

Razões públicas como razões práticas

Public Reasons as Practical Reasons

Tiaraju Molina Andreatza
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Resumo

Neste artigo analiso o modelo de razão pública de John Rawls. O artigo tem duas partes. A primeira analisa como podemos diferenciar razões públicas de outras razões. Proponho que um fato é uma razão pública se a explicação de por que ele conta como uma razão pode ser baseada exclusivamente em valores políticos. A segunda parte analisa quando a sentença “S tem uma razão pública para realizar ϕ ” é um enunciado verdadeiro sobre o que uma pessoa, S, tem razões para fazer. Defendo a interpretação de que S tem uma razão para fazer ϕ apenas se a realização de ϕ por S promover algum desejo que S teria em reflexão apropriada.

Palavras-chave

Razões Públicas. Razões Práticas. Condição de Aceitabilidade. Razoabilidade. Reflexão Apropriada. Valores Políticos.

Abstract

In this paper my aim is to examine the public reason account of John Rawls. The paper has two main sections. In the first part I analyze how we can distinguish public reasons from other reasons. I propose that a fact is a public reason if the explanation of why it count as reason can be exclusively based on political values. In the second part I examine when the sentence “S has a public reason to ϕ ” is a true utterance about a person’s, S, reasons. I propose that S has a public reason to ϕ only if S’s ϕ -ing would promote some desire that S would have in due reflection.

Key-words

Public Reasons. Practical Reasons. Acceptability Condition. Desire-based Reasons. Reasonableness. Due Reflection. Political Values.

1. Situando a questão

Teorias contratualistas em filosofia moral têm, como um de seus conceitos centrais, o de razões para ação. Scanlon, por exemplo, defendeu que um juízo de certo e errado não é nada mais do que um juízo sobre o que nós temos razão para fazer (SCANLON, 1998, p.3), e Rawls defendeu que a tarefa de cidadãos razoáveis é identificar, dado o fato do pluralismo razoável, quais razões eles devem oferecer uns aos outros quando questões fundamentais de justiça estão em jogo - e propôs que as razões apropriadas para cumprir esse papel são *razões públicas* (RAWLS, 1997, p.766/795). Devido a essa centralidade, não é surpreendente que Scanlon tenha reservado um capítulo inteiro de *What We Owe to Each Other* (1998) para esclarecer o que são razões, e, mais recentemente, todo um livro (*Being Realistic About Reasons*, 2014). Por outro lado, não se encontra a mesma diligência tanto nos escritos do próprio Rawls quanto na imensa literatura que os discutem. Rawls, de fato, reservou uma conferência do *Political Liberalism* e um ensaio posterior para apresentar a sua doutrina da razão pública, mas em nenhum momento explica em que sentido falar de razões públicas é falar de *razões*. Neste artigo, pretendo elaborar uma explicação que Rawls poderia ter oferecido, estivesse ele preocupado em oferecer uma. Essa explicação, defenderei, é congruente com a posição defendida no *Political Liberalism*.

Em um sentido usual, quando fazemos um enunciado normativo da forma “S tem uma razão para ϕ ”, em que S é uma pessoa qualquer e ϕ está para um verbo designando uma

ação, estamos identificando a existência de uma relação normativa tripartida entre um fato, um agente e uma ação¹. Por exemplo, o fato de que há praias e faz calor no Rio de Janeiro é uma razão para S, que gosta de vestir roupas leves e jogar futebol na praia, visitar o Rio de Janeiro. Razões, como visto nesse exemplo, são fatos que contam para certos agentes em favor de certas ações. Nós também podemos entender razões simplesmente como proposições ou considerações verdadeiras e permitir que não apenas fatos não-normativos possam funcionar como razões, mas também fatos normativos. Assim, que a honestidade é uma virtude pode ser, em princípio, uma razão para ser honesto. Se nós quisermos falar em razões públicas como razões para alguém fazer algo - qual outro sentido seria? - então assumirei que precisamos enquadrá-las nesse mesmo esquema relacional tripartido.

Teorias sobre a natureza de razões para agir oferecem critérios para identificar sob que condições enunciados do tipo “S tem uma razão para ϕ ” são verdadeiros ou apropriados. Uma maneira útil de abordar razões públicas como razões práticas é procurar identificar qual é a condição de verdade de enunciados em que razões públicas figuram como um de seus termos. Imagine que estejamos exigindo de uma pessoa, S, que ela se oponha à escravidão. Para justificar a demanda, dizemos que o fato de que a escravidão permite que umas pessoas possuam outras como sua propriedade é uma razão para se opor à escravidão². Esse fato, penso, seria um exemplo de razão *pública*. Rawls tem o seu próprio: o fato de que a separação entre Estado e igreja protege a religião do Estado e o Estado da religião é uma razão pública para separar Estado e igreja (RAWLS, 1997, 795). A questão que orientará este artigo é então esta: por que o fato de que a escravidão permite que umas pessoas possuam outras como sua propriedade é uma razão pública para S se opor a ela?

Essa é uma questão ambígua que permite pelo menos duas interpretações - e duas respostas diferentes. Rawls acredita que a sua teoria da justiça - ou qualquer teoria moral - fornece princípios ou padrões por meio dos quais é possível explicar por que certos fatos contam como razões em favor da justificação de certas demandas (RAWLS, 2005, 122). A ideia é que teorias morais oferecem princípios para selecionar, dentre todas as características factuais de ações e eventos, quais são relevantes para o juízo moral e por quê. Por exemplo, a teoria

1 - Scanlon defende que enunciados de razões estabelecem uma relação entre quatro termos: “This suggests that “is a reason for” is a four-place relation, $R(p, x, c, a)$, holding between a fact p , an agent x , a set of conditions c , and an action or attitude a . This is the relation that holds just in case p is a reason for a person x in situation c to do or hold a ” (SCANLON, 2014, p.31). A ideia de relação entre três termos, que uso como modelo, é defendida por Schroeder: “This relation is a three-place relation between the thing that is the reason, the agent for whom it is a reason, and the action-type that it is a reason to perform (SCHROEDER, 2007, p.17). Adoto o esquema do Schroeder e não o do Scanlon por conveniência, já que a introdução de um elemento a mais complicaria o quadro, sem necessariamente acrescentar à discussão mais restrita deste ensaio.

2 - Esse exemplo é de fato citado por Rawls, embora eu o tenha alterado para colocar em destaque que uma ação particular está sendo exigida: “To argue that slavery is unjust we appeal to the fact that it allows some persons to own others as their property” (RAWLS, 2005, p. 122).

da justiça de Rawls pode explicar que o que há de moralmente significativo no fato de que umas pessoas tenham outras como sua propriedade é a violação da liberdade e da igualdade de quem é escravizado. Um utilitarista, por sua vez, poderia explicar que o que é moralmente significativo nesse fato é que quando uma pessoa é propriedade de outra o seu bem-estar é reduzido. Esse é o primeiro sentido em que nós podemos abordar a questão acima.

O segundo sentido é muito diferente. Quando dizemos para S que o fato de que a escravidão permite que umas pessoas tenham outras como sua propriedade é uma razão para ele se opor a ela, nós atribuímos uma razão para ele e fazemos um enunciado sobre as suas razões. O problema, nesse segundo sentido, é saber por que esses fatos selecionados para contar como razões por uma teoria moral são razões práticas para S - ou porque eles figuram em um enunciado verdadeiro sobre as razões de S. O que precisa ser esclarecido no segundo sentido, e que não é posto em questão no primeiro, é o sentido em que enunciados de razão pública são enunciados de razões práticas. Essa questão é suscitada pela consideração de que uma sentença sobre as razões públicas de S não parece muito diferente de outros enunciados sobre razões que podemos fazer a respeito de S, como o enunciado de que ele tem uma razão para visitar o Rio de Janeiro. A explicação de por que o fato de que a escravidão permite que umas pessoas possuam outras como sua propriedade é uma razão pública para S se opor a ela tem de ser a mesma que oferecemos para explicar por que é verdadeiro que o fato de que há praias no Rio de Janeiro é uma razão para S visitar o Rio de Janeiro.

Com uma terminologia algo imprecisa, mas geralmente útil, poderíamos caracterizar o primeiro sentido da nossa questão como um sentido de primeira ordem - porque a resposta para ela consiste em especificar o que nós temos razões públicas para fazer - e o segundo sentido como um sentido de segunda ordem - porque a resposta para ela tem de mostrar por que razões públicas são razões. A estrutura deste artigo reflete esses dois sentidos. Assim, primeiro identificarei o critério contratualista que Rawls articula para estipular quais são as razões públicas que nós temos e como nós podemos diferenciar razões públicas de outras razões - denominarei esse critério de *condição de aceitabilidade*. Na seção seguinte sugerirei que é possível interpretar o seu contratualismo como comprometido com a tese de que razões públicas são razões práticas porque elas respondem aos desejos do agente para o qual elas são razões recomendando ações que promoveriam os desejos que o agente teria se ele fosse adequadamente reflexivo - denominarei essa posição como uma *teoria de razões baseada em desejos*.

2. O que conta como razões públicas

Parece plausível sumarizar a resposta de Rawls à questão de primeira ordem na seguinte condição de aceitabilidade, como a denominou:

Condição de aceitabilidade: um fato p é uma razão pública para fazer ϕ se a explicação de por que p conta como uma razão para fazer ϕ pode ser formulada exclusivamente com base em considerações que todas as pessoas razoáveis poderiam aceitar sem abrir mão de suas concepções de bem particulares.

Por exemplo, se a única explicação disponível de por que o fato de que a escravidão permite que umas pessoas tenham outras como sua propriedade é uma razão para se opor a ela for a de que a escravidão é contrária à lei de Deus, então esse fato não contaria como uma razão pública. Isso porque o que torna esse fato moralmente relevante de acordo com essa explicação - ser contrário à lei de Deus - não poderia ser aceito por todas as pessoas razoáveis como uma consideração verdadeira sem que elas precisassem abrir mão de suas concepções de bem particulares. Ela pode selecionar o que conta como razões, mas não o que conta como razões públicas. Considerações que dependem exclusivamente de doutrinas morais, filosóficas e religiosas não satisfazem a condição de aceitabilidade.

O conceito decisivo da condição de aceitabilidade é o de pessoa razoável. Rawls remete o conteúdo dos termos racional e razoável a um artigo de Sibley, “Rational versus Reasonable” (1953). Nesse artigo, Sibley distingue dois sentidos em que, ordinariamente, avaliamos a conduta de alguém. Nós dizemos de uma pessoa que ela é irracional quando ela não é intelectualmente virtuosa. Por exemplo, quando ela sacrifica um fim em nome de outro que ela sabe que é menos valoroso, quando ela seleciona meios irrealistas para atingir seus fins, quando ela deixa de colocar em prática as suas decisões, quando ela não se informa sobre os seus objetivos, quando ela adota meios ineficazes para atingir seus fins etc. Racional aqui denota um tipo de performance intelectual, e, e essa é a parte que Rawls salienta estar especialmente de acordo com Sibley, quando uma pessoa é racional nós não sabemos quais fins ela adotará, apenas que perseguirá os seus fins inteligentemente - não sabemos se ela é boa ou má, justa ou injusta (RAWLS, 2005, p. 49). Sibley esclarece que o razoável, por outro lado, envolve mais do que racionalidade ou inteligência práticas. Razoabilidade é um tipo de disposição moral ou desejo para agir justificadamente e para “raciocinar em comum” com o outro que nós podemos encontrar em uma pessoa razoável (SIBLEY, 1953, p. 557-560)

Uma pessoa razoável pode ser definida da seguinte forma:

Pessoa razoável: S é razoável somente se S tem (i) um desejo para realizar ações em favor das quais S sinceramente acredita que há razões e (ii) S aceita que a explicação de por que essas razões contam em favor das suas ações tem de poder ser aceita por outras pessoas similarmente motivadas sem que elas precisem abrir mão de suas concepções de bem particulares.

Como indicado por (i) e (ii), essa definição tem dois aspectos. Começo por (i). Para entendê-lo nós precisamos levar em conta as referências de Rawls ao princípio de motivação moral proposto por Scanlon em “Contractualism and utilitarianism” (1982). No artigo em questão Scanlon esboça a sua visão, que em *What We Owe to Each Other* ele acabaria por desenvolver mais pormenorizadamente, de que uma ação incorreta é uma ação cuja realização é proibida por um conjunto de princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar (SCANLON, 1998, p. 153). Note que qualquer ação pode ser alvo de uma objeção: se alguém me pede dinheiro com o objetivo de usá-lo para apostar na loteria e eu não dou, a minha ação poderia ser objetada por essa pessoa citando como razão que ela gosta de apostas, mas não quer arriscar perder o próprio dinheiro. Essa razão não é razoável, portanto a objeção não é razoável - isto é, não torna errado o meu ato de não dar o dinheiro. E ela não é razoável porque o seu gosto por apostas não é uma razão para que eu doe dinheiro para ela. O ponto central é que o critério de rejeição razoável está baseado em uma concepção do que conta como boas e más razões para se oferecer em favor da recusa de um ato. Agir justificadamente é, em uma primeira aproximação, realizar ações suportadas por razões (SCANLON, 1998, p. 197-198).

Para Scanlon uma pessoa razoável é alguém que tem o desejo de justificar as suas ações para os outros com base em razões que eles não poderiam razoavelmente rejeitar (SCANLON, 1982, p. 116), e, nas palavras de Rawls, é uma pessoa movida pelo desejo por um mundo social no qual ela pode cooperar com os outros com base em termos (razões) que todos podem aceitar (desde que os outros estejam similarmente motivados) (RAWLS, 2005, p. 50). Esse desejo ou disposição para realizar ações em favor das quais há razões é o primeiro aspecto da pessoa razoável - e algo que tanto Rawls quanto Scanlon aceitam.

O aspecto (ii), que é apenas sustentado por Rawls, é a aceitação e disposição em reconhecer as restrições que os limites do juízo (*burdens of judgment*) impõem no tipo de razões que são adequadas para se rejeitar razoavelmente uma demanda de justiça política.

Os limites do juízo são uma explicação da fonte do desacordo entre pessoas razoáveis: por exemplo, como muitos conceitos são vagos e de difícil interpretação em casos difíceis, é compreensível que pessoas razoáveis tenham opiniões divergentes em uma série de questões morais e não morais importantes³. Rawls afirma que uma pessoa razoável reconhece esses limites, o que significa que ela sabe que apesar de a sua visão de mundo particular seja verdadeira e as de outras pessoas razoáveis sejam falsas, as circunstâncias tornam plausível que outras pessoas razoáveis afirmem uma visão oposta à sua. Como resultado desse reconhecimento, uma pessoa razoável entende que superar esses limites através de argumentos (ou outros meios) é impraticável e indesejável, pois representaria um desrespeito à liberdade e à igualdade do outro. Por isso, pessoas razoáveis estão dispostas a comportar-se de acordo com razões que, de alguma forma, *respeitam* a concepção de bem de outra pessoa⁴. *S* respeita alguém, nesse sentido, se ele não insiste em oferecer em favor de suas demandas e suas ações apenas as razões tais como a sua doutrina abrangente as identifica, e, no lugar delas, ou em apoio a elas, fornece também razões que podem ser aceitas por outros sem que eles precisem abdicar de suas concepções de bem particulares - se elas são razoáveis (RAWLS, 2005, p. 61).

O aspecto (ii) dessa definição expressa que pessoas razoáveis são aquelas que aceitam a condição de aceitabilidade⁵. Esse aspecto demarca uma diferença drástica entre os modelos contratualistas de Rawls e Scanlon. Considere os momentos em que Scanlon analisa as implicações do contratualismo para a avaliação de ações que representam a destruição de belezas naturais como o Grand Canyon. A explicação de por que o fato de que o Grand Canyon seria destruído por alguma ação é uma razão para se opor a essa ação poderia ser a consideração de que destruir o Grand Canyon significaria privar as pessoas do tipo de atividade enriquecedora que faz com que a vida valha a pena ser vivida - no caso, experimentar belezas naturais. Penso que Scanlon autorizaria essa consideração como uma legítima explicação de por que certos fatos contam como razões⁶. Essa consideração, porém,

3 - Rawls elabora uma lista que contém seis fontes óbvias de erro, e revela que há espaço para muitas outras (RAWLS, 2005, p. 56-57).

4 - Para uma defesa dessa interpretação ver Quong (2011, p. 253).

5 - A principal motivação para a introdução de uma restrição a partir dos limites do juízo é garantir a efetividade de uma teoria da justiça. Se uma demanda de justiça fosse *contrária* a uma concepção de bem particular, os cidadãos abandonariam a demanda e manteriam a concepção de bem. Não é claro que muitos autores reconheceram esse ponto. Bird, por exemplo, interpreta Rawls como defendendo que se uma pessoa evangélica acreditar que os juízos morais implícitos na ideia de neutralidade política são falsos, o liberal responderá que isso não é uma razão para que eles sejam rejeitados por ela porque eles não estão sendo recomendados porque são verdadeiros, mas porque são razoáveis (BIRD, 1996, p. 69-70). Entretanto, o que Rawls defende é que uma concepção política de justiça “must be confirmed as true by the comprehensive doctrine” (RAWLS, 1997, p. 801). Uma concepção política é defendida como razoável, ao invés de verdadeira, porque ela sinaliza apenas o que pessoas razoáveis compartilham como verdadeiro sobre justiça - sem defender que o que pessoas razoáveis compartilham como verdadeiro é o que é verdadeiro sobre justiça.

6 - Para confirmação dessa leitura, considere o argumento de Scanlon em favor da prioridade dos valores de certo errado

depende de suposições sobre o que é uma vida que vale a pena ser vivida, suposições que para Rawls são abrangentes e por isso não poderiam ser aceitas por todas as pessoas razoáveis sem que elas precisassem abrir mão de suas concepções de bem particulares. Nesse caso, uma explicação harmoniosa com os limites do juízo poderia ser a de que o fato de que uma ação representaria uma ameaça ao Grand Canyon é uma razão para se opor a ela porque ela representa a violação de regulamentos ambientais que preservam patrimônios naturais. Essa consideração, que de alguma forma depende da autoridade de regras legítimas, é pública porque pode ser aceita por qualquer pessoa razoável, independentemente da sua concepção de bem.

Nós temos, assim, uma explicação de por que certos fatos contam como razões públicas. A ideia central é que razões públicas são fatos selecionados como relevantes em questões de justiça a partir de considerações *compartilhadas* entre pessoas razoáveis - isto é, razões que todas as partes podem aceitar a partir dos seus pontos de vista. A ideia de razões públicas como razões compartilhadas entre pessoas razoáveis não é aceita por todos os teóricos da razão pública. Gaus, por exemplo, acredita que não existem considerações que todas as pessoas razoáveis poderiam aceitar - pessoas razoáveis, ele entende, não compartilham valores políticos comuns e, se compartilham, interpretam diferentemente as consequências significativas desses valores para que o apelo a eles seja de alguma valia (GAUS, 2011, p. 283). Para que uma demanda seja justificada, é suficiente que cada indivíduo tenha as suas próprias razões individuais para aceitá-la, em que as razões que uma pessoa tem (conforme terminologia utilizada por Gaus) são as razões que ela acreditaria que tem após uma quantidade significativa de raciocínio (esse requerimento visa apenas corrigir aqueles erros de performance intelectual levantados por Sibley)⁷. Se, após uma quantidade satisfatória de raciocínio, você acredita que o mundo foi criado pelo monstro do espaguete e que o desejo do monstro do espaguete é o de que todos sejam livres e iguais, eu posso justificar uma demanda de tolerância para você oferecendo como razão o fato de que o monstro do espaguete deseja que todos sejam livres e iguais. Eu sei que o monstro do espaguete não existe, mas, e eis o cerne do liberalismo político para Gaus, eu tenho de reconhecer que o que conta como boas razões para você é diferente do que conta como boas razões para mim (GAUS, 2011, p. 283).

Rawls não é um cético quanto à existência de considerações compartilhadas que

sobre outros valores, como a amizade (SCANLON, 1998, p. 159-167), ou como ele concebe a relação entre o que ele denomina de *impersonal* e *personal reasons* (SCANLON, 1998, p. 219-220).

7 - Gaus entende que “to deny that others have reasonable evaluative standards, justified beliefs, and reasons that I do not share, and with which I disagree, deeply misconceives our real predicament as severely cognitively bounded reasoners” (GAUS, 2011, p. 292). Alguém poderia entender que a ideia de limites do juízo expressa essa convicção de que um indivíduo deve reconhecer que os outros têm razões que ele não compartilha. Mas não é esse o caso. O que a ideia dos limites do juízo implica é que eu devo reconhecer que os outros podem acreditar de boa fé que têm razões diferentes das minhas, não que se deve reconhecer que eles têm razões diferentes das minhas. Isso seria incoerente. Quando um ateu entende que o fato de que Deus criou os homens não é verdadeiro, ele acredita que *esse fato não é uma razão* para se opor à escravidão.

explicam por que certos fatos contam como razões⁸. Diferentemente de Gaus, ele acredita que, quando oferecemos um argumento para o outro, nós devemos oferecer, além de uma conclusão que o outro pode aceitar, também razões que ele, assim como nós, pode aceitar (RAWLS, 1997, p. 800). Há duas motivações para sustentar essa tese. A primeira é a de que *S* não realiza o seu desejo de razoabilidade se o outro aceita uma justificativa que *S* sabe que não é uma boa justificativa (SCANLON, 1982, p. 116). Se o seu amigo pede a sua ajuda para realizar uma mudança e você responde, mentindo, que está doente e por isso não pode ajudá-lo, mesmo que o seu amigo aceite a justificativa, você se sentirá mal porque sabe que foi uma má justificativa. A segunda segue do próprio conceito de justificação do qual Rawls parte, em que justificar é endereçar um argumento ao outro partindo de premissas aceitas em comum e premissas que sinceramente se espera que possam ser aceitas pelo outro na medida em que ele é racional e razoável (RAWLS, 1997, p. 786). Se eu sei que não existe monstro do espaguete, usar essa crença como uma razão é colocar como objetivo da minha relação com o outro alguma outra coisa - talvez persuasão? - que não a justificação.

A ideia de que uma pessoa razoável tem o desejo de justificar as suas ações para os outros com base em razões que eles não poderiam razoavelmente rejeitar é, para Rawls, apenas uma maneira de dizer que uma pessoa razoável está preocupada em se relacionar com os seus pares de acordo com valores morais e políticos que são também reconhecidos por eles, ou podem ser reconhecidos por eles (RAWLS, 1997, p. 766). Nós podemos considerar os valores políticos propostos por Rawls, bem como os seus princípios de justiça, como os elementos de considerações aptas a explicar por que certos fatos contam como razões públicas. Eles são aptos para esse papel porque apenas considerações baseadas em valores políticos satisfazem a condição de aceitabilidade. Assim, valores políticos são o conteúdo de considerações que explicam por que certos fatos contam como razões (no sentido de primeira-ordem). Como razões podem ser entendidas como proposições ou considerações verdadeiras, nós devemos também permitir que os próprios valores políticos sejam vistos como razões públicas em determinados contextos. Por exemplo, na medida em que razões públicas são elementos que figuram na justificação de demandas de justiça, parece apropriado oferecer como razão para se opor à escravidão a proposição de que todas as raças têm um igual direito à igualdade política.

8 - Essa é também a posição defendida por Nagel: "This means that it must be possible to present to others the basis of your own beliefs, so that once you have done so, they have what you have, and can arrive at a judgment on the same basis. That is not possible if part of the source of your conviction is personal faith or revelation" (NAGEL, 1987, p. 232). A ideia de razões compartilhadas é uma característica constitutiva de uma doutrina da razão pública também para Macedo: "It holds out the possibility, however, that people for whom disagreement about our highest ideals and the truth as a whole is a permanent condition, might nevertheless share a political community based on a reasonableness they can share" (MACEDO, 1997, p. 29). Dado como Rawls, Nagel e Macedo entendem a ideia de liberalismo político e razões públicas, a teoria de Gaus seria mais uma teoria cética quanto a existência dessas razões do que uma teoria alternativa.

3. Razões públicas como razões práticas

Gostaria, agora, de abordar o sentido de segunda-ordem que podemos ter em mente quando perguntamos por que é verdadeiro que o fato de que a escravidão permite que umas pessoas possuam outras como sua propriedade é uma razão para S se opor a ela. Parece-me que, para Rawls, razões públicas são razões práticas no sentido de que elas recomendam ações cuja realização promoveria algum desejo que o agente para o qual elas são razões teria sob certas condições de reflexão adequada. Rawls teria, assim, alguma versão de uma teoria de razões baseada em desejos.

Para ver por que Rawls aceitaria esse tipo de teoria nós temos que retornar mais uma vez para o artigo de 1982 de Scanlon, “Contractualism and utilitarianism”. No artigo em questão Scanlon defendeu, o que depois ele veio a rejeitar em seus escritos futuros sobre o assunto (SCANLON, 1998, p. 7-8), a tese de que a fonte da motivação moral é um desejo de justificar as ações para outros em termos que eles não poderiam razoavelmente rejeitar. Esse é o desejo, ele explica, que é acionado pelo reconhecimento de que uma ação é errada, e que explica por que a moralidade tem o tipo de importância e força motivacional que geralmente atribuímos a ela (SCANLON, 1982, p. 116). Um dos pontos principais do artigo de Scanlon é rejeitar que nós deveríamos preferir o utilitarismo porque ele identifica a correta fonte da motivação moral - no caso, fatos sobre o bem-estar individual. Essa explicação oferecida por Scanlon não passa de um conjunto de enunciados empíricos, não normativos, sobre o que move as pessoas a agir quando elas julgam que algo é correto ou incorreto. Mas, em sua leitura desse artigo, Rawls também acredita que ela é mais do que isso:

Scanlon's principle is more than a psychological principle of motivation (though it is that) since it concerns the fundamental question *why anyone should care about morality at all*. The principle *answers this* by saying that we have a basic desire to be able to justify our actions to others on grounds they could not reasonably reject—reasonably, that is, given the desire to find principles that others similarly motivated could not reasonably reject (RAWLS, 2005, p. 49n2. Grifos nossos).

Inequivocamente, o desejo de razoabilidade tem um papel normativo a cumprir aqui. Rawls diz que S deve se importar com ϕ *porque* ele tem um desejo de razoabilidade. É natural assumir que, ao decidir se deve se importar com ϕ , S deve levar em consideração se ele tem razões para se importar com ϕ - isto é, se há fatos que contam em favor da sua atitude de se

importar com ϕ . Isso significa que se S deve se importar com ϕ é *porque* S tem razões para se importar com ϕ . Se deve se importar com ϕ *porque* ele tem um desejo de razoabilidade, como Rawls está defendendo, então uma interpretação do que Rawls está dizendo é a de que o *desejo* de razoabilidade *explica* por que é verdadeiro que S tem uma razão para se importar com ϕ . Em outra passagem, Rawls fala que S deve considerar o que “responde” ao seu desejo de razoabilidade e o que esse desejo “requer”, o que, penso, também sugere essa interpretação (RAWLS, 2005, p. 85n33).

Acredito que essa é uma interpretação natural dessas passagens. Segundo essa interpretação, Rawls estaria defendendo a seguinte condição necessária para se dizer verdadeiramente de S que ele tem uma razão pública para realizar ϕ :

S tem uma razão pública para fazer ϕ somente se S tem um desejo de razoabilidade que seria promovido pela realização de ϕ por S .

Rawls defenderia essa condição porque ele estaria partindo da visão segundo a qual:

S tem uma razão para fazer ϕ apenas se a realização de ϕ por S promover algum desejo que S tem⁹.

De acordo com esse tipo de posição, o fato de que as pessoas tenham outras como sua propriedade é uma razão para S se opor à escravidão porque, se opondo à escravidão, S promoverá - ou responderá ao - o seu desejo de razoabilidade. Alguns fatos contam como razões públicas em favor de certas ações no sentido de que eles recomendam ações cuja realização promoveria algum desejo do agente para o qual eles são razões - é nesse sentido que o fato de que há praias no Rio de Janeiro conta em favor da ação visitar o Rio de Janeiro para alguém que gosta de praias.

Não acredito, porém, que essa teoria baseada em razões siga necessariamente das passagens indicadas. O que se segue, efetivamente, é que o desejo de razoabilidade é parte da explicação de por que S tem uma razão para se importar com ϕ , mas disso não segue que

⁹ - Essa definição de uma teoria de razões baseada em desejos é oferecida por Scanlon: “X has a reason to do A just in case doing A would promote the fulfillment of some desire that X has” (SCANLON, 2014, p. 3). Schroeder oferece a seguinte definição: “if r is a reason for x to do a , that is because there is some p such that x has a desire whose object is p , and the truth of r is part of what explains why x ’s doing a promotes p (SCHROEDER, 2007, p. 29).

a explicação de por que *S* tem uma razão para se importar com ϕ depende inteiramente do seu desejo se importar com ϕ . Por exemplo, teorias de razões baseadas em valores defendem que um fato é uma razão para *S* realizar ϕ somente se, ou porque, ϕ é uma ação que tem valor intrínseco, ou se a realização de ϕ por *S* promove algo que tem valor (PARFIT, 2011, p. 45). Filósofos que defendem esse tipo de posição, como Scanlon e Parfit, podem aceitar que *S* tem razão para visitar o Rio de Janeiro porque ele deseja vestir roupas leves e jogar futebol na praia e visitando o Rio de Janeiro ele promoveria esses desejos. Se *S* odiasse praia e futebol, então o fato de que há praias na cidade do Rio de Janeiro não seria uma razão para *S* visitá-la. Assim, o desejo de *S* é parte da explicação de por que *S* tem uma razão para visitar o Rio de Janeiro. Porém, esses filósofos podem argumentar, *S* tem razão para visitar o Rio de Janeiro não porque ele tem um desejo por praia e futebol, mas porque a ação de visitar o Rio de Janeiro é uma ação valiosa - por exemplo, porque uma vida em que *S* faz o que ele deseja fazer é uma vida de felicidade e realização pessoal¹⁰. Em outras palavras, não se segue da constatação de que certos fatos contam como razões para *S* porque ele tem certos desejos que fazem inteiramente parte da explicação de por que esses fatos são razões para *S*.

É devido a essa consideração que não é possível afirmar que as passagens acima indicadas sejam conclusivas em favor da interpretação que eu ofereço - também não são, evidentemente, conclusivas em favor de uma interpretação rival. Nós temos de nos perguntar, contudo, qual é a interpretação mais natural daquelas passagens. Eu responderia que é uma teoria de razões baseada em desejos.

Há, penso, uma fonte extra de evidências que pesa em favor da minha sugestão. Creio que é uma constatação trivial, identificada por uma série de pessoas que escreveram sobre o assunto¹¹ e pelo próprio Rawls, que o *Political Liberalism* não pretende oferecer argumentos para pessoas que não aceitam valores políticos e que não têm o desejo de razoabilidade¹². Nós já vimos, na seção anterior, que, para Rawls, a justificação é um argumento endereçado ao outro, que parte de premissas que ambas as partes *aceitam* como válidas. Rawls claramente entende que nós não devemos justificação para o irrazoável (RAWLS, 2005, p. 64n19), mas não é claro se ele também acredita que nós não podemos justificar demandas para o irrazoável.

10 - Essa observação é feita por Scanlon em favor de uma teoria de razões baseada em valores: "It is very plausible to say that what explains the difference between Ronnie's reasons and Bradley's is the fact that Ronnie enjoys dancing and Bradley does not. But this leaves open the question of why the fact that Ronnie enjoys dancing makes it the case that the fact that there will be dancing at the party gives him a reason to go" (SCANLON, 2014, p. 47).

11 - Friedman (2000, p. 28), Laden (2003, p. 381-384) e Quong (2011, p. 233) enfatizam essa constatação.

12 - Por exemplo, quando responde por que alguém deveria honrar os limites da razão pública, Rawls responde que não honrá-los representaria a violação do princípio liberal de legitimidade (RAWLS, 2005, p. 216-217). O princípio liberal de legitimidade determina que o poder político é apenas legítimo quando ele é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais todos os cidadãos podem razoavelmente endossar. Esse princípio é apenas uma maneira de expressar o razoável. Se a pergunta "por que honrar os limites da razão pública?" é feita por uma pessoa que rejeita o razoável, responder que a sua conduta seria ilegítima é enunciar algo que ela já sabe - é enunciar justamente o que ele está pondo em questão.

Como o irrazoável não aceitaria os valores políticos nos quais a justificação de uma demanda de justiça repousaria, parece que demandas de justiça não são justificáveis para ele. Se nós aceitarmos a plausível visão de que uma demanda é justificada para *S* somente se *S* tem razões para aquiescer à demanda, então dizer que uma demanda de justiça política não é justificável para *S* implica afirmar que *S* não tem uma razão pública para realizar a ação requerida por essa demanda. Uma teoria de razões baseada em desejos se ajusta com facilidade a esse resultado - de fato, ela explica por que razões públicas não são razões para pessoas irrazoáveis. Por outro lado, uma teoria baseada em valores conduz à conclusão de que pessoas irrazoáveis têm razões públicas para agir de acordo com demandas de justiça - já que ações requeridas por demandas de justiça promovem valores como reciprocidade e igualdade - e, por conseguinte, de que demandas de justiça são justificadas para pessoas irrazoáveis.

É possível que alguém queira manter a interpretação de que Rawls tenha uma teoria de razões baseada em desejos, mas sem aceitar a implicação de que pessoas que não têm o desejo de razoabilidade não têm razões públicas para agir de acordo com uma concepção política de justiça. Esse resultado poderia ser obtido, em princípio, com a seguinte qualificação para a formulação oferecida de uma teoria de razões baseada em desejos: o que *S* tem razão para fazer não é determinado pelos desejos que ele tem, como está sendo proposto, mas pelos desejos que ele teria se fosse apropriadamente reflexivo. Essa qualificação parece consistente com a importância que Rawls atribui para a ideia de reflexão apropriada (*due reflection*) no *Political Liberalism*¹³. Ela também parece resultar em uma teoria de razões baseada em desejos mais atrativa, pois intuitivamente parece que em alguns casos certos desejos do agente - pense em desejos cruéis ou em desejos extravagantes, como o desejo de contar até dez antes de falar uma palavra com a letra *p* - não fornecem razões para agir, e em outros casos o agente parece ter razões para fazer o que ele não deseja fazer. Alguém poderia utilizar essa versão qualificada de uma teoria de razões baseada em desejos para argumentar que razões públicas são razões para pessoas que não são razoáveis porque, embora elas atualmente não tenham um desejo de razoabilidade, elas *teriam* se fossem apropriadamente reflexivas.

A noção de reflexão apropriada sempre aparece no *Political Liberalism* como referência ao método do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*)¹⁴, de modo que ele parece um bom candidato para qualificar uma teoria de razões baseada em desejos. De acordo com a melhor interpretação do equilíbrio reflexivo, trata-se de um método que descreve como

¹³ - Rawls defende que nós temos uma teoria política aceitável somente quando os fatos que ela seleciona para contar como razões - como o fato de que a escravidão permite que umas pessoas tenham outras como sua propriedade - são coerentemente conectados por princípios aceitáveis para nós em reflexão apropriada (RAWLS, 2005, p. 28).

¹⁴ - Para uma interpretação do equilíbrio reflexivo como um modelo de racionalidade prática ver DePaul (1993, p. 101-121).

alguém deve proceder para decidir o que pensar e o que fazer em relação a um determinado assunto. Scanlon defende que é melhor compreendê-lo como descrevendo uma reflexão em três etapas (SCANLON, 2014, p.76-77). Em uma primeira etapa, *S* deve selecionar o que conta como suas convicções ou juízos ponderados (*considered*), que são basicamente juízos realizados em condições favoráveis ao julgamento (juízos realizados em momentos de estresse ou sob influência de coerção, por exemplo, não contam como ponderados). No segundo passo, *S* deve buscar por considerações gerais - como princípios - que os expliquem (Rawls sempre cita os juízos ponderados de repúdio à escravidão e de tolerância religiosa e estipula que esses juízos podem ser explicados com a ideia mais geral de que todos os cidadãos devem ser tratados como livres e iguais). É provável que *S* não encontre nenhum princípio que explique todos os seus juízos ponderados. Em um terceiro passo ele deverá decidir como responder à divergência entre os juízos ponderados e os princípios e ideias gerais: ele poderá revisar ou descartar alguns juízos, ou os princípios ou ambos, até obter um conjunto de juízos e um conjunto de princípios que estejam em “equilíbrio” ou em uma relação de ajuste mútuo. Presumivelmente, nós devemos também incluir os desejos de *S* como elementos que têm de estar em equilíbrio reflexivo com suas crenças e princípios.

A partir do equilíbrio reflexivo nós podemos oferecer a seguinte reformulação:

S tem uma razão para fazer ϕ se a realização de ϕ por *S* promover algum desejo que *S* teria como resultado do equilíbrio reflexivo¹⁵.

Uma característica notável do equilíbrio reflexivo é que um agente pode ser apropriadamente reflexivo independentemente do conteúdo das suas crenças ou do objeto dos seus desejos. Isso porque tudo o que o método exige é que as crenças e desejos de *S* estejam em uma certa relação adequada - basicamente uma relação de coerência. Em uma nomenclatura proposta por Parfit, parece apropriado caracterizar o equilíbrio reflexivo como oferecendo uma concepção procedimental de reflexão racional, e não uma concepção substantiva. A diferença entre as duas consiste no fato de que concepções procedimentais estipulam *como* alguém deve deliberar mas não inserem o reconhecimento de certas considerações morais e prudenciais como parte do que significa ser um agente

15 - Essa é uma definição possível para uma teoria baseada em desejos oferecida por Scanlon: “x has reason to do A if doing A would promote the fulfillment of a desire that X would have if X were fully aware of the relevant non-normative facts and thinking clearly” (SCANLON, 2014, p. 3). Parfit interpreta Rawls desta forma: “Rawls accepts a desire-based subjective theory, claiming that we ought rationally to try to achieve the aims that, after fully informed and procedurally rational deliberation, we would most want to achieve” (PARFIT, 2011, p. 347).

apropriadamente reflexivo - ou racional. Se *S* seguiu os passos do método corretamente, ele é procedimentalmente racional independentemente do que ele conclui como resultado da sua reflexão. Concepções substantivas de racionalidade - como, por exemplo, a defendida pelo próprio Parfit - são diferentes porque elas estipulam o reconhecimento de certos fins e crenças, e a aquisição de certos desejos, como parte do que significa ser um agente (substantivamente) racional (PARFIT, 2011, p. 62-63).

Não é claro como um ideal procedimental é capaz de garantir que pessoas irrazoáveis adquiririam, como resultado do equilíbrio reflexivo, o desejo de razoabilidade. O equilíbrio reflexivo de fato implica que as crenças e desejos com que *S* inicia o processo provavelmente serão diferentes das crenças e desejos com que ele termina, do que, naturalmente, se segue que muitas pessoas que não têm o desejo de razoabilidade poderiam vir a adquiri-lo como resultado da reflexão apropriada - e, conseqüentemente, sobre essas pessoas é verdadeiro que elas têm razões públicas para agir mesmo se, antes da reflexão, elas não tinham o desejo de razoabilidade. Apesar disso, parece que o resultado do método será sempre controlado pelos pontos de partida da reflexão. Isso explicaria por que o resultado do equilíbrio reflexivo não seria o mesmo para diferentes indivíduos¹⁶. Considere a discussão de Sibley, e a tese de que o razoável não pode ser deduzido do racional. Sibley acredita que quando uma pessoa é racional nós sabemos que ela perseguirá os seus fins inteligentemente, mas não sabemos se esses fins serão razoáveis. Rawls, especificamente, salienta que está de acordo com *essa* tese (RAWLS, 2005, p.49n1). O uso do equilíbrio reflexivo não garante que o resultado será necessariamente razoável, se os pontos de partida da reflexão também não o forem¹⁷. O que Rawls parece estar aceitando juntamente com Sibley é a tese de que o que é contrafactualmente verdadeiro a respeito de *S* (que desejos e crenças ele teria em reflexão apropriada) é dependente do que é factualmente verdadeiro a respeito de *S* (que crenças e desejos ele tem).

Gostaria de encerrar esta seção indicando uma tese que não estou atribuindo a Rawls, ao propor que ele tem uma teoria de razões baseada em desejos: a tese motivacional segundo a qual crenças - como a crença de que algo é requerido por uma concepção política de justiça - são insuficientes para explicar a motivação moral, que sempre requer, além de uma crença, um desejo. O desejo de razoabilidade, que é a fonte da motivação moral para Rawls, é por ele descrito como um *conception-dependent desire*: um desejo que tem como objeto um princípio - o princípio de realizar ações que outras pessoas podem aceitar como

16 - Essa é uma implicação do método enfatizada por Scanlon (2014, p. 79).

17 - Para uma defesa desta tese sobre o equilíbrio reflexivo, ver Kelly e McGrath (2010) e Daniels em seu último ensaio sobre o equilíbrio reflexivo (DANIELS, 1996, p. 167). Para a defesa da tese contrária de que uma concepção procedimental de racionalidade é capaz de gerar um desejo para agir razoável e moralmente independentemente dos pontos de partida da reflexão, ver os argumentos de Smith a partir do equilíbrio reflexivo (SMITH, 1994, p. 164-174).

justificadas - que o agente que tem o desejo concebe como parte de um certo ideal - o ideal de cidadania democrática (RAWLS, 2005, p. 84). Até onde posso ver, a visão de Rawls não é a de que o agente aceita o ideal de cidadania apenas se ele tem o desejo de razoabilidade, mas parece ser a de que ele tem esse desejo como resultado de formar a crença de que ele é requerido para que ele possa se ver como um agente moral. Rawls parece acreditar que esse reconhecimento é propiciado pela participação em uma cultura política pública na qual a virtude da cidadania é amplamente compartilhada (RAWLS, 2005, p. 85n33).

4. Considerações finais

Creio que uma teoria de razões baseada em desejos é uma interpretação possível, e natural, de algumas passagens centrais do *Political Liberalism*, além de se ajustar a outros aspectos da posição de Rawls, como a tese de que demandas de justiça política não são justificáveis para pessoas irrazoáveis. Porém, pelas razões discutidas, não acredito que essa seja a única interpretação possível. Dado tudo o que Rawls escreveu, ele pode muito bem estar defendendo uma teoria de razões baseada em valores.

O modelo de explicação oferecido ao longo deste ensaio buscou caracterizar razões públicas como fatos, como o fato de que a escravidão permite que umas pessoas tenham outras como sua propriedade, que contam em favor de certas ações relevantes para questões de justiça política para os agentes para os quais elas são razões. Na primeira parte, foi visto que os fatos que contam como razões públicas são fatos cuja explicação de por que eles contam como razões pode ser baseada exclusivamente em valores políticos - em outras palavras, cuja explicação satisfaz a condição de aceitabilidade. Na segunda parte, foi proposto que razões públicas são razões porque elas recomendam ações cuja realização promoveria algum desejo que o agente teria como resultado de uma reflexão apropriada. Note-se que essa explicação de por que certos fatos são razões públicas para *S* é uma que nós poderíamos oferecer para esclarecer outros enunciados normativos a respeito das razões de *S*, com isso sendo uma explicação bem sucedida do sentido em que razões públicas são razões práticas. Nós podemos dizer que o fato de que há praias no Rio de Janeiro é uma razão para *S* visitar o Rio de Janeiro porque *S* deseja usar roupas leves e jogar futebol na praia, e indo ao Rio de Janeiro ele promoveria esses desejos - do mesmo modo, o fato de que a escravidão permite que umas pessoas tenham outras como sua propriedade é uma razão para *S* se opor à escravidão porque *S* deseja ser razoável, e se opondo à escravidão ele promoveria esse desejo.

Referências

- BIRD, C. 1996. Mutual Respect and Neutral Justification. *Ethics*, v. 107, n.1, p. 62-96.
- DANIELS, N. 1996. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DEPAUL, M. 1993. *Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*. London: Routledge.
- FRIEDMAN, M. 2000. John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People. In: DAVION, V; WOLF, C (org.). *The Idea of Political Liberalism*. New York: Rwoman & Littlefield Publishers, p. 16-33.
- GAUS, G. 2011. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. New York: Cambridge University Press.
- KELLY, T; MCGRATH, S. 2010. Is Reflective Equilibrium Enough?. *Philosophical Perspectives*, v.24, p. 325-359.
- MACEDO, S. 1997. In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?. *The American Journal of Jurisprudence*, v. 42, n. 1, p. 1-29.
- NAGEL, T. 1987. Moral Conflict and Political Legitimacy. *Philosophy & Public Affairs*, v. 16, n. 3, p. 215-240.
- PARFIT, D. 2011. *On What Matters*. Volume One. Oxford: Oxford University Press.
- QUONG, J. 2011. *Liberalism without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, J. 2005. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press.
- _____. 1997. "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review*, v. 64, n.3, p. 765-807.
- SCANLON, T. 1982. Contractualism and utilitarianism. In: SEN, A; WILLIAMS, B (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, p.103-128.
- _____. 2014. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- SCHROEDER, M. 2007. *Slaves of the Passions*. New York: Oxford University Press.

SIBLEY, W. M. 1953. The Rational versus the Reasonable. *The Philosophical Review*, v. 62, n. 4, p. 554-560.

SMITH, M. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.