

[TRADUÇÃO]**RYAN MULDOON¹****EXPLORANDO TRADEOFFS² NA ACOMODAÇÃO DA DIVERSIDADE MORAL**Traduzido do original em inglês³ por**MARCOS FANTON⁴***(UFSM/Brasil)***JULIANO PIRES DA ROSA⁵***(UFSM/Brasil)***RESUMO**

Este artigo explora o espaço de possibilidades de justificação pública em comunidades moralmente diversas. A diversidade moral é muito mais significativa do que normalmente é reconhecida e, como resultado, precisamos pensar com mais cuidado sobre como nossas ferramentas usuais funcionam em tais contextos. Argumento que, devido a essa diversidade, a justificativa pública pode (e deve) ser divorciada de qualquer reivindicação de determinação. Em vez disso, devemos concentrar nossa atenção nos procedimentos – em particular, no que Rawls chamou de casos de pura justiça procedimental. Eu uso uma forma modificada do procedimento “eu corto, você escolhe” para demonstrar como a diversidade de perspectivas pode tornar o que parece ser um procedimento simples em algo bastante complexo na prática. Uso isso para reestruturar disputas entre abordagens liberais clássicas e liberais contemporâneas em questões de moralidade pública, argumentando que procedimentos classicamente liberais, como a confiança no princípio do dano, podem gerar resultados com aspectos contrários ao liberalismo quando usados em uma comunidade moralmente diversa. Uma abordagem aparentemente menos baseada em princípios, que simplesmente equilibra encargos, parece gerar resultados que parecem mais próximos ao que esperaríamos do liberalismo clássico. No entanto, como ambas as abordagens baseiam-se em procedimentos puros que podemos justificar sem referência a resultados, permanece indeterminado o que devemos escolher.

Palavras-chave: Diversidade; Procedimentalismo; Moralidade pública; Razão pública; Universalismo; Justificação.

ABSTRACT

This paper explores the space of possibilities for public justification in morally diverse communities. Moral diversity is far more consequential than is typically appreciated, and as a result, we need to think more carefully about how our standard tools function in such environments. I argue that because of this diversity, public justification can (and should) be divorced from any claim of

determinateness. Instead, we should focus our attention on procedures—in particular, what Rawls called cases of pure procedural justice. I use a modified form of the procedure “I cut, you choose” to demonstrate how perspectival diversity can make what looks like a simple procedure quite complex in practice. I use this to reframe disputes between classical liberal and contemporary liberal approaches to questions of public morality, arguing that classically liberal procedures, such as a reliance on the harm principle, can generate rather illiberal-looking outcomes when used in a morally diverse community. A seemingly less-principled approach, which simply balances burdens, appears to generate outcomes that look closer to what we would expect from classical liberalism. However, since both approaches are based on pure procedures that we can justify without reference to outcomes, it remains indeterminate which we ought to choose.

Keywords: Diversity; Proceduralism; Public morality; Public reason; Universalism; Justification.

Introdução

Os teóricos da razão pública rawlsiana geralmente pressupõem que há um resultado determinado para a razão pública, independentemente dos participantes. Ou seja, pessoas razoáveis, deliberando como cidadãos, irão ponderar consistentemente razões públicas da mesma maneira e chegarão a uma estrutura básica específica da sociedade. Essa determinação não é exclusiva da filosofia política rawlsiana, é claro: Hobbes, Rousseau, Gauthier e outros identificam um contrato social determinado como o resultado justificado e único⁶ de seu método preferido de justificação política. Para cada um desses filósofos, o processo de escolher um contrato social, como eles especificam, levará as partes do contrato (independentemente de quem elas são) à posição favorecida desse filósofo.

Por mais comum que seja essa suposição, ela deveria soar suspeita aos leitores. Por que seria possível abstrairmos os participantes no contrato social quando procuramos entender seu resultado? Afinal, a razão pública se apresenta como um processo dinâmico. Pressupõe-se que as partes da razão pública devem dar e receber razões e determinar quais conjuntos de instituições elas têm motivos para aceitar (ou não rejeitar, dependendo da teoria). Seria notável se toda deliberação realizada sobre justiça, utilizando razões públicas, convergisse para o mesmo conjunto de instituições liberais. Ou seja, se um procedimento pretende ser responsivo às opiniões dos participantes, descobrir que ele sempre gera o mesmo resultado sugeriria que o procedimento não é realmente responsivo a esses *inputs*. Da mesma forma, teorias do contrato social são entendidas como acordos feitos pelas partes (hipotéticas) do contrato. Rawls, por exemplo, argumentou que os agentes na posição original acabarão endossando os dois princípios de

justiça, que endossam um entendimento particular da estrutura básica da sociedade.

No entanto, como Muldoon et al. (2014) argumentaram, mesmo se pressupormos agentes idealmente situados, nada na estrutura do espesso véu-da-ignorância exige uma maneira particular de mensurar e comparar possíveis estruturas básicas da sociedade. Mesmo agentes que estão puramente motivados para encontrar a melhor estrutura básica para todos os cidadãos livres e iguais podem ter desacordos honestos sobre a melhor maneira de determinar o que “o melhor” significa. Basear-se nas capacidades de Sen daria um resultado diferente do que se basear nos bens primários rawlsianos, por exemplo. Mesmo se alguém se baseasse apenas em bens primários, as diferenças nas preferências de tempo gerarão discordâncias sobre quais estruturas básicas melhor alocam bens primários entre gerações. Há simplesmente muitas maneiras diferentes pelas quais as partes podem discordar honestamente sobre como caracterizar os aspectos relevantes da justiça e escolher como ponderar os elementos que eles identificaram. Quanto mais dessas opções forem especificadas antecipadamente para forçar um resultado determinado, mais restrito será o escopo normativo do procedimento.

Se reduzirmos ainda mais a abstração, encontraremos mais motivos para suspeitar das afirmações de determinação. Em Muldoon (2016), argumento que, se olharmos para as comunidades políticas reais, mesmo conceitos centrais, como “deliberar como um cidadão”, não são fixos nem em um único país. Em particular, há boas evidências empíricas e fortes razões teóricas para suspeitar que “deliberando como um cidadão” difere entre ambientes. A divisão urbano-rural é um exemplo particularmente saliente de onde as noções de cidadania divergem devido às características de cada contexto político-social. Dito de maneira simples, cidadãos urbanos enfrentam muito mais problemas de ação coletiva do que cidadãos rurais e, como tal, têm muito mais necessidade de um Estado para gerenciar esses problemas de ação coletiva. Em uma cidade, a alta densidade populacional cria problemas que precisam ser resolvidos que não estão presentes nos ambientes rurais, mas também cria oportunidades de ação coletiva que não são possíveis em ambientes menos densos. Da mesma forma, em ambientes rurais, frequentemente não há a densidade necessária para obter bens públicos com êxito. Esgotos são necessários em uma cidade. Sem eles, as pessoas morreriam de uma variedade de doenças coletivas. Eles são, no entanto, totalmente impraticáveis no campo. Não existe o mesmo risco de doença em um ambiente de baixa densidade e o custo de construir um esgoto onde as pessoas moram distantes umas das outras seria astronômico. Da mesma forma, armas podem ser uma necessidade

prática para agricultores e pecuaristas rurais, mas podem levar a externalidades negativas significativas em um ambiente urbano denso. Ambientes rurais apenas apresentam um conjunto diferente de problemas políticos do que ambientes urbanos e, por isso, devemos esperar que pessoas razoáveis adotem conjuntos diferentes de valores cívicos que estão mais sintonizados com os seus ambientes. Ambientes urbanos normalmente irão valorizar a tolerância e outras virtudes cívicas que ajudam os cidadãos a lidar com a navegação em um mar de estranhos, enquanto ambientes rurais irão favorecer a independência em um ambiente em que há menos razões para se preocupar com as externalidades de suas escolhas. Esses diferentes ambientes promovem uma compreensão diferente de cidadania e, ainda, o que significa deliberar como um cidadão irá variar entre ambientes, apenas porque circunstâncias diferentes exigem diferentes virtudes cívicas. Como diferentes valores políticos suscitam diferentes concepções de cidadãos, e todas essas são perfeitamente razoáveis nos contextos em que surgem, não podemos simplesmente estipular que uma delas é correto, pois isso deixaria de fora um debate substantivo sobre “deliberar como um cidadão”, que presumivelmente nos ajudaria. Assim, podemos ver que mesmo o “deliberar como um cidadão” é muito mais complexo do que parece, apesar de a literatura pressupor como uma postura comum que indivíduos podem adotar.

No primeiro caso, a determinação foi contestada pelo fato de que mesmo liberais razoáveis e bem-intencionados podem discordar sobre como medir (e assim classificar) possíveis arranjos da estrutura básica da sociedade. No segundo, a determinação foi desafiada pelo fato de que diferentes situações sociais e seus ambientes físicos associados geram diferentes noções de cidadania. Assim, mesmo aqueles que deliberam como cidadãos se verão discordando sobre como deve ser a estrutura básica.

Esses casos nos dão razões para acreditar que, apesar dos melhores esforços dos filósofos políticos e da estrutura de suas teorias de justificação política, mesmo em circunstâncias ideais, devemos suspeitar que a diversidade moral entrará em cena. Existem muitas maneiras legítimas e perfeitamente razoáveis de caracterizar nossas vidas políticas e os problemas que enfrentamos coletivamente. As pessoas podem ter desacordos honestos sobre quais abordagens são as que devemos adotar coletivamente. Ignorar essa diversidade pode ter a virtude de preservar uma imagem filosófica mais limpa, mas apenas às custas de fracassar na tarefa de justificação política. De fato, de muitas maneiras, isso não apenas falha nesse objetivo, como ignora o que torna a justificação política tão desafiadora em primeiro lugar: as sociedades têm uma grande diversidade moral e as concepções públicas de justificação política têm o objetivo de

justificar um conjunto de regras públicas sem especificar uma doutrina abrangente preferida para sustentá-las, de modo a garantir que todos tenham motivos para achar as regras legítimas. Se simplesmente especificássemos a caracterização “comum” do que é um cidadão, ou os problemas que enfrentamos, estaríamos inadvertidamente deixando de lado uma grande quantidade de disputas políticas substantivas.

Na medida em que essa diversidade é fundamental, e acredito que ela é, então a determinação se torna impossível. Não há um modelo de razão pública ou teoria do contrato social que possa, ao mesmo tempo, ser responsiva às razões dos cidadãos e sempre endossar o mesmo conjunto de regras públicas, independentemente da configuração de cidadania.

Colocado dessa maneira, a questão é óbvia: se os cidadãos têm uma diversidade de interesses, mesmo se esses são *qua cidadãos*, diferentes configurações de interesses resultarão em diferentes contratos na teoria do contrato social ou em uma mistura diferente de razões utilizadas na razão pública. Se o contrato realmente não mudar, dadas essas diferenças, então é improvável que o contrato realmente capte a natureza de suas preocupações políticas ou sirva para resolver o que eles consideram seus principais desafios de convívio em uma comunidade política. Esse problema só desaparece se abstrairmos ao ponto em que as noções de “cidadão” e “razão” se tornem quase sem conteúdo. A prática da abstração é obviamente necessária, mas muita abstração nessa área nos levou a abstrair o profundo desafio político. Portanto, resta-nos o desafio de pensar como podemos ter um conjunto de regras normativamente vinculativas, que seja realmente sensível à composição da sociedade na qual as regras se aplicam.

Não há uma solução única

Até agora, ofereci razões para acreditar que a determinação é impossível, mesmo em situações razoavelmente ideais. Argumentei que cidadãos que desejam deliberar como cidadãos, concentrando-se em preocupações públicas, e não em vantagens privadas, ainda podem ter discordâncias morais honestas. Embora esses problemas estruturais sejam bastante reais, eles podem gerar discordâncias morais subjacentes um tanto pacíficas. Não é apenas o fato de Alice e Bob discordarem dos méritos do uso de bens primários para avaliar diferentes princípios de justiça ou de diferentes arranjos institucionais que satisfazem esses princípios, mas Alice e Bob podem ter profundas divergências morais que as partes idealizadas não capturam. Por exemplo, Alice pode acreditar que o aborto não é diferente do infanticídio, enquanto Bob não acredita que um feto carrega o

status moral de uma pessoa e, como tal, considera o aborto totalmente admissível moralmente. Carol pode acreditar que o exercício de sua religião exija que ela cubra seu corpo e rosto em público, enquanto Dave acha que esses vestuários depreciam todas as mulheres. Nestes, e em muitos outros casos, encontramos discordâncias morais significativas que afetam a natureza de nossa moralidade pública. Essas também não são preocupações hipotéticas ou abstratas, mas, ao contrário, são áreas bastante ativas do debate público em vários países. Por exemplo, com o que se parece com ficção, recentemente, a polícia francesa exigiu que uma mulher que vestia trajes discretos na praia retirasse peças de roupas por causa de uma lei (agora anulada) que proibia *burkinis* - roupas de banho que mantêm padrões de recato para as mulheres muçulmanas. Isso foi justificado com o argumento de que os trajes não respeitavam os bons costumes e o secularismo francês. Os legisladores franceses viram tais trajes como um ataque religioso aos ideais franceses, após uma série de ataques terroristas de extremistas muçulmanos. A mulher viu os trajes como uma maneira de aproveitar um dia na praia com sua família.

Esses casos têm uma estrutura abstrata importante: cada um envolve crenças em torno do status moral de um comportamento individual, bem como uma perspectiva reguladora sobre a natureza desse comportamento. A perspectiva nos diz algo sobre quais são as características salientes da situação: em particular, qual é a ontologia relevante da situação. Essa perspectiva tornará salientes certos tipos de crenças morais e tornará outros supérfluos⁷. Podemos entender que essas crenças morais oferecem julgamentos sobre duas questões cruciais: primeiro, se o comportamento em si deve ser entendido como moralmente correto, permitido ou errado e, segundo, se esse comportamento deve se enquadrar no que consideramos como *moralidade pública* - um comportamento que devemos regular socialmente.

Por exemplo, há um desacordo moral sobre a fidelidade conjugal. Algumas pessoas podem ter a perspectiva de que o casamento é uma união permanente entre duas pessoas e essa permanência é o que a separa de outros laços sociais e proporciona ao casal um conjunto de direitos e privilégios recíprocos. Outros podem ver o casamento como uma continuidade de relações diádicas, incluindo amizade, parceria de negócios e sexo casual. Nesta perspectiva, o casamento carece de quaisquer recursos extras em comparação a outros arranjos diádicos. É provável, então, que essas perspectivas sejam diferentes da permissibilidade moral da infidelidade conjugal. Quase certamente, a perspectiva do casamento-como-algo-especial levará a um conjunto de crenças em torno da injustiça moral da violação da fidelidade conjugal. Podemos imaginar que a

perspectiva alternativa poderia apoiar tanto a crença de que a infidelidade é injusta, quanto a de que é injusto violar a confiança de um amigo ou parceiro de negócios ou, ainda, a crença de que a infidelidade não é nada demais. Mesmo que os detentores dessas duas perspectivas concordem com a injustiça moral da infidelidade conjugal, eles ainda podem discordar se ela deve ser formalmente regulamentada pela nossa moralidade pública. Poderíamos tornar a infidelidade conjugal um crime, por exemplo. Nos Estados Unidos, há desacordos se a infidelidade conjugal é moralmente errada, embora (suspeito) a maioria veja o comportamento como errado. No entanto, os Estados discordam que isso deve ser regulamentado pelo nosso sistema de moralidade pública. Cerca de 20 Estados tornaram o adultério um crime, embora, neste momento, essas leis não são aplicadas com frequência. Mesmo entre os Estados que criminalizaram o adultério, há uma enorme variação – Massachusetts tem uma pena de até 3 anos de prisão, enquanto Maryland impõe uma multa de US\$10. Provavelmente, a história puritana de Massachusetts pode ser responsável por essa penalidade criminal bastante grave. Esta é uma comunidade política que (no momento da aprovação da lei) tinha uma interpretação particular do papel do casamento na sociedade e de sua importância para a moralidade pública mais ampla. Outros Estados não viram esse problema da mesma forma.

É aqui que podemos ver o maior tormento da perda de determinação. A razão pública pode não nos oferecer orientações suficientemente claras sobre o que fazer à luz de desacordos morais significativos. É claro que uma comunidade política precisa compartilhar um único conjunto de regras (formais) que governam nosso comportamento público, mas há muitos conjuntos possíveis de regras que são compatíveis com a dinâmica da razão pública. Como argumentou Gaus (2010), a razão pública pode nos permitir encontrar um conjunto de opções válidas, mas não escolher entre elas. Nosso conjunto diverso de ranqueamentos possíveis dos membros do conjunto nos deixa sem uma resposta. Gaus baseia-se em outros mecanismos para selecionar entre as opções.

Uma vez que aceitamos que perdemos a determinação, nossa próxima tarefa é considerar o que faremos à luz desse fato. Há duas questões que precisamos enfrentar: primeiro, se essa falha de determinação é uma falha de normatividade. Ou seja, se, no nível abstrato, nossos métodos de justificação pública nos informarem que “isso depende”, poderemos pensar que falhamos em nossa tarefa de justificar a moralidade pública. Segundo, precisamos nos esforçar para compreender melhor o conjunto de opções que uma comunidade diversa possui e quais *tradeoffs*

podem estar envolvidos ao selecionar uma opção no conjunto de opções válidas.

Isso é uma falha da normatividade?

Uma possível resposta a essa falta de determinação na razão pública é alegar que, para algo como a razão pública ter qualquer peso normativo, devemos ter resultados determinados. Portanto, precisamos encontrar uma maneira de recuperar a determinação. Essa resposta sugere que um resultado indeterminado é uma falha de normatividade. Essa visão está errada, mas vale a pena fazer uma pausa para ver o porquê.

O apelo de um resultado determinado é óbvio – ele nos fornece um ponto de referência claro dos resultados na teoria ideal que podemos usar como ideal regulador em nosso mundo não-ideal. É uma forma direta de guiar ações e oferece um domínio de aplicação mais universal. Se tivermos uma teoria fixa do que os atores políticos devem fazer, então podemos simplesmente comparar esse ideal regulador com o que diferentes pessoas fazem de fato e determinar o grau de injustiça.

No entanto, pode ser mais útil pensar na razão pública não como um método que fornece uma resposta única ou define um estado ideal de coisas em particular, mas um sistema de justificativa procedimental. Os próprios procedimentos podem exibir propriedades normativas com as quais podemos nos importar, mesmo que elas possam ter uma variedade de resultados possíveis. O exemplo mais óbvio disso é utilizar a randomização como um mecanismo de escolha. Suponha que duas pessoas tenham reivindicações iguais sobre um bem escasso (por exemplo, o banco da frente do passageiro de um carro). Ambas as partes podem simplesmente concordar em permitir que o resultado de um lançamento de uma moeda honesta determine quem recebe o bem. Em qualquer entendimento razoável de uma randomização, o processo não é determinado (ou pelo menos sabidamente determinado), mas o processo em si pode ser normativamente justificado – é uma maneira perfeitamente boa de determinar a alocação, na qual partes iguais têm oportunidades iguais para obter o que elas querem. Da mesma forma, rifas e loterias são vistas como justas, porque o procedimento de randomização é justo, não porque eles produzem resultados particulares.

Rawls introduziu essa possibilidade em *Uma Teoria da Justiça*, onde jogar uma moeda (ou outros jogos de azar) é caracterizado como casos de justiça procedimental pura. Em casos de justiça procedimental pura, não há “um critério definido em separado e antes do procedimento que se deverá seguir” (1971, 85). Isto é, a equidade do lançamento da moeda não é

capturada por algum resultado particular que resulte do lançamento da moeda, mas é o próprio lançamento da moeda que faz o trabalho de justificação.

É importante observar que existem muitos procedimentos que podemos justificar normativamente que não dependem de randomização. Embora a randomização seja um exemplo clássico de justiça procedimental pura, ela não é o único tipo disponível. Por exemplo, “eu corto, você escolhe” é um procedimento normativamente justificado para alocar bens divisíveis. Rawls viu isso como um exemplo de justiça procedimental perfeita (impura), ao invés de justiça procedimental pura, pois há um resultado em que temos certeza que resultará do procedimento e temos razões independentes do procedimento para pensar que o resultado é desejável. Em particular, esse procedimento leva a dividir as coisas pela metade quando executado por agentes racionais e, por essa razão, devemos endossar procedimentos que resultem confiavelmente em tais resultados. Contudo, penso que é mais útil ver isso também como um caso de justiça procedimental pura. Nesse caso, desde que a primeira parte não saiba qual pedaço receberá, ela se esforçará para dividir o bem de tal modo que ela seja indiferente entre as opções. Diante de um bem como um bolo ou dinheiro, é quase certo que a primeira parte irá escolher por dividi-los pela metade. O segundo participante fica livre, então, para escolher como desejar. Isso leva a uma divisão estável – o primeiro participante, assumindo que ele seja racional, fará tudo o que puder para garantir que ele seja feliz com qualquer fatia. O segundo participante, então, pega aquilo que ele vê como a melhor opção (ou ele é indiferente e joga uma moeda). Ambas as partes saem com a sensação de que não poderiam ter se saído melhor, já que, em primeiro lugar, tinha que haver uma divisão. Esta é uma boa personificação da equidade e o primeiro participante reflete a escolha das partes ao deliberar na posição original: elas estão procurando ter certeza que vão pegar o maior pedaço que elas puderem, sem saber com qual pedaço eles acabarão. É essa última ideia que me parece uma razão para reclassificar isso como justiça procedimental pura: é um procedimento que traduz sua equidade ao resultado quando este é realizado. A configuração do procedimento é por si só justa. Se o primeiro participante escolher um pedaço assimétrico do bolo e o segundo participante pegar o pedaço maior, o procedimento permanecerá justo, mesmo que não tenha havido uma divisão igual. Por esse motivo, não precisamos fazer referência ao resultado quando justificamos o procedimento. Podemos simplesmente examinar o contexto de decisão que o procedimento estabelece.

Assim, esse procedimento pode ser justificado apenas observando a estrutura do processo, sem fazer referência ao resultado. A estrutura da

situação garante que o primeiro participante faz o melhor possível para agir de maneira justa. Com bens contínuos, pode ser o caso de que esse procedimento sempre irá gerar a opção de “dividir pela metade”. Mas há uma razão para o procedimento não ser chamado de “dividir pela metade”.

“Eu corto, você escolhe” se torna mais interessante (e, de maneira mais evidente, justiça procedimental pura) quando não temos um bem contínuo, como um bolo ou dinheiro. Se, em vez disso, pensarmos em uma cesta com produtos diferentes (particularmente, uma cesta de bens não-divisíveis), agora não podemos simplesmente dividir a cesta pela metade. O primeiro participante tentará, por sua própria determinação, dividir a cesta de maneira que ela fique indiferente entre duas cestas menores. Mas, agora é provável que o segundo participante tenha uma opção preferida, simplesmente porque ele provavelmente possui um conjunto de preferências diferente do primeiro. Por exemplo, se tivéssemos uma cesta contendo um abacate, uma banana, uma cenoura e uma tâmara, talvez eu ache que os abacates e as bananas sejam os melhores do grupo, então os separo, para não fazer uma cesta desigual, e coloco o abacate com a tâmara e a banana com a cenoura. Se você é alérgico a tâmaras e adora abacates e bananas, ficará surpreso com o ótimo negócio que você terá ao escolhê-los, mesmo se eu for indiferente às opções. Se você tivesse feito as cestas, você teria as organizado de maneira diferente para evitar ser injusto. Portanto, nesse cenário, enquanto o *processo* permanecer justificado exatamente da mesma maneira que antes, *quem divide* fará a diferença, pois as pessoas têm diferentes padrões de avaliação. Deste modo, temos agora um processo que é normativamente justificado, mas, em um contexto de maior diversidade, devemos esperar que instâncias diferentes do processo levem a resultados diferentes. Tudo o que fizemos foi reduzir o nível de idealização – afinal, poucos bens são perfeitamente divisíveis e as pessoas valorizam as coisas de maneira diferente. Portanto, vemos que, no mínimo, procedimentos puros podem ser objeto de justificação normativa, mesmo que esses procedimentos não gerem resultados determinados independentemente dos participantes que seguem os procedimentos. Isso segue os rastros da teoria da justiça procedimental de Rawls, enquanto amplia o espaço para a justiça procedimental pura. Os resultados são justificados, porque o próprio processo é justificado. Isso permanece verdadeiro mesmo que possamos ter uma gama muito ampla de resultados, pois o “eu corto, você escolhe” é possível de ser aplicado com bens não-divisíveis e diversos padrões de avaliação.

Dessa maneira, podemos ver que a indeterminação do resultado de um procedimento puro não afeta o status normativo do resultado. O procedimento, em si mesmo, pode fazer o trabalho justificativo e, portanto,

não é necessário que o procedimento seja determinado através de instâncias. Ou seja, há um grande espaço para a justiça procedimental pura e procedimentos puros não precisam ser justificados com referência a resultados específicos do procedimento.

Pensando sobre *tradeoffs*

Até agora, vimos que mesmo agentes idealizados podem ter uma diversidade de padrões de avaliação, e até a noção de cidadania é sensível ao contexto. Isso leva a uma falha de determinação. Vimos ainda que esse fracasso de determinação não é um desafio à normatividade das diversas teorias de moralidade pública que podem ser geradas em diferentes situações, pois podemos justificar as regras com base no procedimento que as gerou.

Agora, quero explorar um dos principais *tradeoffs* que sociedades com diversidade devem enfrentar na determinação da moralidade pública. Como foi discutido brevemente antes, um dos principais desafios da diversidade moral é que as pessoas podem discordar sobre o que parecem ser questões morais centrais. Essas não são apenas divergências sobre preferências ou crenças, mas que resultam em desacordos de perspectivas. Em Muldoon (2016), argumento que as perspectivas moldam nossa compreensão de quais problemas políticos enfrentamos, que, por sua vez, podem moldar o que vemos como possíveis soluções. Então, quando discordamos de nossos adversários políticos, não é meramente uma discordância entre perfis de preferências conflitantes, mas é, em primeiro lugar, uma discordância sobre *como o mundo é*. Tenho defendido que devemos levar essas perspectivas em consideração ao desenvolvermos um contrato social. Uma área que deixei relativamente pouco desenvolvida é a da investigação sobre quais tipos de contratos sociais se pode esperar encontrar após o processo que descrevo. Em certa medida, isso ocorre porque depende consideravelmente da psicologia política dos agentes que são partes do contrato. Em particular, há um dilema central enfrentado pelas partes de uma comunidade moralmente diversa: eles têm um desejo maior de garantir proteções que lhes permitam viver o que consideram uma vida valiosa ou de evitar o que consideram modos de vida inaceitáveis. Colocado de forma mais simples, eles são motivados pelo interesse próprio ou pelo desprezo?

Gaus (1997) tentou reabilitar o Scrooge⁸ com o argumento de que este escolheu o lado correto desse debate. Scrooge escolheu o interesse próprio e pensou que os outros deveriam ser deixados a realizar suas próprias escolhas. Como Gaus aponta, entretanto, essa não é uma escolha fácil: "ela requer a disciplina de reconhecer que alguém viverá termos

públicos iguais com estranhos de quem não gosta (na verdade, pode até detestar) e que esse alguém se recusará a cooptá-los em seus projetos...” (Gaus, 1997, 28).

Gauthier incorporou nessa suposição seu princípio de “não-tuismo⁹” [*non-tuism*]. Harsanyi também restringiu as preferências dessa maneira. Como Gaus aponta, muitos outros filósofos políticos se posicionam do outro lado deste debate – muitas posições políticas assumem que eu tenho licença para impedir que as pessoas se engajem em um comportamento (que eu considero ser) moralmente repugnante. Adversários da pornografia como MacKinnon, Langton e Dworkin fizeram isso com base na justificativa de que a pornografia causa dano à posição social das mulheres e enfraquece suas habilidades de serem participantes plenas da vida cívica. É importante ressaltar que isso não é verdade apenas para as participantes do material pornográfico, mas para *todas as mulheres*. Se apenas integrantes da indústria pornográfica fossem prejudicadas por essa questão, seria relativamente fácil de lidar: poderíamos redobrar nossos esforços para garantir que participantes dessa indústria não sejam coagidas, mas sejam compensadas adequadamente, assim como poderíamos compensar trabalhadores de outras indústrias por sofrerem danos. Do mesmo modo, se consumidores de pornografia forem prejudicados, poderíamos imaginar que possa haver algum conjunto razoável de restrições ao consumo que, pelo menos, atenuasse esses problemas. Contudo, se seus argumentos estiverem certos, terceiros são prejudicados pela existência (e prevalência) da pornografia, o que seria verdade mesmo se participantes e consumidores não fossem coagidos e todos pudessem consentir na produção e consumo do produto. Isso, portanto, tem uma semelhança estrutural com a resposta francesa aos *burkinis* e outros revestimentos públicos de mulheres muçulmanas. Escolhas consensuais entre um grupo de mulheres na sociedade prejudicam outras mulheres (não participantes) e prejudicam a moralidade pública.

Para reconstruir esse debate em termos ligeiramente diferentes, acho que podemos entender isso não entre tolerância liberal contra uma insistência iliberal em restringir as crenças e o discurso das pessoas, mas, ao invés disso, como um desacordo de perspectivas sobre a natureza dos danos. Os defensores das restrições à pornografia, por esses motivos, compartilham uma perspectiva que muitos outros liberais não reconhecem completamente. Onde os liberais veem o discurso, Dworkin e Mackinnon veem uma ação (Langton vê um ato de fala). Assim, onde os liberais veem um princípio da liberdade de expressão em jogo, as oponentes feministas da pornografia veem uma ação prejudicial, as quais temos licença para

restringir da mesma maneira que podemos restringir a violência comum. Até Scrooge reconhece o princípio do dano.

É isso que torna o assunto tão complexo. A aplicação do princípio do dano é dependente-de-perspectiva [*perspective-dependent*]. As oponentes feministas da pornografia não estão tentando argumentar que o discurso deveria ser protegido pelo princípio do dano. Elas simplesmente discordam que a pornografia seja apropriadamente entendida como discurso.

Portanto, o cerne da nossa discussão se torna não se devemos viver e deixar viver, mas como identificamos o que isso significa. Chung e Kogelmann (2018) argumentaram que podemos resolver algumas dessas disputas por meio de direitos jurisdicionais. Se pudermos restringir a diversidade de perspectivas de maneira a identificar o domínio de um direito jurisdicional, podemos usar a teoria da escolha social para identificar uma alocação de direitos jurisdicionais com os quais as pessoas possam concordar, mesmo que não compartilhem perspectivas mais amplas. Contudo, se tivermos uma condição de "diversidade total", na qual não reconhecemos quem tem direitos jurisdicionais, a existência de um resultado é impossível. Chung e Kogelmann mostram muito bem como as instituições liberais podem se adaptar diante do desafio da diversidade de perspectivas. Mas, desejo avançar um pouco mais no *tradeoff* básico discutido anteriormente.

Se seguirmos a ideia de que até mesmo Scrooge respeitará o princípio do dano, já vimos que isso complica imediatamente o significado de "viver e deixar viver". Isso simplesmente ignora o fato de que diferentes perspectivas conseguem identificar diferentes tipos de danos e podem procurar regular esses danos.

No entanto, ainda enfrentamos um desafio básico de como regulamos os danos em nosso sistema de moralidade pública. Optamos por restringi-los ou equilibrá-los? Isso é algo que frequentemente fica de fora da discussão, em parte, porque geralmente focamos em um dano de cada vez. Porém, é seguro dizer que, em uma população adequadamente diversificada, temos o potencial de sermos inundados por danos (dependentes-de-perspectiva). Simplificando um pouco as coisas, podemos ver duas opções à nossa frente: a primeira é simplesmente uma estratégia de minimização de danos. Onde quer que haja prejuízos, procuramos eliminá-los ou, pelo menos, regular os comportamentos que geram os danos. A segunda é equilibrar os danos – isto é, garantir que distribuamos os encargos entre a população e asseguramos que as pessoas percebam mais benefícios do que encargos, dada a alocação dos danos.

Para ilustrar melhor o ponto, voltemos ao "eu corto, você escolhe". Entretanto, agora vamos adicionar a possibilidade de que a cesta de bens a

ser dividida possa conter itens que alguns consideram prejudiciais. Por exemplo, em vez de conter apenas abacates, bananas, cenouras e tâmaras, também adicionamos amendoins à cesta. Se um de nós tiver uma alergia leve ao amendoim, poderíamos considerá-lo inaceitável para estar na cesta, pois ele pode contaminar os outros bens. Isso é diferente de alguém que simplesmente não gosta de amendoim. Poderíamos almejar para uma divisão que não nos dá amendoim, mas mais de alguma outra coisa. Esse é o tipo de caso que Gaus imagina em sua defesa de Scrooge: que podemos regular danos simplesmente não forçando as pessoas a participar de coisas com as quais não concordam. Mas a condição alérgica sugere que os danos surgem na forma de uma externalidade negativa que atinge a todos, sejam eles participantes ou não do comportamento prejudicial. Uma vez que existem muitas coisas que podemos considerar como um dano dessa natureza – até agora, vimos exemplos de mulheres sendo descobertas demais e também de mulheres muito cobertas como fontes de danos universais –, poderíamos ter diferentes regras possíveis sobre como distribuimos essas coisas. Uma opção é que os participantes vetem qualquer coisa que for prejudicial de estar na cesta de coisas que dividimos. A outra é que a distribuição de danos precisa ser equilibrada com a distribuição de benefícios que as pessoas obtêm de sua parte na cesta.

Cada uma dessas opções segue um princípio diferente, mas o que eu acho notável é que esses princípios não são mapeados de maneira limpa como ideologias políticas comuns. No primeiro caso, vemos algo que parece ser, inicialmente, de natureza classicamente liberal: o papel do Estado é o de meramente impedir danos a terceiros, e as pessoas, por outro lado, são deixadas por conta própria. Porém, dadas as novas fontes de danos gerados pelas diferentes perspectivas, o resultado pode se parecer muito mais com aquele contra o qual Gaus (1997) argumentou. Isso é, uma aplicação direta do princípio do dano em um mundo de muitas perspectivas e, portanto, de muitos novos danos dependentes-de-perspectiva, resultará, potencialmente, em muitas restrições à escolha individual. No segundo caso, onde procuramos equilibrar danos, perdemos uma teoria baseada mais em princípios, o que um liberal clássico pode achar desejável, mas terminamos com um resultado que parece mais atraente para um liberal clássico, no sentido de que temos muito mais tolerância generalizada do que comportamentos (potencialmente) questionáveis. No entanto, há uma ressalva de que, neste segundo caso, obtemos algumas proteções minoritárias que Scrooge pode não ter endossado. Isto é, equilibrar os danos pode contribuir para evitar encargos indevidos, como aqueles descritos pelas feministas anti-pornografia. Se o dano da pornografia vem, em parte, do fato das mulheres serem mais geralmente sobrecarregadas

na sociedade, então uma forma de equilibrar danos seria impedir que isso acontecesse de alguma maneira. Isso resulta do fato de que, no caso da pornografia, especialmente na teoria de Langton, a pornografia, em parte, assume seu poder de silenciamento oriundo das estruturas patriarcais de fundo, que já servem para oprimir mais as mulheres do que os homens. Se equilibrássemos benefícios e prejuízos em geral, essa desigualdade seria mitigada.

A tolerância liberal, incorporada por Scrooge, é mais difícil de entender em um contexto moralmente diverso, precisamente porque a identificação de danos é um aspecto central da diversidade moral. A abordagem tolerante, que podemos supor que funcione somente para evitar danos, pode vir a mapear uma paisagem repleta de danos à medida que perspectivas mais diversas predominarem na população. É aqui que podemos ver com mais clareza que mesmo nossas ferramentas para lidar com a diversidade – sejam essas ferramentas a razão pública ou até mesmo a simples tolerância de viver-e-deixar-viver – têm fortes pressupostos de fundo de homogeneidade moral. Essas ferramentas contam com o nosso compartilhamento de uma compreensão de quais são os contornos da paisagem moral/política que estão em vista, mas é exatamente isso que não temos quando aumentamos a diversidade. Como resultado, quando tentamos implantar essas ferramentas em circunstâncias tão diversas, o que consideramos uma abordagem liberal, ou até mesmo uma abordagem *laissez-faire*, pode acabar sendo tão restritiva que pode possuir aspectos contrários ao liberalismo sob qualquer perspectiva devido ao potencial de proliferação de danos.

Dito isto, essa permanece uma opção publicamente justificável: uma sociedade pode decidir que a minimização de danos é o princípio correto para orientar a moralidade pública. Pode ser que as pessoas sintam que ser prejudicadas pelos outros seja muito pior do que os benefícios de ter a liberdade de prejudicar inadvertidamente outras pessoas. Assim, todos poderiam aceitar as restrições colocadas pelos planos de vida aceitáveis para se protegerem dos danos decorrentes do ambiente moral diverso em que se encontram. Em termos menos generosos, podemos ver isso como pelo menos tendo um fim muito semelhante com a opção rancorosa que consideramos no início desta seção. Esse tipo de estratégia acaba colocando um prêmio mais alto em impedir que outras pessoas façam coisas com as quais você não concorda do que em possibilitar que você faça o que mais valoriza. O mais chama a atenção sobre isso é que geramos esse resultado rancoroso enquanto aparentamos confiar na lição de Gaus sobre Scrooge. Apesar de usar as ferramentas do liberal clássico, acabamos com algo muito mais restritivo do que qualquer coisa que um liberal clássico aprovaria.

Se uma sociedade estivesse interessada em um sistema de moralidade pública que mais se parecesse com o resultado liberal clássico, ou pelo menos com um que priorizasse a capacidade de cada pessoa de executar seu próprio plano de vida do que restringir outros planos de vida, nós poderíamos confiar em uma abordagem mais pragmática. Uma vez que a ferramenta típica do princípio de dano não consegue funcionar em uma sociedade diversificada devido à possível proliferação de danos, nós poderíamos, como alternativa, confiar no princípio do equilíbrio de encargos. Nessa abordagem, o princípio do dano é restrito a quaisquer danos que sejam (quase) universalmente reconhecidos como danos e todos os outros danos dependentes-de-perspectiva são simplesmente balanceados entre si. Onde temos uma aceitação quase universal do conteúdo dos danos, o princípio do dano pode, então, fazer seu trabalho. Mas, para todo o resto, queremos confiar em algum outro processo que ainda possamos justificar como um procedimento sem levar em consideração os resultados que ele gera. A coisa mais próxima de um princípio disponível é uma noção de partilha igual de ônus [*equal burden sharing*]. Todo mundo aceita algum nível de dano dos outros integrantes da sociedade em troca do benefício de poder realizar uma série muito mais ampla de planos de vida.

Lembre-se de que cada uma dessas opções representa uma variação do nosso procedimento “eu corto, você escolhe”. Ambas podem ser justificadas por fundamentos puramente processuais – cada uma exibe uma concepção real de equidade procedimental que pode ser vista em termos do próprio procedimento. Mas, enquanto uma acaba tendo uma versão hiper-poderosa do princípio do dano, a outra depende somente de tentativas de balancear o ônus.

Cada uma dessas abordagens requer *tradeoffs* reais. No primeiro caso, é provável que exista uma concepção razoavelmente restritiva da moralidade pública, no sentido de responder à diversidade moral, procurando restringir drasticamente a sua expressão. No segundo, teríamos uma concepção muito mais branda da moralidade pública, mas isso deixaria os indivíduos muito mais expostos a danos que eles provavelmente não seriam capazes de experimentar em uma população mais homogênea.

O ponto principal que quero fazer é que ambos os procedimentos podem ser justificados. Considerações políticas abstratas não decidirão a questão, mas uma população real estará mais atraída por uma do que pela outra, dependendo de como ela julga as compensações. Por exemplo, eu provavelmente preferiria a abordagem do equilibrar de danos, pois acho que ele daria muito mais espaço para autonomia (ou, pelo menos, para minha própria autonomia). No entanto, assim que decidirmos equilibrar os

danos, pode haver alguma perspectiva moral na qual ela seja forçada a equilibrar os danos que considera ser graves (mesmo por motivos de autonomia) contra outros benefícios que ela considera menos valiosos. Se voltarmos ao nosso exemplo do amendoim, talvez eu esteja disposto a balancear os encargos se tiver uma alergia leve ao amendoim, mas, se o amendoim for me matar, vou exigir que o removamos da cesta. A composição da população é muito importante para os tipos de *tradeoffs* políticas que estamos dispostos a fazer. Embora ambos os procedimentos sejam justificáveis, as populações podem facilmente identificar razões para preferir um ao outro dadas as suas circunstâncias.

Conclusão

Este artigo teve como objetivo explorar o espaço de possibilidades de justificação pública em comunidades moralmente diversas. A diversidade moral é muito mais significativa do que normalmente é reconhecida e, como resultado, precisamos pensar com mais cuidado sobre como nossas ferramentas tradicionais funcionam em tais contextos. Em apoio a isso, argumentei que a justificativa pública pode (e deve) ser divorciada de qualquer concepção de determinação. Eu, então, explorei duas abordagens principais de fundamentação para pensar sobre a estrutura da moralidade pública. Argumentei que simplesmente confiar no princípio “viver e deixar viver” falha quando consideramos a diversidade de perspectivas, pois isso pode gerar uma proliferação de reivindicações de danos. No mínimo, as ferramentas do liberalismo clássico podem gerar resultados com aspectos contrários ao liberalismo quando utilizados em uma comunidade moralmente diversa. Uma abordagem aparentemente menos baseada em princípios, que simplesmente equilibra os encargos, parece gerar resultados que parecem mais próximos do que esperaríamos do liberalismo clássico. No entanto, como ambas as abordagens se baseiam em procedimentos puros que podemos justificar sem referência a resultados, permanece indeterminado qual devemos escolher (ou qual será escolhida). A composição da população e as particularidades das perspectivas mantidas pela população são essenciais para determinar o que será selecionado. Como alternativa, um papel para filósofos políticos pode ser explorar as *tradeoffs* que essas populações devem pesar.

Notas

¹ Professor associado, diretor de graduação e diretor de especialização em Filosofia, Política e Economia na Universidade de Buffalo, no estado de Nova Iorque, nos Estados Unidos da América. E-mail: rmuldoon@buffalo.edu. Telefone: (716) 645-2444.

² O termo *tradeoff* pode ser entendido como uma situação de escolha que irá consistir, necessariamente, na perda de algo para se garantir o ganho em outra. Ou seja, no caso de uma situação com dois bens (A e B), indivíduos devem abrir mão de uma das opções ou de aspectos dessa opção (quantidade, qualidade, propriedades, etc.) para obter a outra. Nesse sentido o termo pode ser remetido a uma relação de troca, compensação ou “perde-e-ganha”. Em bom português, diz o ditado que não podemos chupar cana e assobiar ao mesmo tempo (nota do tradutor).

³ Artigo originalmente publicado na revista *Philosophical Studies*, v. 174, p. 1871-1883, 2017. Tradução de Marcos Fanton e Juliano Rosa Agradecemos à revista *Philosophical Studies* e ao autor a cessão dos direitos de publicação deste artigo.

⁴ Professor da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM.

⁵ Bacharel em Comunicação - Jornalismo - Universidade Franciscana. Jornalista, licenciado em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM.

⁶ Ou, pelo menos, “a maioria”.

⁷ É importante ressaltar que não há apenas uma perspectiva – como vimos, pode haver algumas perspectivas que oferecem entendimentos divergentes sobre a natureza do nosso mundo social. Por encontrarmos essas diferentes perspectivas, nossas interpretações das situações podem ser radicalmente diferentes e contamos com evidências muito diferentes para justificar nossas posições políticas.

⁸ Scrooge é o sobrenome de Ebenezer Scrooge, personagem principal da história *Um conto de Natal* (1843), escrita por Charles Dickens. A personagem, logo no início da história, é descrita como “um homem de negócios”, com personalidade marcada pela frieza desmedida, ganância e avaréza. Scrooge é indiferente ao espírito natalino e tudo o que condiciona a felicidade (nota do tradutor).

⁹ O termo “non-tuism” foi criado pelo filósofo e economista Philip Wicksteed, em sua obra *The common sense of political economy and selected papers and reviews on economic theory* (1933). Ali, Wicksteed nega que relações econômicas se deem em termos puramente egoístas/autointeressados ou em termos puramente altruístas (ou “tuístas”). A palavra inglesa “tuism” tem a raiz latina “tu”, que significa tu/você. Assim, interações econômicas (trocas), para Wicksteed, são caracterizadas de maneira “não-tuista”, isso é, de modo “impessoal”, com a ausência de interesse sobre interesses alheios. John Rawls (1971) e David Gauthier (1986) também utilizam o termo “desinteresse mútuo” para esse conceito (nota do tradutor).