

Trabalho preparado para apresentação no III Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, de 22 a 26 de abril de 2013.

Esboço para uma teoria igualitária da legitimidade política¹

Lucas Petroni²

Trabalho em progresso (Seminário Discente 2013)

O problema da autoridade encontra-se entre as questões constitutivas da filosofia política. Em sua formulação mais genérica, trata-se de explicar se o uso da coerção por meios políticos é legítimo e, se o for, como isso é possível. Distinguimos intuitivamente tarefas legítimas e ilegítimas as quais uma autoridade política pode exercer em nossa linguagem cotidiana. Mas com base em que poderíamos fundamentar reivindicações aparentemente tão triviais como a promoção de um modo de vida, ou de minha integridade física, ou ainda a realização de fins socialmente valiosos como a justiça social? Por que cidadãos com concepções éticas falsas ultrajantes do meu ponto de vista, não deveriam ser permanentemente excluídos de decisões democráticas importantes? Faz sentido obedecer leis injustas? Essas são perguntas importantes a serem respondidas por uma concepção de autoridade legítima. Entretanto, a rigor a primeira pergunta teoricamente interessante seria uma indagação ainda mais básica: existem usos legítimos da força coletiva?

Justificar a existência e o uso do poder político pode ser uma questão banal, ou mesmo desprovida de qualquer significado prático para a maioria de nós. Afinal, autoridades políticas existem, sejam Estados ou comunidades, e pouco poderíamos discutir a cerca do assunto caso não aceitemos a validade semântica dessas noções ao tratarmos da autoridade política sob as quais vivemos – *antes* de sermos cientistas ou filósofos, somos cidadãos. Contudo, de um ponto de vista teórico somos obrigados a concordar que cada teoria política específica apresenta uma resposta diferente a esses mesmos problemas, o que torna o problema intratável muito mais do que trivial. Isso nos leva a refletir e avaliar criticamente sobre qual a *melhor* dessas respostas – *além* de sermos cidadãos, somos cientistas ou filósofos.

¹ Este trabalho desenvolve uma parte dos argumentos previamente desenvolvidos em minha dissertação de mestrado, *Liberalismo Político: Uma Defesa*. Agradeço aos membros da banca, Cícero Araújo e Denilson Werle pelos comentários. Agradeço, sobretudo, às colocações de Álvaro de Vita em relação aos argumentos centrais deste trabalho.

² Aluno de pós-graduação do departamento de ciência política da Universidade de São Paulo.

Podemos compreender melhor o que estou querendo dizer através de uma analogia com outro de nossos problemas constitutivos: como é possível conhecer? Isto é, como podemos justificar nossas crenças uns aos outros? Mesmo que para a grande maioria de homens e mulheres essas perguntas não façam muito sentido (“as pessoas conhecem e ponto” ou, no nosso caso, “as pessoas obedecem e ponto”) não podemos como teóricos simplesmente aceitar esse estado de coisas. Não porque tais opiniões reflitam prejuízos ou porque sejam falsas. Nem tampouco porque a primeira tarefa da busca por conhecimento seja “suspeitar” do bom senso de nossos concidadãos (muito pelo contrário, não podemos fazer muito mais do que tentarmos dar coerência a elas). A razão pela qual não podemos aceitar esse estado de coisas é simplesmente porque isso implicaria aceitarmos como verdadeira desde já uma tese epistêmica (ou prática). Nos nossos exemplos, que o problema do ceticismo é falso ou que a mera existência regular de um poder efetivo a *torna* legítimo. No nosso caso, não se posicionar sobre um problema implica tanto posicionamento quanto uma teoria específica ³.

Para um número amplo de teorias da legitimidade, a resposta mais direta às perguntas que coloquei remonta à clássica distinção entre força (*simpliciter*) e força *legítima*. Dados dois aparatos coercitivos tecnicamente idênticos, e que visam ao mesmo fim, apenas um deles poderia ser legítimo. Essa tese encontra-se por exemplo em Rousseau: “a força é um poder físico [e como tal] não vejo como uma moralidade pode surgir de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade [...] em que sentido [esse ato] poderia ser um *dever*?”⁴. Acredito que o apelo normativo de conceitos importantes como “direitos individuais”, “*rule of Law*”, “prioridade da justiça sobre o bem” e a própria noção moderna de constituição política repousem sobre essa distinção moral entre usos legítimos e usos ilegítimos da força coletiva. Seu fundamento teórico mais importante é a ideia por trás do conceito de liberalismo político. Tal como encontrado, por exemplo, nos últimos trabalhos de John Rawls, o conceito geral de liberalismo político deve ser entendido uma teoria da legitimidade política. Como tal, essa concepção de justiça política conta tanto com uma história intelectual específica, encontrada em autores clássicos como Locke, Rousseau, Kant, Constant e Mill, como com uma história empírica composta pelas lutas em torno da implementação de seus princípios. Definirei liberalismo político (LP), nesse sentido amplo, como a justificação dos meios empregados pela

³ Um exemplo simples do que tenho em mente: imaginemos um historiador que precise identificar um evento político específico de tomada de poder entre “revolução” ou “golpe”. Assumir um dos dois significados – e é preciso que assumamos um deles afinal! – é posicionar-se sobre a natureza do poder legítimo.

⁴ Rousseau [1762] cap. 1 seção 3 (ênfase acrescida).

autoridade política por meio de uma concepção determinada de justiça política⁵. Podemos formular as pretensões normativas do LP com a ajuda da clássica definição de Weber segundo a qual uma autoridade política (*Herrschaft*) além de controlar os meios da coerção em um dado território, reivindica para si *o direito* de fazê-lo. Uma forma equivalente de conceber os objetivos de uma teoria da legitimidade é especificarmos o conjunto de critérios normativos capazes de nos dizer quando, de fato, estamos diante de uma reivindicação *verdadeira* desse direito⁶.

É claro que existem muitas formas pelas quais podemos contestar a ideia de liberalismo político. Seja pelo caráter “meramente formal” de suas exigências, sejam por conta de princípios morais “equivocados” na base de sua estrutura normativa, ou ainda pela concepção “individualista” de sociedade contida em suas premissas, um sem número de teorias anarquistas, marxistas, conservadoras e autoritárias produziram diferentes argumentos contra a viabilidade prática ou ao próprio conceito de legitimidade liberal. Contudo, não pretendo abordar a questão a partir dessa perspectiva “interteórica”. Por dois motivos. Em primeiro lugar, porque não desconsidero grande parte dos argumentos antiliberais. Ocorre que quanto a eles não tenho nada a acrescentar àquilo que já foi discutido de modo mais qualificado por outros autores⁷. Em segundo lugar, porque meu objetivo neste trabalho será explorar o conceito de legitimidade a partir “de dentro” de algumas concepções liberais contemporâneas. Especificamente, gostaria de chamar atenção para algumas diferenças importantes a acerca da noção de legitimidade liberal. Como pretendo mostrar adiante, diferentes modos argumentar a partir desse mesmo conceito podem resultar em concepções de justiça políticas tão divergentes entre si que agrupá-las sob uma mesmo rótulo – “o pensamento liberal” seria o candidato mais óbvio – equivaleria a esvaziar o conceito de qualquer significado útil – para o bem ou para o mal.

Meu trabalho tem por objetivo inicial (§1 e §2) propor uma definição geral de liberalismo político enquanto teoria da legitimidade, isto é, uma definição ampla o bastante para ser aceita por praticamente qualquer formulação específica de suas teses. A seguir (§3), procurarei mostrar como diferentes versões ou “variedades” de liberalismo político contam com justificações morais contraditórias entre si ao conceberem de modo

⁵ Para uma caracterização geral dos objetivos do liberalismo político, enquanto uma concepção de justiça política, ver Rawls 1996 pp. xxiv-xxv; 134-140.

⁶ E não quando, de fato, estamos diante de uma reivindicação *de fato* de legitimidade, isto é, empiricamente reconhecida por aqueles a quem ela comanda. Para a definição weberiana, e seus objetivos sociológicos, ver Weber [1919] 1994 pp. 310-311. Voltaremos a essa distinção a seguir (§1).

⁷ Duas propostas contemporâneas de defesa das teses liberais contra posições antiliberais podem ser encontradas em Barry 1995 e Holmes 1995.

diferente o papel da legitimidade liberal e a justificação da tolerância. Ainda que, de algum modo, cada concepção de justiça política liberal apresentada reflita preocupações históricas legítimas do liberalismo, é preciso encontrar os critérios adequados que nos permitam escolher quais dentre elas realizam melhor as aspirações normativas de uma sociedade democrática.

Isso me leva ao meu segundo objetivo (§4). A adoção do LP coloca um desafio particular para aqueles que defendem, como o autor deste trabalho, uma reconstrução igualitária das teses liberais clássicas. O argumento central do denominarei liberalismo igualitário pode ser formulado da seguinte forma: uma sociedade é justa se, e somente se, as instituições básicas dessa sociedade possam ser justificadas por critérios morais igualitários acessíveis a todos, critérios esses a partir dos quais recursos socialmente valiosos como renda, riqueza e posições de autoridade sejam equitativamente distribuídos entre os cidadãos. Podemos entender o igualitarismo liberal (usarei as duas denominações como intercambiáveis) em linhas gerais como uma teoria da liberdade efetiva, ou seja, para além dos direitos individuais clássicos como liberdades de consciência, expressão e movimento, justiça procedimental, direitos políticos e regulação do trabalho e da propriedade, todos os cidadãos devem possuir o direito equitativo a sua realização *efetiva*⁸. O liberalismo igualitário leva a sério a clássica objeção marxista à moralidade liberal: direitos formais sem os meios efetivos para sua realização são não apenas inúteis, mas também *injustos*.

Tendo em vista os diferentes usos da teoria da legitimidade, meu segundo objetivo neste trabalho é encontrar a melhor forma de conceber o liberalismo político de um ponto de vista igualitário. Isso significa que precisamos justificar não apenas os usos do poder, mas também o modo como a riqueza social é distribuída. O liberalismo igualitário é composto tanto por um princípio de legitimidade política na forma de direitos e liberdades básicas iguais como por um princípio substantivo de igualdade socioeconômica e não há garantias conceituais *a priori* de que ambos os princípios sejam facilmente harmonizáveis⁹. Isso porque o que estou denominando de legitimidade política funciona, na prática, como uma cláusula importante de legitimidade teórica para as pretensões igualitárias. Digamos que nosso ideal de igualdade exija, como é o caso, a correção de

⁸ As teses centrais do liberalismo igualitário encontram-se originalmente em John Rawls (ver esp. 1971; pp. 1996 pp. 5-6; e 2001 pp. 42-43), mas contam atualmente com diferentes formulações - e reformulações. Para a caracterização da justiça igualitária como um ideal de “liberdade efetiva”, ver especialmente Phillippe van Parijs 1992 e Álvaro de Vita 2011.

⁹ Ver adiante (§4) a formulação dos dois princípios de justiça rawlsianos.

injustiças socioeconômicas, apenas intervenções institucionais (politicamente) legítimas serão dotadas de significado normativo para a teoria. Isso é encontrado, por exemplo, na ênfase da prioridade das liberdades básicas dos cidadãos em relação à distribuição socioeconômica ou na caracterização do liberalismo igualitário como uma concepção de justiça “restringida pela liberdade”. Segundo a formulação rawlsiana, “a estrutura básica da sociedade deve organizar as desigualdades de riqueza e autoridade *de modo consistente* com a igual liberdade [exigida pelo primeiro princípio]”¹⁰.

Existe uma distinção analítica importante entre legitimidade (ou justiça política), por um lado, e justiça social, por outro. Existe uma diferença conceitual importante entre *sociedades* justas e *autoridades* legítimas. A existência de autoridades legítimas é a condição necessária, mas não suficiente, para uma sociedade justa e, como ocorre com qualquer condição auxiliar, ela não pode ser ignorada. A consequência óbvia disso é que se por um lado todo liberalismo igualitário assume o liberalismo político, nem toda teoria liberal é igualitária. Por um motivo muito óbvio: existem mais coisas em uma sociedade do que apenas as relações entre Estado e seus cidadãos. Dois exemplos importantes de instituições não estatais presentes na estrutura básica de uma sociedade que determinam a distribuição da riqueza são a família e o mercado¹¹. Ainda que ambas as instituições não se encontrem sujeitas ao controle direto de uma autoridade política pelos critérios liberais, elas são exemplos claros de instituições geradoras de desigualdades substanciais e que, portanto, encontram-se sob o escopo da justiça social.

Para além do ponto conceitual nem sempre claro nas formulações liberal-igualitárias, gostaria de identificar alguns tipos específicos de problemas teóricos que o princípio da legitimidade traz ao igualitarismo. O próprio Rawls reconheceu explicitamente essas dificuldades ao dedicar, por exemplo, sua segunda grande obra (e parte substancial da primeira) ao problema da legitimidade e é nos perguntar em que medida as duas teorias - a justiça como equidade e o LP - se encontram em perfeita harmonia uma com a outra. Mais importante do que isso: no contexto específico da justiça global, Rawls sustentou em alguns casos a suficiência normativa da legitimidade em relação à justiça. Utilizo exemplos extraídos da “justiça como equidade” de Rawls, mas acredito que eles sejam os mesmos enfrentados por qualquer concepção de justiça

¹⁰ Rawls 1971 (§8) esp. pp. ênfase acrescida. É preciso ressaltar que, para Rawls, essa prioridade só é aceitável a partir de níveis básicos de bem-estar. Para uma concepção igualitária “*liberty constrained*”, ver van Parijs .

¹¹ Ver Rawls: “a constituição política com um judiciário independente, as formas reconhecidas de propriedade, e a estrutura econômica [...] bem como a família de alguma forma, pertencem à estrutura básica” (2001 p.10).

igualitária. Podemos formular duas situações nas quais podemos esperar conflitos entre legitimidade e justiça. Ambas as situações são plausíveis tendo em vista as sociedades nas quais vivemos. Na primeira delas, os ideais de tolerância e cultura política comum presentes em uma sociedade democrática constitucional poderiam ser usados como premissas contrárias a argumentos distributivos. Não é inconcebível que propostas igualitárias fundadas em concepções morais aparentemente “controversas” como verdade e arbitrariedade moral possam ser legitimamente contestadas. Essa possibilidade foi duramente criticada em Rawls tanto por um liberal como Brian Barry como por um marxista como Gerald Cohen¹². Em segundo lugar, podemos nos perguntar qual o grau “inaceitável” de injustiça socioeconômica a partir do qual não devemos obedecer a instituições políticas legítimas. As sociedades nas quais vivemos são marcadas pelo conflito entre as pretensões das normas jurídicas e as condições efetivas nas quais elas são vivenciadas. O filósofo Tommie Shelby pois em questão, em um artigo brilhante, os conceitos de *compliance* assumido pelas teorias liberais igualitárias nessas bases¹³. Notemos que ambos os casos representam críticas igualitárias à teoria da legitimidade.

Podemos resumir essas críticas do seguinte modo: a teoria da legitimidade liberal reduz o escopo da justiça igualitária? Meu objetivo é, sem muitas surpresas, encontrar uma teoria da legitimidade que não abdique do igualitarismo rawlsiano. O primeiro passo para isso é obter uma maior clareza conceitual a respeito do conceito de legitimidade liberal. Mas isso não é o bastante. Mais especificamente, pretendo ir além do argumento usual segundo o qual o princípio de legitimidade exige *alguma* consideração do ponto de vista da igualdade socioeconômica para ser válido. Precisamos determinar exatamente *quanto* de igualdade ele exige e se essa exigência é compatível com concepções não-igualitárias de liberalismo.

Uma última precaução quanto à natureza deste trabalho se faz necessária. Tal como o entendo, o objetivo de uma teoria justiça é “esclarecer e organizar nossos juízos ponderados acerca da justiça e injustiça das formas sociais”¹⁴. Isso vale também para a legitimidade. De fato, esclarecer e organizar nossos juízos são os objetivos de qualquer teoria política tal como a entendo. É através de avaliações normativas e de argumentos morais que pretendo analisar as diferentes teorias liberais em questão - inclusive aquela formulada por John Rawls. Isso significa que não pretendo expor um argumento

¹² Barry 1995; Cohen 2003.

¹³ Ver Shelby 2007 (e Michelman 2012 para a discussão da questão).

¹⁴ Rawls 1974 p. 633.

interpretativo a respeito dos autores e obras apresentadas. Assumo como básica a diferença entre *interpretar* uma teoria e *argumentar* em seu favor. Isto é, existe uma diferença importante entre (i) afirmar a verdade ou falsidade de p , e (ii) afirmar a verdade ou falsidade de s a respeito de p . No primeiro caso, o valor de verdade da proposição depende apenas do valor de verdade de p , no segundo, o valor de verdade depende de como s creê que p . É claro que qualquer argumento exige algum tipo de interpretação do seu raciocínio para que seja minimamente inteligível. Para isso, é fundamental uma compreensão adequada do contexto linguístico no qual ele se encontra, bem como ter em mente os pressupostos conceituais assumidos pelos interlocutores do debate. Não existe teoria formulada a partir de lugar nenhum. Contudo, o próprio uso natural da linguagem nos permite diferenciar o ato linguístico de reportar um discurso - testando sua reconstrução a partir de critérios internos de coerência lógica e compreensão das intenções do interlocutor - do ato de reivindicar sua validade por meio dos critérios de coerência e verdade (qualquer que seja a concepção de verdade adotada). Ambos os atos linguísticos exigem diálogo e padrões especializados de avaliação, isto é, ambos encontram-se sujeitos ao erro e a avaliação objetiva entre pares. Mas apenas no segundo assumimos um compromisso imediato com a verdade das teorias. Como qualquer um pode facilmente perceber, existe uma diferença importantíssima entre compreender e sustentar uma teoria racista.

1. Autoridade política

Antes de passarmos para o exame da teoria da legitimidade liberal gostaria de apresentar uma definição preliminar de autoridade política para que possamos compreender exatamente o que quero dizer com a possibilidade de autoridades legítimas. O motivo pelo qual essa definição é necessária diz respeito a uma diferença sutil, mas importante, entre justificar a existência de autoridades políticas, por um lado, e estabelecer condições suficientes de legitimidade para as autoridades políticas, por outro¹⁵. Acredito que o liberalismo sustente que a existência de uma autoridade política centralizada é necessária, mas que apenas autoridades que atendam a exigências morais suficientes devem ser consideradas

¹⁵ Devo essa distinção a John Simmons 1999 (esp. pp. 755-760). Contudo, mesmo aceitando a distinção os parágrafos a seguir são uma tentativa de mostrar como ela não altera em nada a concepção de legitimidade igualitária: ainda que todas as teorias liberais justifiquem a existência do Estado, elas podem diferir radicalmente entre si quanto ao modo de fazê-lo.

legítimas – a “tese-Rousseau” do poder político. Vejamos como podemos melhorar essa distinção.

Por uma relação de autoridade política entenderei que

x possui autoridade política sobre y se, e somente se, (i) x possui o direito de empregar os meios coletivos de coerção sobre y para que uma ordem qualquer seja cumprida e (ii) y possui o dever de respeitar tal prerrogativa.

Autoridades políticas legítimas possuem tanto o direito de exigir que seus comandos sejam executados como essa prerrogativa legítima implica o dever de reconhecimento desse direito por parte dos cidadãos. Adotarei a definição “padrão” de autoridade - que conta tanto com o direito de exigir como o dever de respeitar – não apenas porque acredito ser de fato a mais correta como também para chamar atenção para a dificuldade normativa principal da legitimidade liberal. Ainda que existam outros tipos de autoridades práticas - como as comunidades ou os mercados - assumirei que apenas as instituições e regras que caracterizam os Estados modernos exerçam adequadamente a função de autoridades *centralizadas*¹⁶. Assim, para o LP, enquanto agentes políticos temos o dever de respeitar o direito de uso (ou o uso legítimo) da força estatal¹⁷. Assumirei também como axioma da análise que deter poder político para X implica a possibilidade de exercer coerção para que X ocorra. Disso decorre que *qualquer* decisão política – mesmo legítima – visa ao uso coletivo da coerção, seja diretamente (punição, contenção) seja indiretamente (ameaças, incentivos ou ambos¹⁸). Por fim, Estados são autoridades práticas e não teóricas de um ponto de vista liberal. Isso significa que Estados legítimos fornecem razões para a ação e não para aquilo os cidadãos devam crer ou mesmo sobre como deveriam interpretar essas razões. É nesse sentido que Joseph Raz ilustra a natureza das autoridades práticas por meio do conceito de “preempção de razões”: demandas legítimas constituem razões suficientes para a ação mesmo quando entram em conflito

¹⁶ Para uma discussão sobre formas de autoridade prática ver Taylor 1982 e Green 1988.

¹⁷ Sobre a definição padrão de autoridade, ver Anscombe 1978, Raz 1986 e Hampton 1997.

¹⁸ Um exemplo simples dessa conjunção é a recompensa para bons pagadores de impostos já que a própria ameaça quanto ao não pagamento seria o bastante para alterar coercitivamente a estrutura de escolhas dos agentes. Ver Taylor 1982 pp. 11-14 para uma discussão técnica dessa terminologia.

direto com considerações pessoais ou demandas legítimas de autoridades teóricas¹⁹. De fato, como veremos a seguir, o LP se caracteriza justamente como uma proposta normativa de compatibilidade entre dois tipos distintos de autoridade: o Estado, enquanto autoridade política centralizada, e concepções éticas pessoais, enquanto autoridades práticas e teóricas descentralizadas.

Caso desenheamos um *continuum* entre as teorias políticas tomando como critério o estatuto normativo conferido à autoridade por cada uma delas, as teorias liberais estariam no meio, entre o anarquismo de um lado e aquilo que podemos denominar “tacitismo” de outro. Não é óbvio que Estados sejam necessários. Para a tradição anarquista, a ordem social ser estruturada a partir da noção de comunidade política (ou de mercado no caso do anarcocapitalismo) e não de Estado²⁰. Em alguns casos, a própria concepção de centralização da autoridade seria moralmente objetável do ponto de vista de agentes racionais autônomos. Para além de autores clássicos como Godwin e Thoreau, ou contemporâneos como Wolff, uma variante importante do argumento anarquista pode ser encontrada, por exemplo, no pensamento pós-estruturalista francês. A proposição foucaultiana segundo a qual “a busca por um tipo de moralidade aceitável por todos – no sentido de que todos deveriam se submeter a ela – parece-me catastrófica” seria um exemplo dessa concepção²¹. De que modo então, contra o anarquismo, o LP justifica a existência do Estado?

A justificação liberal padrão para a existência do Estado é o argumento segundo apenas a centralização institucional dos meios da coerção podem executar de modo ótimo uma série de “funções” sociais sem as quais o convívio humano em larga escala seria precário ou inviável. As três funções mais básicas seriam (i) a provisão de bens públicos, (ii) a criação e manutenção de convenções úteis e (iii) a prerrogativa de “preempção de razões” casos de conflitos de valores. A primeira e mais óbvia função seria a proteção pública da integridade física e os planos de vida individuais contra a violência privada. Para usarmos mais uma vez a terminologia

¹⁹ Raz *op. cit.* pp. 46-53.

²⁰ Para a concepção comunitária do anarquismo, cf. Taylor 1982.

²¹ Foucault [1984] 2001 p. 1525. Agradeço a João Cortese por me levar a essa formulação.

weberiana, apenas o monopólio da violência em um dado território poderia executar essa tarefa de modo adequado²².

Entretanto, “proteção” é apenas um dos muitos fatores que estruturam a ordem social. Cabe aos Estados criar e sustentar outras formas de bens públicos essenciais como a criação da propriedade e do mercado, a manutenção do sistema legal por meio de normas explícitas e previsíveis, a regulação do uso de recursos naturais, etc. Todas elas exigem que o Estado, de algum modo, utilize seus recursos coercitivos. Um bem é considerado “público” na medida em que apresenta duas características básicas: indivisibilidade – o consumo de uma unidade do bem não impede que ela seja consumida por outro agente – e, no caso dos bens públicos relacionados à ordem social, mas não de todos, não-exclusividade²³ - uma vez disponível para alguém, ele estará disponível para todos. Como sabemos, isso nos leva ao problema do “carona”: devemos esperar que a contribuição individual para o fornecimento de um bem público é custosa e que, uma vez que seja fornecido e disponível para todos, cada um preferirá que todos os demais contribuam para sua existência, menos o próprio agente. Mesmo reconhecendo os benefícios da provisão, agentes autointeressados “pegarão carona” todas as vezes que, de seu ponto de vista, sua contribuição não for necessária para a manutenção do bem. Além da provisão de bens públicos Estados são necessários para a solução de problemas de coordenação social em sociedades complexas. Convenções geram previsibilidade para ações de longo prazo e diminuem os custos da inovação, mesmo quando as regras são arbitrárias e relativamente custosas do ponto de vista individual. Comandos centralizados fornecem razões para agir que os agentes individuais não possuiriam sozinhos (bons exemplos são as regras e estatutos de processos decisórios e a manutenção da burocracia). Por fim, podemos esperar que, em uma sociedade complexa, nem tudo aquilo que fundamenta as decisões políticas fundamentais são possíveis de serem harmonizados definitivamente. Certos problemas são “insolúveis” de uma perspectiva moral pluralista seja por sua indeterminação conceitual seja pela inexistência de critérios “objetivos” para sua solução. A existência de uma autoridade prática é necessária para impor limites a deliberações intermináveis, determinando até onde é

²² Weber [1919] 1994 e Anscombe 1978 p. 22.

²³ Para a terminologia, Taylor 1982 pp. 40 – 44. Uma estrada pode ser ao mesmo tempo um bem público (indivisível uma vez construída) e excludível: basta seu consumo ser condicionado por algum critério de exclusão como, por exemplo, pedágios. De modo geral, argumentos neoliberais ou libertarianos (não-liberais pelos critérios deste trabalho) procuram tornar bens públicos “mais excludíveis” ou invés de menos. Como simplificação inicial, tomo os bens públicos associados aos fundamentos da ordem social serão não-excludíveis.

possível mantê-las e quando um resultado específico deve ser efetivado (à revelia de contestações futuras)²⁴.

É importante notarmos que o argumento da função se mantém mesmo na hipótese containtuitiva de uma sociedade composta exclusivamente por agentes maximamente altruístas. Homens e mulheres “benevolentes” encontrariam os mesmos problemas de coordenação da ação coletiva e finalização de deliberações práticas que homens e mulheres de carne e osso. Basta para isso que estejam dispostos a perseguir coerentemente seus objetivos altruístas. Isso nos mostra o quão importante o Estado é para a perspectiva liberal. Já no outro extremo do espectro de teorias da autoridade encontram-se concepções que, por falta de nome melhor, podemos denominar “tacitistas”²⁵. Segundo essas teorias, qualquer forma efetiva de autoridade, isto é, qualquer poder político efetivo contaria, *prima facie*, com o direito de exercer autoridade sobre seus cidadãos. Isso não afirmar exatamente que qualquer Estado efetivo é tão legítimo como qualquer outro porque o tacitismo recusa a existência de critérios morais para o dever de obediência: o direito de fazer valer seus comandos vem da forçar e não da natureza moral dessa força. Teríamos, nesse caso, uma concepção “minimalista” da legitimidade segundo a qual um Estado é legítimo na medida em que executa suas tarefas constitutivas e com isso permite o convívio social. Para qualquer indivíduo prudente, a existência de uma ordem social seria qualitativamente melhor do que a inexistência de tal ordem. Exemplos clássicos dessa doutrina seriam encontrados na teoria da autoridade de Hobbes e na teoria da justiça de Hume. Contemporaneamente, podemos reconhecer esse elemento em teorias “empíricas” da legitimidade, ou ainda “weberianas”. Acredito que se trate de uma confusão conceitual grosseira - mas infelizmente comum. O que a teoria descritiva do poder de Weber nos fornece é uma teoria das formas empíricas da *autoridade* e não da *legitimidade* ainda que, como sabemos, reivindicações de legitimidade façam parte da definição empírica empregada por Weber²⁶. Existe uma diferença crucial entre a suspensão metodológica de juízos de valor (que me parece ser o objetivo de Weber), por um lado, e a afirmação da insignificância de valores morais para a política (que me parece ser o argumento minimalistas) por outro. Poderíamos imaginar o seguinte argumento a respeito do direito de exigir obediência: “apenas se nós, detentores da força, formos obedecidos incontestavelmente por vocês, poderemos realizar as funções sociais

²⁴ Raz 1986 p. 48-49 discute uma atribuição similar à autoridade política. Na verdade, estou adiantando um argumento que aparecerá adiante na forma dos “limites do juízo” (§3).

²⁵ A respeito da denominação, ver Tuck .

²⁶ Mais uma vez: a aparente suspensão de juízos normativos sobre o problema da autoridade tenda a engendrar, na prática, uma concepção normativa “tacitista” do poder.

necessárias à existência da ordem social. Em contraste com o Estado de Natureza, todos nós nos encontraríamos em uma situação muito pior do que agora – e isso vale para *quaisquer* preferências dadas. Logo, temos o *direito* de exigir que nossos comandos sejam obedecidos”²⁷.

O LP irá opor-se ao tacitismo na medida em que sustenta um argumento explicitamente normativo acerca da autoridade: usos legítimos da coerção devem ser reconhecidos como moralmente corretos. Sobre que bases ele recusa a solução minimalista? Ainda que a força exerça funções benéficas por si só - algo não disputado pelo LP - não poderíamos aceitar a derivação da legitimidade nessas bases tanto quanto, para usarmos uma analogia proposta por Anscombe, estabelecemos uma distinção trivial entre um Estado constitucional e o controle territorial de gângsteres²⁸. Existe algo inerentemente contraditório em qualquer tentativa minimalista de justificar suas alegações. Ao mesmo tempo em que reconhecem a necessidade de reivindicação de legitimidade para a estabilidade da autoridade (um conceito normativo) elas pretendem sustentá-la por meio de razões estritamente prudenciais. Mesmo que todos possam se “beneficiar” com a existência de normas e convenções sustentadas pela força, uma adesão estritamente prudencial à ordem social não explica porque os agentes deveriam *sustentá-la* ao longo do tempo. A autoridade política deve ser pensada como um conjunto de bens públicos e, portanto, implica que ela própria *é um bem público*. Isto é, sua reprodução ao longo do tempo traz à tona os mesmos tipos de problemas de coordenação social. Visto que essa ordem já existe (e, portanto, me beneficia) e minha contribuição particular para sua manutenção é relativamente pequena, o mesmo autointeresse que me levou inicialmente a aderir ao contrato original me obriga, exatamente pelas mesmas razões, a condicionar meu reconhecimento da autoridade ao cálculo de meus interesses (em cada caso). Quanto a isso o tacitismo possui duas soluções possíveis: ou a estabilidade é obtida exclusivamente por meio do medo da punição (uma solução tão contraintuitiva quanto ineficiente), ou nos oferece a bizarra doutrina da autoridade segundo na qual temos o dever de obedecer “venham os comandos como vierem”. Para colocar de outra forma o mesmo dilema, dada proposição, “as condições de legitimidade são *x, y, z, etc.*” ou bem o tacitismo afirma que ela é falsa para qualquer valor das variáveis, ou, ao contrário, que para qualquer condição dada, o valor da proposição é verdadeiro. No primeiro caso, voltamos ao anarquismo, no segundo, não estamos diante de uma teoria normativa. Para o

²⁷ Em linhas gerais, essa é uma paráfrase (extremamente precária) do argumento hobbesiano da soberania e do argumento humeano da propriedade privada (ver Hobbes [1651] 1999 Hume 2001).

²⁸ Cf. Anscombe 1978 pp.

LP assim, ou o minimalismo não é uma teoria da legitimidade propriamente dita, ou ele não é inócuo pois não é dotado de significado normativo.

2. Liberalismo Político

Finalmente, podemos definir o conceito de LP através de um conjunto de teses normativas a respeito da natureza da autoridade política. Diferentemente de outras teorias políticas tais como o conservadorismo e o socialismo, o LP conta com um critério moral específico para avaliar a legitimidade do poder: o consentimento individual. Uma autoridade legítima é aquela a qual os cidadãos podem dar seu livre consentimento quanto às regras e princípios que a constitui. Acredito que qualquer teoria ou concepção liberal de justiça política conte com pelo menos três teses básicas:

- (a) Princípio Liberal de Legitimidade (PLL)
- (b) Pluralismo Moral (PM)
- (c) Ideal de Imparcialidade ou Tolerância (IT)

Nas palavras de Locke, “ninguém pode ser retirado [do estado de natureza] e submetido ao poder político de outro sem o seu *consentimento*”²⁹. Historicamente, essa tese moral é fundada no reconhecimento de que todos os homens possuem a mesma natureza e, portanto, nenhuma forma de dominação “natural” é legítima. A única autoridade não problemática do ponto de vista político é a autoridade sobre nós mesmos³⁰. O objetivo do PLL é estabelecer princípios públicos fundamentais ou constituições políticas para reger o uso coletivo do poder.

(a) Princípio Liberal de Legitimidade: a estrutura institucional de uma autoridade política efetiva é legítima, i. e. os meios ativos e passivos por meio dos quais a autoridade política utiliza a coerção coletiva, se, e somente se, os princípios e regras que a fundamenta são justificados por todos, ou podem ser justificados para todos, que se encontram submetidos a eles.

²⁹ Locke [1698] 1988 §95.

³⁰ Cf. Flathman pp. 678-679.

Antes de examiná-lo melhor é preciso notar que a despeito de sua longa trajetória histórica o argumento normativo básico por trás do PLL é menos familiar do que parece. Ele é bem apreendido pela interpretação proposta por Jeremy Waldron, segundo a qual para o liberalismo “uma ordem social é *ilegítima*, a menos que seja fundada no consentimento de todos aqueles que vivem sob ela, [o consentimento] dessas pessoas é uma condição para que se possa, moralmente, aplicar contra eles essa mesma ordem”³¹. Ou seja, nenhum dos instrumentos “óbvios” associados ao liberalismo – direitos individuais, livre-iniciativa, *checks and balances*, etc – faria parte de sua definição. Levando à sério a definição de Waldron, essas práticas institucionais possuiriam apenas um valor derivado em relação ao PLL na medida em que elas possam ser justificadas a partir do argumento liberal. O que é moralmente fundamental é a exigência de consentimento individual e o pressuposto de que nossas instituições podem ser alteradas por meio da vontade humana. Além disso, o argumento é contraintuitivo na medida em que é trata-se de uma definição negativa: a possibilidade da ilegitimidade da autoridade é permanente. Obtemos assim algo completamente diferente daquilo esperado pelo senso comum: a afirmação de que a justiça liberal encontra apoio na existência (implausível) de direitos pré-políticos e que encontra necessariamente favorece o *status quo*. Ao contrário. Do ponto de vista do LP não existem formas naturais ou incontestáveis de poder, somente aquelas que, para serem merecedoras de obediência, podemos justificar racionalmente uns aos outros.

Por meio dessa definição geral do PLL podemos explicitar três características da concepção de justiça liberal: consentimento, constituição e cidadania. Em primeiro lugar, a natureza do consentimento exigido pode ser de dois tipos. “Consentir” significa alterar normativamente uma situação por meio de um ato voluntário. Um rápido exame semântico da noção de consentimento individual nos mostra, contudo, que existem pelo menos duas maneiras diferentes de conceber o ato de consentir ou concordar com alguma coisa: o uso performativo e o uso cognitivo do verbo³². Existe uma diferença entre concordar ou consentir *com* algo que acontece e concordar, ou consentir, *para que* algo aconteça. É a partir desses dois sentidos que podemos distinguir teorias de consentimento efetivo de consentimento hipotético (ou epistêmico). Ações e normas podem ser efetivamente justificadas quando meu consentimento é a causa pela qual eles existem, ou hipoteticamente justificáveis quando meu consentimento é apenas uma forma de avaliar a legitimidade de ações e princípios existentes. Para as formas de consentimento hipotético,

³¹ Waldron 2012 p.16 (ênfase acrescida).

³² Ver Raz 1986 p. 81.

por exemplo, a veracidade sociológica ou histórica da anuência individual, por meio da participação popular ou da “vontade geral” é “basicamente irrelevante” como diria Pitkin³³. O processo de justificação não depende da ocorrência empírica do consentimento, mas apenas de como a legitimidade da autoridade pode ser demonstrada e aceita por indivíduos racionais. O que temos são “boas razões” para consentirmos³⁴. Já teorias da legitimidade por consentimento efetivo buscam enfatizar o papel da vontade dos agentes e da possibilidade de encontrarmos expressões empíricas dessas vontades em procedimentos ou manifestações coletivas, mesmo quando reconhecidas como aproximações. Os exemplos mais óbvios desse tipo de teoria seriam (algumas interpretações de) Rousseau, teóricos da participação cívica ou até mesmo variantes contemporâneas de democracia deliberativa. Nesse caso, o elemento normativo fundamental é a “vontade”.

Em segundo lugar, devemos entender por “estrutura institucional” as regras e práticas que lastreiam o uso efetivo da coerção. Seus exemplos mais evidentes são os procedimentos decisórios (institucionalizados), o sistema legal, a distribuição de direitos e deveres, as definições legais de propriedade e pessoa e as estruturas constitutivas das principais instituições sociais, incluindo regras de acesso e atuação. Normalmente, a tradição liberal unifica essas práticas por meio da noção de constituição política: um regulamento político fundamental e publicamente acessível a todos os cidadãos. Esperar o consenso sobre cada decisão democrática particular seria um absurdo que não deve ser atribuído ao PLL. Dificilmente uma estrutura institucional que propusesse deliberar consensualmente sobre tudo passaria ela própria seria pelo princípio de legitimidade. O modo típico de efetivar as demandas liberais de legitimidade são as constituições políticas e os fundamentos da organização social que, por definição, estabelecem de que forma os conflitos serão resolvidos via instituições democráticas e o que pode ser discutido. O consentimento se encontra nas regras e nos critérios de sua alteração e não nos resultados específicos das decisões. A função institucional mais importante das constituições é a instauração de direitos civis e políticos e a divisão dos poderes. Entretanto, isso não significa que “constituição” e PLL seja a mesma coisa – um ponto importante como veremos para o liberalismo igualitário. Do modo como está formulado o PLL é amplo o bastante para englobar tanto o conjunto de direitos civis e políticos como elementos institucionais mais complexos (mas igualmente fundamentais) responsáveis pela distribuição social de cargos e posicionamentos sociais, o acesso a recursos sociais

³³ Pitkin 1965 p. 997.

³⁴ Os exemplos históricos mais célebres disso encontram-se na formulação contratualista kantiana e nas teorias neocontratualistas contemporâneas. Ver Kant [1793] 1970.

valiosos e os modos adequados de distribuição da riqueza socialmente produzida. Ainda que “regrar” implique sempre a imposição de limites, existe uma dimensão importante do pensamento constitucionalista que a ideia exclusiva de “proteção” não apreende. Normas publicamente reconhecidas permitem tanto a criação de novas práticas necessárias à comunidade política como promove fins socialmente valiosos, organizando práticas existentes de maneira equitativa e estável³⁵. O quanto esses elementos são, ou foram, efetivamente “constitucionalizados” não nos diz absolutamente nada sobre sua legitimidade. As formas legais de reconhecimento da propriedade, da família e da pessoa, os mecanismos de proteção social e de distribuição de recursos, e as formas adequadas de acesso às posições sociais privilegiadas e da participação política compõem por igual direito os elementos fundamentais da organização social. Todas essas regras requerem arranjos institucionais apropriados que, por sua vez, exigem o emprego da coerção política para sua criação, manutenção e aplicação compulsória em casos ilegítimos de contestação.

Por último, precisamos explicitar o escopo da legitimidade. O que podemos afirmar de saída é que, para PLL, a unidade moral relevante é o indivíduo e não a comunidade ou o grupo social. Mas quem é esse indivíduo? O escopo do consentimento – i. e. o conjunto relevante de sujeitos morais – é restrito ao critério da cidadania, ou seja, todos aqueles que possuem o estatuto legal de cidadão. Contudo, isso nos leva imediatamente a um argumento circular: cabe à própria autoridade regular (coercitivamente) os critérios de filiação política. Todas as pessoas dentro de uma comunidade política não constituem necessariamente todos os *cidadãos*. Tal raciocínio levado ao limite implica a imputação de legitimidade a formas de regime político que claramente não atenderiam aos nossos padrões de inclusão democrática. Aqui a distinção conceitual entre legitimidade ou constituição política, por um lado, e democracia, por outro, se faz necessária. O que historicamente é entendido por direitos políticos pelo LP é similar a nossa ideia de governo representativo: eleições regulares, representação política, sufrágio, direito de associação, etc. É parte importante da teoria a institucionalização do voto governo direto, participação ou mesmo inclusão política sejam elementos *necessários* da legitimidade liberal. Historicamente podemos até mesmo sustentar que o liberalismo, como concepção de justiça política, e a democracia, como princípio popular de participação no poder, nem sempre caminharam juntas. Isso não significa que não elas não sejam harmonizáveis³⁶. Veremos adiante como a exigência da igualdade de direito tornará problemática concepções meramente procedimentais do LP. Existe uma incoerência conceitual patente

³⁵ Sobre as dimensões negativas e positivas do constitucionalismo, ver Holmes 1995 pp. 7-8.

³⁶ Para uma tentativa de conciliação, ver a teoria constitucionalista de Holmes (Holmes 1995 pp. 31-36).

em teorias liberais que, reconhecendo a justificação moral dos direitos para qualquer pessoa, não asseguram sua universalização e sua efetividade. Para o liberalismo igualitário, ao contrário, o mesmo argumento que sustenta a validade do PLL exige que todas as *peçoas* devam contar não apenas com a cidadania, mas com as condições efetivas para tanto. Contudo, esse ponto é algo que precisamos argumentar a respeito e não simplesmente postular. Um ideal substantivo de democracia ou de sociedade democrática não decorre necessariamente da forma usual como concebemos a legitimidade liberal. Democracia política e legitimidade liberal não são conceitos idênticos.

Uma vez analisados os elementos constitutivos do PLL, precisamos levar em consideração uma restrição óbvia quanto à sua aplicação não mencionada até o momento. Pensemos nas sociedades modernas nas quais consensos morais sobre os valores últimos que orientam a conduta individual são praticamente impossíveis. Como esperar que os indivíduos concordem livremente sobre o que pode e o que não pode ser aceito? O LP é uma tentativa de equilíbrio entre duas ordens, ou fontes de autoridade, práticas diferentes: uma autoridade política centralizada e uma pluralidade de autoridades morais pessoais e coletivas, presentes nas concepções de bem de cada cidadão. O que nos garante que nossas razões morais sejam conciliáveis em última instância? Resposta liberal: nada. Não existem garantias empíricas de consensos morais. Na verdade, tudo leva a crer que em um sentido mais forte essas razões são impossíveis de serem conciliáveis. Para compreendermos melhor o que isso significa precisamos analisar as duas outras teses do LP: (b) o reconhecimento do pluralismo moral e (c) o ideal de tolerância.

O PLL só deixa de ser um critério normativo inócuo quando pensado em contextos de pluralismo moral. Reconhecer isso é uma circunstância *sine qua non* do liberalismo político.

(b) Pluralismo Moral: sob condições de liberdade individual, asseguradas pela legitimidade liberal, a única maneira de que uma concepção de bem específica seja aceita e promovida por todos os indivíduos é por meio do emprego não-consentido (e portanto, ilegítimo) do poder político³⁷.

Embora moralmente incompatíveis entre si, autoridades políticas reais são sustentadas por diferentes concepções de “boa vida”, i. e. elas fornecem razões para agir que são igualmente legítimas do ponto de vista da autoridade política. Se no plano histórico o PLL remete ao afastamento crítico individual como fundamento moral do liberalismo, o que estamos entendendo como o contexto ou fato do pluralismo, remete ao

³⁷ A definição remete ao conceito rawlsiano de “fato da opressão” (Rawls 1996 pp. 36-37).

reconhecimento histórico de que as sociedades modernas são marcadas, inevitavelmente, por diferentes religiões, doutrinas éticas abrangentes, ou mesmo estilos de vida inconciliáveis. O PM implica que só existe monopólio moral em uma sociedade livre por meio do monopólio do poder político.

Definirei “concepções de bem”, “concepções de boa vida”, “concepções morais abrangentes” ou “doutrinas éticas”, como termos genéricos e intercambiáveis para designar crenças religiosas ou convicções morais que constituem e justificam os julgamentos de valor de agentes morais³⁸. Em princípio, o conjunto possível de concepções de bem é infinito e inumerável. Contudo, nem tudo que alguém venha a professar publicamente, ou a acreditar em seu foro íntimo, conta como doutrina moral abrangente: concepções de bem contam com critérios mínimos de coerência interna, sistematização conceitual e reprodução histórica, o que as tornam bem menos numerosas do que tenderíamos a supor. Em resumo, um conjunto de crenças precisa ser coerente, coletivo e reconhecível como tal para contar como uma concepção de bem. Além disso, acredito que podemos identificar duas interpretações distintas do pluralismo moral. Em um sentido subjetivista, pluralismo moral implica aceitarmos a tese do ceticismo moral. Não existiriam valores humanos “objetivos” e, portanto, avaliações normativas por meio de critérios cognitivos (verdadeiro/falso) impossíveis. A única métrica possível seriam as intenções subjetivas dos agentes. John Mackie afirma, por exemplo, que sua tese “de que não existem valores objetivos” implicaria “a rejeição de que qualquer elemento categoricamente imperativo seja objetivamente válido. Nego os valores objetivos, condutores-de-ação [*action-directing*] em sentido absoluto, a não ser aqueles contingentes relacionados os desejos e inclinações dos agentes”³⁹. Em um segundo sentido, o pluralismo moral é uma situação histórica (ou mesmo humana) objetiva, isto é, é o caso que nossos valores, mesmo verdadeiros, podem colidir uns com os outros. Essa, por exemplo, seria a tese de Isaiah Berlin segundo a qual “estamos fadados à escolha, e toda escolha pode implicar perdas irreparáveis”⁴⁰. Nesse caso não precisamos aceitar o ceticismo, mas apenas a incomensurabilidade dos valores⁴¹.

De que forma a existência de desacordos morais poderiam afetar a reprodução de instituições legítimas? Em primeiro lugar poder-se-ia facilmente argumentar que as preferências individuais – a única dimensão utilizada até o momento para caracterizar a

³⁸ Ver, por exemplo, Rawls 1996 pp. 19-20.

³⁹ Mackie 1977 p. 29.

⁴⁰ Berlin 1997 p. 11

⁴¹ Para a formulação do pluralismo como “incomensurabilidade”, Raz 1986 cap. 13.

cooperação social – formam um modelo empiricamente pobre sobre como os agentes sociais agem. O mesmo não pode ser dito após assumirmos o PM: as pessoas possuem laços complexos de solidariedade e expressam convicções éticas muito mais densas do que o modelo do carona autointeressado usado até agora pode fazer justiça. Agentes morais possuem razões derivadas de suas crenças morais substantivas para contestarem o exercício regular da autoridade política. O problema da instabilidade da ordem social torna-se ainda mais grave. Justifico a existência de autoridades políticas, aceito por razões prudenciais que devemos sustentá-las, aceito que suas normas podem ser legítimas (tenho o dever de reconhecê-las), contudo, em alguns casos, é factível esperar que minhas concepções pessoais do bem me proibam de consentir a respeito do uso da coerção coletiva. Não seria concebível para minha visão de mundo consentir com autoridades “legítimas”.

Tomemos um exemplo. Digamos, por exemplo, que eu esteja diante de uma legislação pró-aborto. Reconheço a legitimidade da autoridade política em seu sentido geral e - como cidadão exemplar - sigo suas leis e princípios fundamentais. Contudo, de acordo com a minha autoridade moral, acredite que a valorização incondicional da vida seja a única forma legítima de vida em sociedade. Digamos que essa legislação seja o resultado de procedimentos democráticos imparciais, amparados em bases constitucionais legítimas. Uma vez esgotada as possibilidades institucionais de revogação dessa lei, por que não deveria utilizar meios extralegais para inviabilizar sua execução? Em que sentido teria um “dever” de obedecer a argumentos fundados em uma moralidade (do meu ponto de vista) claramente falsa? Um exemplo real (e algo assustador) desse dilema foi posto por um senador evangélico brasileiro ao afirmar aos seus eleitores que “o verdadeiro Supremo [Tribunal] é Deus”⁴². Conceder nesse caso poderia significar ofender aquilo que de mais importante informa não apenas minha conduta pessoal como a autoridade moral que encontro junto aos meus pares. É nesse sentido que o pluralismo moral torna mais grave, porque mais factível, o problema condicionada da autoridade política: as leis são legítimas *contanto que* convirjam com a verdade das minhas crenças morais.

A resposta liberal para esse problema é oferecer um ideal de tolerância por meio do qual podemos reconhecer a legitimidade de uma lei ou decisão majoritária mesmo que, do ponto de vista da autoridade moral de cada um, elas sejam erradas. Em uma democracia ou governo representativo nos quais os cidadãos são tanto os objetos como a fonte da coerção, um critério de “desentendimento aceitável” se faz necessário. A

⁴² Ver: “Marcha vira palco para críticas ao STF”, *Folha de SP* 24/06/2011 (<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po2406201107.htm>).

legitimidade da autoridade *política* obriga a suspensão da autoridade moral em relação aos termos básicos da cooperação política:

(c) Ideal de Imparcialidade ou Tolerância: em circunstâncias específicas, previamente determinadas de acordo com o PLL, não existem justificativas válidas para alterar os termos básicos da cooperação social legítima, mesmo que isso seja exigido por uma autoridade moral.

O ideal de tolerância não se aplica a todos os casos. Apenas àqueles que dizem respeito às próprias condições morais da legitimidade recai sob ele (e. g. o uso da força para deslegitimar o consentimento, ou interferir nas liberdades pessoais alheias). Todos devemos “tolerar” resultados democráticos (legítimos) indesejáveis *contanto que* as premissas de seus argumentos respeitem o ideal de imparcialidade. Ou, dito de outra forma, cidadãos intolerantes estão para além da esfera da legitimidade política.

O uso da noção de “imparcialidade” para caracterizar a tolerância nos ajuda a enfatizar uma reivindicação liberal específica, a saber, que apenas uma autoridade política imparcial quanto às concepções de bem que a sustentam é legítima. Graças a essa imparcialidade moral, o liberalismo seria não apenas normativamente melhor, como mais adaptável à natureza pluralista das sociedades contemporâneas⁴³. Isso significa que as pretensões da tolerância como imparcialidade (qualquer que sejam suas instanciações para cada teoria liberal) precisam ser, em primeiro lugar, possíveis. Essa crítica é conhecida como a alegação da “fraude liberal”: apenas crenças *liberais* poderiam aceitar as consequências normativas do LP, e, desse modo, o LP não passaria de uma autoridade moral particular dentre outras⁴⁴. Como já afirmei anteriormente, não poderemos neste trabalho explorar argumentos contrários à concepção liberal de legitimidade. Mesmo assim o argumento da fraude é extremamente útil. Em primeiro lugar porque nos permite estabelecer uma regra clara a partir da qual poderemos avaliar reivindicações teóricas específicas dentro no interior do conjunto das concepções liberais. Se for o caso que o LP não consegue estabelecer uma distinção conceitual adequada entre autoridade política

⁴³ Ver Barry 1990; 1995 para uma reconstrução detalhada dessas reivindicações.

⁴⁴ Cf. com o *slogan* de MacIntyre: “os pontos de partida da teorização liberal nunca são neutros entre as concepções de bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais”. MacIntyre 1988 p. 345. A ideia da “fraude” é discutida em detalhes por Brian Barry (Barry 1990; 1995). Para diferentes formulações dessa objeção, ver Mulhal & Swift 2006.

centralizada e autoridades morais, então sua validade pode ser legitimamente questionada.

3. Variedades de liberalismo político

- “Liberalismo do Medo” (*modus vivendi*)

- “Liberalismo Ético” (princípio perfeccionista)

[...]

4. Liberalismo Igualitário

Tal como outras concepções liberais de justiça política, o liberalismo igualitário adota a estrutura normativa do LP. Ele sustenta uma interpretação específica do PLL, reconhece a verdade do PM e especifica condições de tolerância para sociedades pluralistas. Entretanto, pretendo argumentar que a formulação igualitária dessas teses é (i) moralmente preferível às formulações anteriores e (ii), quando bem interpretado, a teoria da legitimidade liberal é compatível com o ideal de justiça igualitária. O liberalismo igualitário parte de dois princípios normativos hierarquizados entre si⁴⁵:

Princípio de Legitimidade Política: Um poder (político) é legítimo se, e apenas se, toda pessoa possuir reivindicação igual e efetiva ao conjunto plenamente adequado de liberdades civis e direitos políticos socialmente disponíveis.

Princípio de Justiça Social: Desigualdades sociais e econômicas são justas se, e somente se, satisfizerem duas condições: (a) estiverem atreladas a cargos e posições sociais abertas a todos em condições equitativas de igualdade de oportunidade; e (b) ofereçam o maior benefício possível aos membros menos beneficiados pela cooperação social.

Enquanto o primeiro princípio diz respeito ao conjunto de direitos civis e políticos fundamentais de uma ordem política legítima, isto é, estabelecendo suas condições de legitimidade, o segundo princípio define o acesso à renda, riqueza e posições de

⁴⁵ Para as formulações mais recentes dos dois princípios de justiça, cf. JCE pp. 42-43, e LP pp. 5-6. As principais alterações na formulação dos dois princípios desde *Uma Teoria da Justiça* são discutidas em JCE seção 13.

autoridade e com isso determina os critérios de distribuição justa dos recursos socialmente valiosos. Se para o princípio de legitimidade a distribuição de direitos e liberdades e o acesso aos procedimentos decisórios são estritamente igualitários, o princípio igualitário de justiça social prescreve que o arranjo institucional global de uma sociedade seja desenhado de tal modo que a distribuição de bens socialmente valiosos, como renda e riqueza, favoreça maximamente as posições sociais menos beneficiadas pela cooperação. O uso da expressão “os menos beneficiados” aqui transmite uma ideia central da concepção de justiça rawlsiana: uma sociedade deve ser entendida como um sistema de cooperação entre iguais, e que, portanto, deve fazer parte de nossos juízos acerca da justiça a prestação de contas de arranjos sociais fundamentais *a cada um* dos membros desse esforço cooperativo – especialmente, da divisão desigual de riqueza e poder⁴⁶.

Trataremos apenas do primeiro princípio já nele que se encontram as teses do LP. Contudo, para o liberalismo igualitário, ambas as preocupações teóricas encontram seu fundamento na interpretação da igualdade fundamental entre membros de um mesmo esquema de cooperação social. Thomas Nagel formulou esse ponto com precisão ao identificar uma “extensão natural” dos argumentos liberais clássicos, ligados aos direitos individuais, ao problema das desigualdades sociais e políticas: “uma sociedade falha em tratar seus membros como iguais seja restringindo sua liberdade de expressão, seja permitindo que cresçam na pobreza”⁴⁷. Desconsiderar a importância dessa construção é, em alguma medida, desconsiderar a própria força desse argumento.

Precisamos dar razões para duas afirmações contidas no primeiro princípios. Se bem sucedido, poderei mostrar de que forma os fundamentos morais do igualitarismo levam ao LP. Mais especificamente, preciso mostrar porque *todas as pessoas* contidas em uma comunidade política devem ser portadoras de direitos iguais. Contudo, para que o LP seja coerente com uma concepção igualitária, preciso mostrar também que a legitimidade de direitos iguais *implica* a efetividade de seu funcionamento: uma teoria da legitimidade liberal que não assegure sua própria efetividade não é compatível com o mesmo critério da igualdade de direitos. Se o princípio de igual liberdade é justificável, então a efetividade da igual liberdade também é justificável. Por efetividade de direitos pretendo sustentar

⁴⁶ Ver TJ p. 4-5; JCE pp. 5-7 e LP pp. 5-6. As duas características da cooperação social rawlsiana são (i) vantagem individual em aderir à cooperação, e (ii) o fato de que não é possível mensurarmos aquilo que contribuimos para a promoção geral da riqueza social *antes* de nos beneficiarmos dela (ver, Scanlon 1989 pp. 204-205 para o esclarecimento dessas condições). Ao optar pelo termo “menos beneficiados” gostaria de deixar claro que remeto não apenas aos socialmente “destituídos”, mas aqueles que, em uma sociedade bem-ordenada partilham o mesmo estatuto moral a despeito de seus recursos socioeconômicos. Agradeço esse esclarecimento a Álvaro de Vita.

⁴⁷ Nagel 2003, p. 65; o termo “extensão natural” aparece na p. 64.

duas premissas: (i) é condição de legitimidade da autoridade que as necessidades básicas de seus cidadãos sejam atendidas (e. g. níveis adequados de saúde e educação e aquilo que Rawls denominou de “bases sociais do autorrespeito”⁴⁸) e (ii) um compromisso com a igual oportunidade nas principais instituições políticas e sociais. Uma maneira simplificada de dizer isso seria afirmar que uma autoridade política é legítima, *segundo os próprios padrões liberais*, caso comprometa-se em erradicar a pobreza absoluta e garanta a todos condições equitativas de competição pelas melhores posições sociais. Existem duas consequências fortemente igualitárias presentes contidas na legitimidade liberal.

Assumirei a formulação da justificação construtivista apresentada por Thomas Scanlon segundo a qual, uma ação é errada caso realizá-la nas circunstâncias em questão seria desaprovado por um sistema de regras ou princípios os quais ninguém poderia razoavelmente rejeitar enquanto um fundamento para acordos informados, não-coagidos e gerais⁴⁹. *Ações* são erradas caso não possam ser justificadas por princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar com base em um acordo informado, não-coagido, e de natureza geral. *Normas* ou *princípios* são rejeitáveis caso qualquer agente moral encontre motivos razoáveis para recusá-las. Com a FC temos, assim, um critério de rejeição de termos inaceitáveis, uma motivação moral para o acordo (justificar as próprias ações a partir de critérios públicos) e condições de validade do acordo (informado, não-coagido e geral).

Tal como o PLL, a FC é negativo. A FC enfatiza uma noção fraca de autonomia segundo a qual que devemos rejeitar exigências desmedidas sobre os outros. Não devemos impor arranjos, instituições, ou ainda impor deveres a partir de argumentos que os outros poderiam razoavelmente rejeitar⁵⁰. Isso é possível na FC na medida em que as partes possuem um poder de veto igual contra demandas não-razoáveis. Autores como Thomas Nagel, ou até mesmo o próprio Rawls, sugerem uma aproximação entre esse elemento moral e a fórmula kantiana segundo a qual “ninguém deve ser tratado como um meio, apenas como um fim”. Forçar alguém a aceitar um fim sob o argumento de que ele é intrinsecamente valioso - ainda que, do ponto de vista de quem é coagido, isso não possa

⁴⁸ Rawls

⁴⁹ Scanlon 2009 p. 132. Ver. Scanlon 1998 para uma exposição sistemática dessa versão de contratualismo. Nagel, Barry e de Vita cada um a seu modo tendem a endossar essa reformulação (cf. Nagel 1991, Barry 1989 e de Vita 2007).

⁵⁰ Nagel 1987 p. 221.

ser aceito - caracterizaria uma forma imoral do emprego da força⁵¹. A negatividade da formulação preservaria a ênfase nos princípios excessivamente onerosos para alguns, mas que poderiam vir a serem aceitos por indivíduos especialmente tolerantes, ou, o que é mais plausível, que estejam acostumados a suportá-los. Em segundo lugar, para que a construção possua valor normativo, precisamos assumir como premissa que agentes morais desejam justificar seus princípios de tal forma que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Dito isso, podemos concluir de que modo a ideia de um “acordo razoável” – ou mais rigorosamente, de critérios de não-rejeição razoável - constitui o núcleo normativo do igualitarismo liberal: uma regra é injusta caso possamos demonstrar que ela seria rejeitada por pessoas razoáveis⁵².

Notemos que *qualquer* teoria moral gostaria de fundamentar suas conclusões através do convencimento de pessoas “razoáveis” e isso parece fazer da FC um ideal normativo trivial. De que modo esse raciocínio moral justifica a reivindicação da igual cidadania presente no LP? Direitos individuais refletem a consideração de que existe algo valioso em preservarmos uma esfera de autodeterminação em nossas vidas, livres da demanda de justificação pública e, principalmente, de intervenção estatal – ainda que seja particularmente difícil determinarmos o escopo desta esfera privada. Não é razoável esperarmos que apenas alguns possuam essa liberdade. Temos como resultado que cada pessoa possui reivindicação igual ao conjunto plenamente adequado de liberdades civis e direitos políticos disponíveis a todos⁵³. A liberdade individual é moralmente valiosa não por conta de seu suposto valor intrínseco, ou pelo acréscimo de bem-estar produzido, mas porque *ninguém poderia razoavelmente rejeitar* um princípio de justiça que desconsiderasse a igualdade desse valor para todos. Poderíamos igualmente obter esse princípio por meio de contratos nos quais alguns são excluídos (“os membros do grupo X não são qualificados como agentes morais”), ou nos quais alguns possuem motivos diferentes do contratualismo para não-rejeição (“enquanto minoria moral prefiro segurança corporal a qualquer outro objetivo, logo aceito as condições impostas pelo contrato”) Entretanto, uma sociedade composta de pessoas livres e iguais, motivadas a justificarem umas às outras as regras de utilização do poder político, *não poderiam*

⁵¹ Nagel 1987 p. 221-223. Não devemos confundir, contudo, o que estou denominando contratualismo moral com uma doutrina estritamente kantiana. Ela satisfaria apenas uma condição, dentre muitas outras necessárias, para isso.

⁵² Isto é, pessoas que atendam as exigências motivacionais (ii) e circunstanciais (iii). Veremos adiante o conteúdo específico dessa motivação.

⁵³ LP p. 5-6.

rejeitar esse princípio. A liberdade individual não é um valor em si mesmo absoluto, mas rejeitá-la é algo que não pode ser moralmente aceito entre iguais.

Caso possamos aceitar a igualdade de direitos, ou “igual liberdade”, por meio de um raciocínio relacional, podemos igualmente estabelecer que as condições de possibilidade materiais desses direitos também podem ser sustentadas pela legitimidade liberal. O argumento aqui não difere daquele apresentado por Norman Daniels contra a distinção rawlsiana entre “liberdades básicas” e “valor desigual” dessas mesmas liberdades⁵⁴. Em primeiro lugar, o argumento moral da igual liberdade depende da suposição (não formulada na maioria das vezes) de que não podemos razoavelmente rejeitar que liberdade sem os meios adequados para exercê-la seja uma forma de injustiça. Isso porque acabamos de rejeitar restrições legais da igual liberdade - como a segregação legal de raça, gênero e etnia, por conta de sua arbitrariedade moral. Caso tenhamos boas evidências de que a desigualdade de acesso aos canais de representação política e a recursos sociais valiosos na prática segreguem os menos beneficiados pela cooperação social, mais uma vez estamos diante de um argumento por arbitrariedade. Tomemos um exemplo simples: os procedimentos legais, mesmo que imparciais em suas regras, dependem de recursos cognitivos e materiais básicos para funcionarem equitativamente. O recurso a direitos constitucionais faz pouco sentido em uma sociedade de iletrados ou na qual uma parcela da cidadania esteja abaixo da linha de pobreza absoluta. O mesmo poderia ser dito de praticamente todos os direitos básicos (representação, liberdade de expressão, proteção da pessoa, constituição legal da propriedade, etc.): faz parte das tarefas normais de uma autoridade legítima buscar a efetivação de direitos. Em segundo lugar, argumentar *contra* essa arbitrariedade parece implicar um argumento comprovadamente falso: a tese segundo a qual a constituição de estatutos legais faz parte das tarefas estatais, mas a regulação dos mercados não. Historicamente os Estados não apenas constituem a noção de propriedade, contratos válidos e usos de recursos coletivos, como nas sociedades contemporâneas atuam como instituições financeiras sem as quais o bem-estar social seria impossível. Ao assegurar as condições de efetividade de direitos, os Estados não interferem na produção da riqueza social, mas sim permitem que essa riqueza seja legitimamente produzida.

No entanto isso não basta para mostrarmos a coerência do liberalismo igualitário. Precisamos também mostrar de que modo ele atende aos critérios de imparcialidade, responsáveis pela manutenção de uma autoridade política legítima. Ou seja, precisamos

⁵⁴ Rawls apresentou originalmente seu ideal de razão pública em LP (conferência VI), reformulando-o no ensaio “A ideia de razão pública revisitada” (LP pp. 440-490).

mostrar porque o liberalismo igualitário não é uma “fraude” normativa. Por conta de suas teses morais reconhecidamente fortes, não estaríamos violando as condições da tolerância, na medida em que utilizamos os meios da coerção para promover uma moralidade igualitária? Precisamos examinar o princípio igualitário de tolerância ou, na teoria de Rawls, um ideal de “razão pública” (RP) ele fornece um critério normativo claro para a justificação do emprego da coerção em contextos de tolerância sem abdicar, contudo, do ideal de imparcialidade entre diferentes doutrinas morais abrangentes⁵⁵.

Partiremos da seguinte definição: *um argumento constitui razão necessária para o emprego da coerção pública caso (i) atenda às exigências da legitimidade e (ii) atenda às exigências da razão pública (RP)*. É importante notarmos que se trata de uma condição de possibilidade, e não de suficiência, para a efetivação de decisões coercitivas. Isso significa que mesmo que um argumento atenda a essas condições nada nos obriga a aceitá-lo ou a implementá-lo para além dos procedimentos decisórios adequados a uma democracia constitucional⁵⁶.

É parte constitutiva de um poder político legítimo justificar publicamente o uso da coerção. A RP é o meio de justificá-la contra aqueles que não poderiam aceitá-la. Nem todas as formas de argumentos são possíveis atenderem a esses critérios e nem todos os casos de coerção são equivalentes. Portanto, devemos identificar tanto a estrutura desse critério de admissibilidade como o conteúdo específico ao qual se aplica.

Razão Pública: quando a coerção tiver por objeto liberdades e direitos fundamentais (inclusive os fundamentos da justiça social e suas condições de efetividade) ela é legítima se, e somente se, (i) atender aos critérios de publicidade e generalidade presentes nos fóruns públicos e (ii) for admissível pelo critério de razoabilidade.

O critério de razoabilidade empregado na RP exige que possamos demandar, como a base legítima da obediência política entre cidadãos, a distinção entre justificar o uso da coerção por meio da verdade de uma crença, por um lado, e justificá-la por meio de sua legitimidade política, por outro. Nagel resumiu essa forma de justificar a neutralidade liberal nos seguintes termos:

⁵⁵ Rawls apresentou originalmente seu ideal de razão pública em LP (conferência VI), reformulando-o no ensaio “A ideia de razão pública revisitada” (LP pp. 440-490).

⁵⁶ Isso é o caso porque, dentre as exigências da legitimidade (i), encontramos restrições democráticas a utilização do poder que precisam ser respeitadas. Não se trata, de modo algum, de “contornar” à política real.

[o] liberalismo exige dos cidadãos que eles aceitem restrições em suas reivindicações do uso poder do Estado contra outros cidadãos que não aceitam suas convicções, ao invés disso o exercício legítimo do poder político deve ser justificado em bases mais restritas – bases essas que pertencem, em certo sentido, a um domínio público ou comum⁵⁷.

O que significa afirmar que temos o dever de não apelar “para a verdade toda” de nossas concepções morais abrangentes?⁵⁸ Precisamos determinar se isso é possível e, caso seja um argumento coerente, não fere o ideal de neutralidade moral de uma autoridade política liberal. Cidadãos de carne e osso poderiam estabelecer essa distinção sem serem obrigados a descaracterizar suas crenças ou concepções morais abrangentes?

Antes de tudo é preciso ter em mente que o critério de razoabilidade não é *a única* exigência da RP. Se a RP só se aplica ao uso da coerção em matéria constitucional, evocá-la como condição de possibilidade do poder fora desse escopo não acarreta consequências normativas. Digamos que eu exija que os argumentos oferecidos para a reforma do sistema tributário seja possível de ser aceita por todos os cidadãos razoáveis. Do meu ponto de vista, digamos, trabalho individual é a fonte moral da riqueza e ser taxado violaria minhas convicções pessoais. Dado que o “mero” processo democrático convencional, com todas as suas exigências constitucionais, não satisfaz a exigência de razoabilidade aos meus olhos – talvez por ter sido aprovada a partir de premissas estranhas ao valor do trabalho – eu teria o direito de reivindicar a justificação dessa medida via RP? A resposta obviamente é não. Não se trata de alterar os termos da legitimidade nem de substituir os processos decisórios de uma democracia. Argumentos que não façam parte dos fóruns políticos públicos igualmente falham em satisfazer esse critério. A questão seria diferente, entretanto, caso o objeto da decisão majoritária fosse um elemento constitucional como, por exemplo, a supressão definitiva do direito à apropriação privada do lucro. Tal medida não seria proibida pela RP. Exigiria apenas que os argumentos para sustentá-la fossem formulados de maneira apropriada. No caso, o critério de razoabilidade exige que para ser aceito como premissa no emprego da coerção pública, um argumento seja possível de ser aceito por qualquer cidadão razoável.

Para que a interpretação que estou defendendo faça sentido, precisamos fazer uma distinção entre o que estou chamando de “cidadão ou agente moral razoável” e aquilo que Rawls denominou “concepções morais abrangentes razoáveis”. Com isso ele quis denominar aquelas doutrinas morais que tenderiam a passar pelo teste da razoabilidade e, portanto, poderiam fazer parte do conjunto de doutrinas que constituiriam a cultura

⁵⁷ Nagel 1991 p. 158.

⁵⁸ Devo a distinção a Estlund 1998 pp.270.

política de uma democracia constitucional. Não pretendo utilizar o termo “concepção razoável” por conta das dificuldades insolúveis em determinar se e, principalmente, como, religiosos, ateus ou adeptos de concepções morais abrangentes devem conciliar *para si mesmos* as exigências da razoabilidade. Tal como entendo o problema, não cabe a uma concepção de justiça política mostrar de que modo os adeptos devam conciliar (ou não) as demandas da legitimidade com seus valores éticos fundamentais. Tomar esse caminho me parece ser um erro do ponto de vista do liberalismo político – erro esse que o próprio Rawls não está livre de incorrer⁵⁹. Ao contrário: a demanda de legitimidade do liberalismo igualitário exige apenas que agentes morais devam conciliar, de algum modo e em alguns casos específicos, a demandas políticas e morais. O máximo que a teoria pode fazer nesse sentido é indicar que isso é possível no mundo real, mostrando de que modo, por exemplo, um consenso histórico entre doutrinas religiosas e laicas puderam estabelecer regras de convívio e tolerância. Isso significa que, conceber o “consenso sobreposto” acerca de princípios constitucionais – como o próprio Rawls tende a interpretá-lo - enquanto argumento de justificação, e não apenas como uma condição de possibilidade da tolerância, não pode ser sustentado. O que uma sobreposição de doutrinas favoráveis às exigências da legitimidade nos oferece são apenas condições de possibilidade empírica para a realização dessa concepção, não um motivo ou o meio pelos quais chegamos aos termos da legitimidade. Assim sendo, o célebre exemplo fornecido por Rawls em LP sobre como é possível conciliar a Shari’a com prerrogativas liberais *do ponto de vista dos muçulmanos*, na interpretação que estou propondo, seria apenas isso: um exemplo de como *é possível* conciliar autoridade política e as prerrogativas da autoridade moral, não um motivo pelo qual os muçulmanos *deveriam* fazê-lo⁶⁰. Muitas são as formas possíveis de conciliação entre legitimidade e concepções de bem. Assumimos que isso já ocorreu e venha continuar a ocorrer. Mas encontra-se além da capacidade normativa de uma autoridade legítima determinar como isso deva ser feito. Adiante veremos de que forma essa interpretação nos ajuda a solucionar a crítica segundo a qual a RP não respeitaria a imparcialidade liberal. Em todo caso, quero apenas chamar a atenção para um elemento crucial do ideal de RP tal como o estou defendendo: são as pessoas quem satisfazem, ou não, o critério de reciprocidade, não as concepções de bem. Tal como Rawls esclareceu certa vez: “não devemos falar de equidade para com concepções de bem, mas sim de equidade para pessoas morais com a capacidade de adotar tais concepções”⁶¹.

⁵⁹ Ver, por exemplo, pp. 126-129.

⁶⁰ Sobre a interpretação da Shari’a, ver LP p. 461 n. 46.

⁶¹ FG p. 554.

Podemos concluir, pois que uma concepção de bem razoável só faz sentido como categoria derivada: razoáveis são as doutrinas abrangentes endossadas por cidadãos razoáveis. Por cidadão razoável devemos entender todo agente que satisfaça a MC, isto é, que esteja motivado a justificar suas decisões aos iguais. Outra forma de concebê-lo seria dizer que um agente moral razoável reconhece como válido o critério de reciprocidade kantiana e, portanto, deseja avaliar suas ações e dos outros por meio desse padrão. Tendo isso em mente, podemos entender o que Nagel quis dizer com a necessidade de uma distinção entre aquilo que um agente moral *acredita* (verdade da crença) e aquilo que ele pode *justificar* perante outros agentes igualmente razoáveis (justificação da crença). A primeira consequência dessa definição de razoabilidade é que nenhum cidadão razoável poderia propor algo que ele soubesse de antemão que seus concidadãos não pudessem aceitar. Isso ocorre, por exemplo, quando apelamos para o valor de verdades religiosas em argumentos políticos.

Ora, daquilo que apresentamos na primeira parte desta seção, se segue pessoas razoáveis podem concordar sobre as exigências da legitimidade e, portanto, argumentos que utilizem em suas premissas reivindicações morais de efetividade contam com tanta legitimidade quanto argumentos liberais clássicos de proteção dos direitos individuais. No liberalismo clássico, caso queiramos cercar, por exemplo, o direito individual a livre expressão sob o argumento de que ao fazê-lo os cidadãos ameaçam a legitimidade da ordem social (e.g. ideologias políticas antidemocráticas, manifestações de ódio, etc.), meu argumento deve passar, em primeiro lugar, pela cláusula da RP: trata-se de um caso no qual pretendo utilizar a coerção democrática contra direitos individuais alheios. Como vimos, nada nos diz a priori de o argumento deve ou não ser executado por meio da autoridade política. Não cumpri-los, contornando-os por meio da força, por exemplo, caracterizaria um ato de intolerância. O mesmo valeria para argumentos contrários à efetividade material dos direitos. Afinal, como estou insistindo, trata-se da condição de possibilidade dos direitos individuais e, como tal, não podem contornar as exigências da imparcialidade. Recusar peremptoriamente as condições materiais da igual cidadania caracterizaria, no limite, um caso de intolerância liberal.

Não apenas a igual efetividade da liberdade é legítima pelos critérios do LP, como sua omissão pode ser legitimamente rejeitada pela teoria liberal da legitimidade. É o exato contrário que encontra dificuldades em se sustentar.

[...]

ANSCOMBE; G. E. M. 1978 "On the source of authority of the State", in: *Ratio* vol. XX, n. 1, pp. 1-28.

BARRY; B. 1990 "How Not to Defend Liberal Institutions", in: *Journal of Political Science*, vol. 20, n.1, pp. 1 – 14.

_____. 1995 *Justice as Impartiality: a treatise on social justice vol. II*, Oxford: Clarendon Press.

BERLIN; I 1997(a) "The Pursuit of the Ideal", in: *The Proper Study of Mankind: an anthology of essays*, New York: Farrar, Straus and Giroux, pp. 1-16.

COHEN; G. 200 "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice", in: *Philosophy and Public Affairs* 26 (1) pp. 3-30.

DANIELS; N. 1989 *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*, New York: Basic Books.

ESTLUND; D. 1998 "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth", in: *Ethics*, vo. 108, n. 2, pp. 252-275.

FOUCAULT; M. [1984] 2002 "Le retour de la morale", in: *Dits et Ecrits t. 2: 1976-1984*, Paris: Gallimard, pp. 1515 -1526.

FLATHMAN; 2007 "Legitimacy", in: *A companion to Contemporary Political Philosophy*, GOODIN; R. & PETTIT; P. (ed.), Oxford: Blackwell, pp. 687-684.

HAMPTON; J. 1997 *Political Philosophy*, Colorado: Westview Press, Dimensions of Philosophy Series.

HOBBS; T. [1651] 1999 *Leviathan: or the Matter, Form and Power of Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, TUCK; R. (ed.), Cambridge: Cambridge Press.

HOLMES; S. 1995 *Passions and Constraint: on the theory of liberal democracy*, Chicago: Chicago Univ. Press.

HUME; D. 2001 *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: Ed. Unesp.

KANT; I. [1793] 1970 *Political Writings*, REISS; H. (ed.), New York: Cambridge Press.

- LOCKE; J. [1698] 1988 *Two Treatise of Government*, Cambridge: Cambridge Press.
- MACKIE; J. L. 1977 *Ethics: inventing right and wrong*, London: Penguin Books.
- MACYNTYRE; A. 1981 *After Virtue* (Third Edition), Notre Dame: Notre Dame Press.
- _____. 1988 *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame Press.
- MULHALL; S. & SWIFT; A. 2006 *Liberals and communitarians*, Oxford: Blackwell Press.
- NAGEL; T. 1987 "Moral Conflict and Political Legitimacy", in: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n. 3 pp. 215-240.
- _____. 1989 "Rawls on Justice", in: DANIELS; N. (ed.) *Reading Rawls: critical studies on Rawls' Theory of Justice*, New York: Basic Books.
- _____. 1991 *Equality and Partiality*, New York: Oxford Press.
- _____. 2003 "Rawls and Liberalism", in: FREEMAN; S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge Press, pp. 62-85.
- PITKIN; H. 1965 "Obligation and Consent – I" in: *The American Political Science Review*, vol. 59, n. 4, pp. 990-999.
- _____. 1966 "Obligation and Consent – II" in: *The American Political Science Review*, vol. 60, n. 1, pp. 39-52.
- RAZ; J. 1986 *The Morality of Freedom*, Oxford: Claredon Press.
- ROUSSEAU; J. [1762] *Du Contract Social* [obra em domínio público].
- RAWLS; J. 1971 *A Theory of Justice* [Original Edition], Cambridge Mass: .
- _____. 1974 "Reply to Alexander and Musgrave", in: *The Quartely Journal of Economics* 88 (4) pp. 633-655.
- _____. 1996 *Political Liberalism (expanded edition)*, New York: Columbia Press.
- SCANLON; T. 1989 "Rawls on Justice", in: DENIELS; N. (ed.) *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A Theory of Justice*, New York: Basic Books.

_____. 1992 "The aims and Authority of Moral Theory", in: *Oxford Journal of Legal Studies* vol. 12, n. 1, pp. 11-23.

_____. 1998 *What we own to each other*, Cambridge Mass.: Harvard Press.

_____. 2003 "Rawls on Justification", in: FREEMAN; S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 139-167.

_____. 2009(a) "Contractualism and Utilitarianism", in: *The Difficulty of Tolerance: essays on political philosophy*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 124-150.

_____. 2009(b) "The Difficulty of Tolerance", in: *The Difficulty of Tolerance: essays on political philosophy*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 187- 201.

SHELBY; T. 2007 "Justice, Deviance and The Dark Guetto", in: *Philosophy and Public Affairs* 35 (2) pp. 126-160.

SIMMONS; J. 1999 "Justification and Legitimacy", in: *Ethics* 109 (4) pp. 739-771.

TAYLOR; M. 1989 *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge: Cambridge Press.

VITA; A. de. 2007 *A Justiça Igualitária e seus Críticos*, São Paulo: Martins Fontes.

WALDRON; J. 2012 "Os Fundamentos Teóricos do Liberalismo", *Leviathan* n. 5, pp. 127-150.

WEBER [1919] 1994 "The Profession and Vocation of Politics", in: LASSMAN; P. and SPEIRS; R. (ed.) *Weber: Political Writings*, Cambridge: Cambridge Press, pp. 309-369.