

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

**Voltaire de Freitas Michel**

**O PRINCÍPIO DA DIFERENÇA E O KANTISMO NA  
TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

**Orientador: Prof. Dr. Cláudio Fortunato Michelin Júnior**

Porto Alegre  
2007

Dedico a tese àqueles da minha geração que, contra todas as expectativas, dispensaram as verdades absolutas e fáceis, a cooptação política e mental, os proselitismos irracionais e apaixonados, a lógica de atribuir o fracasso próprio aos outros, e continuaram acreditando na liberdade e na sociedade sem tutores.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Ministério Público do Rio Grande do Sul, que autorizou meu afastamento para estudos, e à CAPES, que me concedeu uma Bolsa PDEE (Programa de Estudos de Doutorado no Exterior) no ano de 2006. Da mesma forma, agradeço à University of New South Wales, que me recebeu na Escola de Filosofia durante um semestre acadêmico, provendo todas as condições necessárias para o desenvolvimento da pesquisa. Ainda dentre os agradecimentos institucionais, sou grato ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRGS, cujo apoio foi indispensável para a conclusão da tese.

Os professores do PPGD/UFRGS, com quem sempre mantive uma relação de saudável respeito, merecem minha gratidão.

Agradeço aos colegas com quem tive o prazer de discutir alguns argumentos desta tese, em especial, Paula Keating, com quem compartilhei uma sala de trabalho na UNSW, Peter Balint, da Escola de Ciência Política da UNSW, e Martinho Castro, leibniziano, aluno brasileiro que também se encontrava na UNSW no mesmo período em que lá estive. Por fim, a ajuda do Prof Paul Patton, da UNSW, foi decisiva para o formato da tese, e merece ser destacada.

Treating us with respect by respecting our rights, it allows us, individually or with whom we choose, to choose our life and to realize our ends and our conception of ourselves, insofar as we can, aided by the voluntary cooperation of other individuals possessing the same dignity.

How dare any state or group of individuals do more. Or less.

Robert Nozick

## **RESUMO**

A tese trata do princípio da diferença na teoria da justiça de John Rawls, confrontando-o com a alegada raiz kantiana desta teoria, e sustentando que ambos – o princípio da diferença e a interpretação kantiana de Rawls – seriam incompatíveis, em razão do caráter consequencialista do princípio. Como resultado, nos escritos tardios de Rawls, o princípio da diferença passa a ocupar um espaço secundário na teoria da justiça, assim como a própria interpretação kantiana.

Palavras-chave: Rawls - Kant - teoria da justiça - princípio da diferença - kantismo - liberalismo político -

## **ABSTRACT**

The thesis deals with the principle of difference in John Rawls's theory of justice, facing it with the Kantian interpretation, and holds that both – the principle of difference and Rawls's Kantian interpretation – are incompatible, due to the consequentialist character of the principle of difference. As a result, in Rawls' later writings, the principle of difference abandoned, as well as the Kantian interpretation.

Key-words: Rawls - Kant - theory of justice - principle of difference - kantianism - political liberalism

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO PRIMEIRO - A Teoria Jurídico-Política de Kant</b> .....	<b>23</b>
<b>1 Introdução</b> .....	<b>23</b>
<b>2 O sentido de justiça em Kant</b> .....	<b>27</b>
<b>3 Direito, moral e política em Kant</b> .....	<b>32</b>
<b>4 O Estado Justo em Kant</b> .....	<b>38</b>
4.1 Teoria ortodoxa: Estado liberal kantiano .....	41
4.2 Teoria revista: Estado social kantiano .....	43
4.2.1 Allen Rosen e o dever de benevolência do Estado .....	44
4.2.2 Paul Guyer e a propriedade privada .....	48
4.2.3 David Cummiskey e o consequencialismo kantiano .....	52
<b>5 Conclusões</b> .....	<b>57</b>
<b>CAPÍTULO SEGUNDO - Rawls - Uma Teoria da Justiça – antecedentes e evolução</b> ....	<b>62</b>
<b>1 Introdução</b> .....	<b>62</b>
<b>2 O Projeto filosófico de John Rawls</b> .....	<b>62</b>
<b>3 Dualismo ou monismo entre uma teoria ética e política?</b> .....	<b>67</b>
<b>4 Fases do projeto de Rawls</b> .....	<b>70</b>
4.1 Primeira fase: Justice as Fairness (1957).....	72
4.2 Segunda fase: Distributive Justice (1967) .....	79
4.3 Terceira fase: A Theory of Justice (1971).....	83
4.4 Quarta fase: Kantian Constructivism in Moral Theory (1980) .....	85
4.5 Quinta fase: Political Liberalism.....	88
<b>5 Continuidade ou descontinuidade?</b> .....	<b>92</b>
<b>6 Conclusões</b> .....	<b>102</b>
<b>CAPÍTULO TERCEIRO - O Kantismo em John Rawls</b> .....	<b>103</b>
<b>1 Introdução</b> .....	<b>103</b>
<b>2 Kantismo segundo Rawls – A Interpretação da seção 40 de TJ</b> .....	<b>104</b>
2.1 <i>As objeções à interpretação kantiana/seção 40</i> .....	106
2.1.1 Wolff e a rejeição do formalismo kantiano. ....	106
2.1.2 Levine e o contraste entre os projetos antropológico/não-antropológico, e instrumental/não-instrumental .....	108
2.1.3 Mason e o contraste entre as partes na posição original e os seres racionais, livres e autônomos.....	113
2.1.4 Oliver A. Johnson. Autonomia em Kant e Rawls .....	116
2.2 <i>Em defesa da interpretação kantiana</i> .....	119
2.2.1 Darwall e a heteronomia limitada na posição original .....	119
2.2.2 Robert Taylor e a prioridade lexical da liberdade .....	123
<b>3 O Construtivismo em Rawls</b> .....	<b>128</b>

<b>3.1 O Construtivismo em Uma Teoria da Justiça</b> .....	128
<b>3.2 Construtivismo kantiano, segundo Rawls. Dewey Lectures</b> .....	130
<b>3.3 O Construtivismo político</b> .....	131
3.3.1 Construtivismo político e intuicionismo racional.....	132
3.3.2 Construtivismo político e Construtivismo kantiano .....	135
3.3.3 O papel do consenso sobreposto no construtivismo político rawlsiano .....	138
3.3.4 Consenso sobreposto e equilíbrio reflexivo .....	141
<b>4 Conclusões do capítulo</b> .....	<b>143</b>
<b>CAPÍTULO QUARTO - O princípio da diferença na teoria da justiça de John Rawls</b>	<b>145</b>
<b>1 Introdução</b> .....	<b>145</b>
<b>2 Significado do princípio da diferença</b> .....	<b>148</b>
<b>3 Formulações do princípio da diferença</b> .....	<b>155</b>
<b>4 Objeções ao princípio da diferença</b> .....	<b>161</b>
<b>4.1 Objeções relativas ao processo de escolha</b> .....	<b>161</b>
4.1.1 1ª Objeção. Waldron, mínimo social e o princípio utilitário médio .....	167
4.1.2 2ª Objeção. Wolff e a arbitrariedade do véu da ignorância .....	172
<b>4.2 Objeções quanto às suas inconsistências internas (resultados contra-intuitivos)</b> .....	<b>172</b>
4.2.1 1ª Objeção. Wolff e a disparidade entre perdas e ganhos.....	173
4.2.2 2ª Objeção. Altham e a definição das categorias representativas.....	175
4.2.3 3ª Objeção. Copp e as sociedades semi-justas.....	178
4.2.4 4ª Objeção. Amartya Sen e fetichismo dos bens primários.....	180
4.3.5 5ª Objeção. Nozick e a concepção de um padrão de justiça prévio à posição original .	182
<b>4.3 Objeções quanto à coerência com a interpretação kantiana</b> .....	<b>189</b>
<b>5 Conclusões do capítulo</b> .....	<b>191</b>
<b>CONCLUSÕES</b> .....	<b>195</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>200</b>

## INTRODUÇÃO

**1. Considerações iniciais.** A questão hobbesiana sobre a estabilidade de um sistema político e social eventualmente ressurge na filosofia política. Como questão hobbesiana, entenda-se um arranjo político-institucional em que a violência seja razoavelmente controlada, e não a única forma de expressão de poder. Cenários históricos instáveis podem sugerir uma superação do problema hobbesiano, e muitos podem (ou querem) considerá-lo superado, conforme alertou Bernard Williams<sup>1</sup>. Em situações de instabilidade, o primeiro problema da filosofia política seria o de conceber um arranjo que minimamente desestimulasse a violência e permitisse a convivência pacífica. O que se constrói a partir da estabilização vai além da questão inicial, e a justiça ocupa este espaço. Ao menos sob o ponto de vista da filosofia política analítica, a contraposição entre estabilidade e justiça – explorada indiretamente por Rawls durante toda a sua produção filosófica – sugere uma relação que tende ao equilíbrio: maior necessidade de estabilidade suspende a demanda por justiça; atingida a estabilidade, a justiça ocupa o proscênio da filosofia política.

Por ocasião da publicação de “Uma Teoria da Justiça”, os negros nos Estados Unidos asseguravam seus direitos civis e uma intensa mobilização da sociedade americana parecia determinar o fim de uma guerra. Talvez por isso, o tema da estabilidade tenha sido tratado em TJ somente após o desenho da teoria da justiça, na Parte III. Não se quer dizer que Rawls tenha ignorado o problema da estabilidade, ou tenha entendido esta questão como superada, como sugere Susan Mendus<sup>2</sup>. Mas, naquele momento histórico, Rawls dedicou apenas as últimas 100 páginas de TJ ao tema – de um livro particularmente difícil, “barroco”, segundo Wolff<sup>3</sup>. Hoje, atualizada a tempos bem mais hobbesianos, Rawls poderia reescrever TJ

---

<sup>1</sup> WILLIAMS, Bernard. **Philosophy as a humanistic discipline**. Princeton: Princeton University, 2006.

<sup>2</sup> MENDUS, Susan. **Saving a soul or founding a state: politics and pluralism**. Sydney, 9 nov. 2006. (Material impresso distribuído em workshop na Universidade de Sydney)

<sup>3</sup> WOLFF, Robert Paul. **Understanding Rawls: a reconstruction and critique of A Theory of Justice**. Princeton: Princeton University, 1977.

iniciando pelos capítulos 8 e 9, então partindo para as Partes I e II, invertendo o balanço entre os princípios da justiça e a sua praticabilidade.

Nesta tese, a proposta é analisar o desenvolvimento de uma idéia central, e de uma característica da Teoria da Justiça, e estabelecer as conexões entre ambas: de um lado, a idéia do princípio da diferença, o critério concebido por Rawls para a justificação das desigualdades sociais e econômicas; e de outro, a característica do kantismo na teoria da justiça. Toda a tese converge para a afirmação de que ambos foram superados nos escritos tardios de Rawls, e mesmo na origem, não eram compatíveis.

Numa primeira aproximação, a proposta de analisar o **princípio da diferença** em John Rawls sugere uma limitação dos múltiplos enfoques da sua teoria da justiça. Embora alargado o enfoque pela avaliação de seu **kantismo**, o enfoque principal permanece o mesmo, qual seja, a análise do princípio da diferença. Seria excessivo afirmar, como faz Wolff, que o princípio da diferença é o “coração” da teoria da justiça de Rawls<sup>4</sup>. As noções de equilíbrio reflexivo, consenso sobreposto, sociedade bem-ordenada, por representarem as bases do seu pensamento, parecem mais aptas a ocuparem o papel de conceitos centrais na filosofia de Rawls. No entanto, o **princípio da diferença**, os seus pressupostos, e conseqüências, representa o momento mais concreto de sua teoria. O princípio da diferença sugere, no formato de 1971, os limites legítimos da desigualdade aceitável<sup>5</sup> pelas partes na posição original - instrumento analítico empregado por Rawls para deduzir os princípios da justiça que as partes reputariam adequados para o desenho das instituições básicas da sociedade.

A par de sua importância em si, outra razão justifica a ênfase na análise do princípio da diferença. Na dissertação de mestrado que inicia esta pesquisa no campo da Teoria da Justiça<sup>6</sup>, foi sustentado que a teoria da Justiça de Nozick – “entitlement theory” - representaria mais adequadamente uma releitura contemporânea da teoria da justiça de Kant, na medida em que levaria a sério, no mais intenso grau, o *caveat* contido na formulação do imperativo categórico prático. A definição da distribuição dos produtos da cooperação social a partir do princípio da diferença, com os indispensáveis mecanismos de taxaço/transferência, e nítida disparidade no binômio colaboração/retribuição, permitiria que as partes (indivíduos, seres

---

<sup>4</sup> WOLFF, *Understanding...*

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> MICHEL, Voltaire de Freitas. **Os fundamentos do liberalismo em Robert Nozick**. Dissertação (Mestrado em Direito)- Faculdade de Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.

humanos, agentes morais – emprego “partes” em homenagem à terminologia de Rawls) tratassem-se como meios, e não como fins. A colaboração diferenciada de cada uma das partes para a o *surplus* econômico não resultaria em retribuição proporcional, que seria polarizada por uma intenção de redistribuição de renda. Essa consequência é justamente a excluída no modelo nozickiano<sup>7</sup>, que propõe uma teoria da justiça histórica na distribuição dos bens, pela qual a justiça na distribuição atual somente poderia ser avaliada a partir da legitimidade dos atos isolados de aquisição e transferência dos bens. Nozick descarta, portanto, um modelo padronizado na distribuição dos bens, pelo qual a legitimidade de uma distribuição atual poderia ser verificada *ex post facto* (volta-se a Nozick no capítulo final, nas objeções ao princípio da diferença).

Em razão do parágrafo anterior, outro conceito se antepõe às respostas que se pretende nesta tese: o kantismo da teoria da justiça de Rawls. Aqui, uma observação é pertinente. Antes de se verificar se o princípio da diferença é coerente com a proposta interpretação kantiana da teoria da justiça de Rawls, é preciso que se narre o modo pelo qual a teoria da justiça rawlsiana sofreu esta inflexão kantiana, e até quando Rawls efetivamente a sustentou. Daí porque não se pode fixar apenas no modo como a teoria da justiça foi delineada em 1971, mas recapitular os seus antecedentes nos escritos anteriores, a contar da década de cinquenta, e posteriormente, os trabalhos subseqüentes de Rawls. Com esta revisão do pensamento liberal, procurando contextualizá-lo em sociedades em que a contradição sobre as concepções do bem é a regra (ao contrário do ambiente social idealizado em que o liberalismo clássico surgiu), Rawls traz Kant de volta para a pauta da filosofia política. Ao expressamente referi-lo como inspiração, ao compartilhar com Kant alguns de seus termos, Rawls retoma a tradição liberal e desenha uma teoria da justiça própria.

São estas, portanto, as questões que prendem esta tese: uma análise do **princípio da diferença**, desde sua formulação originária, as razões de sua escolha na posição original, passando pela sua forma mais completa, até a classificação e verificação das objeções levantadas, inclusive a de sua incompatibilidade com a interpretação kantiana; como proposta auxiliar, mas não menos importante, a verificação de como o **kantismo** se apresentou, desenvolveu, e decaiu na evolução da teoria da justiça de Rawls.

---

<sup>7</sup> NOZICK, Robert. **Anarchy, state and utopia**. New York: Basic Books, 1974.

O modo como estes argumentos serão desenvolvidos será apresentado ao final desta introdução. Antes, no entanto, ainda em caráter introdutório, é preciso que se defina o que se entende por teoria da justiça, como conceito básico desta tese.

**2. Teoria da Justiça.** Nozick inicia o prefácio de “Anarquia, Estado e Utopia” com a seguinte frase: “Indivíduos têm direitos, e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer contra elas (sem violar seus direitos)”<sup>8</sup>. A partir daí, extrai todas as conseqüências sobre os limites da atuação legítima do Estado sob o ponto de vista libertário (compreensivo).

Os pressupostos de que parte Nozick são próprios de uma doutrina compreensiva, no sentido rawlsiano no termo, e deontológica, em sentido forte, como sugere Pogge (volta-se a esta importante classificação mais adiante, no capítulo final). Quando Nozick afirma que “indivíduos têm direitos”, está supondo que tais direitos existem e merecem respeito, independentemente de uma estrutura jurídica básica que garanta o seu reconhecimento e fruição. Os “direitos” a que se refere Nozick são, em outras palavras, “pré-estatais”, e essa afirmação categórica implica conseqüências não apenas nas relações dos indivíduos entre si, mas em qualquer outra relação que se instaure entre indivíduos e outros grupos de indivíduos, organizados ou não numa estrutura permanente denominada “Estado” – ou outras práticas no plano macro (relações internacionais, por exemplo) ou micro (as práticas estrito senso, a que se refere Rawls em *Justice as Fairness*<sup>9</sup>).

Esta afirmação de Nozick, que traduz seu comprometimento com uma doutrina compreensiva, pode ser lida de outra forma, sugerindo que *as pessoas têm desejos e necessidades*<sup>10</sup> (essa afirmação pode ser testada independentemente do reconhecimento de direitos à satisfação destas necessidades). A necessidade de satisfação, respeito e fruição desses desejos e necessidades foi interpretada por Rawls como as circunstâncias subjetivas e objetivas da justiça – o pluralismo sobre as concepções de bem e a moderada escassez dos bens<sup>11</sup>. Ausentes estas circunstâncias, não se concebe a justiça como virtude social, ao menos

---

<sup>8</sup> NOZICK, *Anarchy...*

<sup>9</sup> RAWLS, John. *Justice as fairness*. *The Philosophical Review*, v. 67, n. 2, p. 164-194, apr. 1958, p. 175.

<sup>10</sup> Assim Rawls inicia a fundamentação da prioridade lexical da liberdade: “Eu parto do pressuposto de que as partes na posição original vêem a si mesmas como pessoas livres que têm objetivos fundamentais e interesses em nome dos quais elas entendem legítimo a elas fazerem postulações reciprocamente, relativamente ao formado da estrutura básica da sociedade” (RAWLS, John. *A theory of justice*. Harvard: Harvard University, 1971, sec. 26).

<sup>11</sup> RAWLS, John. *Kantian constructivism in moral theory*. *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 9, sep. 1980, p. 536: “A primeira pode ser superada; mas as circunstâncias subjetivas parecem restritas a serem obtidas apenas

segundo Rawls. Estes desejos e necessidades podem surgir da contemplação de um estado de coisas futuro em que sua situação material ou moral seria superior, de acordo com seus próprios critérios. Os desejos e necessidades também podem emergir do convívio social, por mecanismos criados pela sociedade de consumo, ou pelo constante agravamento da complexidade da vida moderna. Alguns desejos e necessidades, especialmente os decorrentes da evolução tecnológica, não teriam qualquer significado no passado. Esses desejos e necessidades são de diferentes ordens, e podem dizer respeito a necessidades materiais ou morais. Dois trechos de Walzer são particularmente esclarecedores a respeito da historicidade dos bens perseguidos – e distribuídos – coletivamente:

A categoria das necessidades socialmente reconhecidas é aberta. Isso porque a percepção das pessoas sobre o que elas precisam engloba não apenas a vida em si mesma, mas também a vida boa e o equilíbrio apropriado entre ambos são em si mesmo uma questão a ser discutida. O teatro ateniense e as escolas judias eram ambos financiados com recursos que poderiam ter sido gastos em habitação, ou ainda, medicina. Mas o teatro e a educação foram reconhecidos pelos gregos e pelos judeus como não apenas aperfeiçoamentos da vida comum, mas como aspectos vitais do bem-estar comunal. Eu gostaria de acentuar mais uma vez que esses julgamentos não podem ser facilmente chamados de incorretos.<sup>12</sup>

Mais adiante, ao tratar do contraste entre a religião e a medicina na Idade Média e nos tempos contemporâneos,

Na Europa, durante a Idade Média, a cura das almas era pública, e a dos corpos, privada. Hoje, na maioria dos países europeus, a situação inverteu-se. A mudança é melhor explicada em termos de uma significativa compreensão comum de almas e corpos: nós perdemos a confiança na cura das almas, e começamos paulatinamente a acreditar, e até ficar obcecados, com a cura dos corpos.<sup>13</sup>

Por razões que podem ser buscadas na história e na sociologia, o século XX testemunhou uma tendência de focalizar a sociedade, inorganicamente ou através do Estado, como o pólo passivo da maioria dos desejos e necessidades de bens primários (no sentido rawlsiano).

As demandas por “justiça”, portanto, ou bens sociais, são múltiplas, tanto quanto pode ser a pluralidade dos interesses colidentes. As afirmações de interesses e desejos correm em

---

na ausência de um uso sustentado e coercivo do poder do Estado, que tenha como objetivo impor o requisito da unanimidade (isso não é ceticismo ou indiferença, mas longa experiência histórica sugere que um acordo voluntário e razoável não é de ser esperado)”.

<sup>12</sup> WALZER, Michael. **Spheres of justice**. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 83

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 87.

paralelo com o reconhecimento de doutrinas compreensivas sobre o bem<sup>14</sup>. Isso não quer dizer que todas as demandas têm como destinatário o Estado, mas é natural que o reconhecimento da legitimidade de parte destas demandas implica, em maior ou menor grau, um ônus sobre a sociedade inorganicamente considerada (considerado o mecanismo taxaço/transferências). Essa tendência é particularmente clara quando as instituições passam a reconhecer e concretizar direitos subjetivos a prestaçoes sociais<sup>15</sup>, em cujo pólo ativo está uma pessoa ou grupo, e no pólo passivo, o Estado (ou a sociedade organicamente considerada). A par dessas necessidades materiais, necessidades morais também encontram ressonância no Poder Público, quando concepçoes morais particulares são incorporadas no processo público de tomada de decisões, adotando a forma de lei, ou decisões judiciais. Em que medida concepçoes religiosas influenciam tomadas de decisões através dos mecanismos formais – parlamentares, por exemplo? Pode-se afirmar que as democracias ocidentais são realmente seculares? A ortotanásia (e a eutanásia), pesquisas com células-tronco, dentre outros temas, podem ser discutidos partindo de convicçoes morais individuais – não compartilhadas entre todos, ou compartilhadas apenas entre poucos? Ao mesmo tempo, existe outra forma de tratar destes temas senão a partir das convicçoes morais individuais – ou uma doutrina compreensiva no sentido rawlsiano? Infelizmente, as respostas a estas questões ultrapassam o alcance desta tese.

De um ponto de vista individualista, o objeto da teoria da justiça seria a intermediação entre o individual (desejos e necessidades fragmentárias) e o coletivo, pelo reconhecimento da sociedade – orgânica ou inorganicamente considerada - da validade dessas demandas (esse perfil é evidente em Nozick, Rawls e Walzer). A teoria da justiça não se limita a verificar a validade dessas demandas frente à sociedade organicamente considerada – Estado – embora esta seja a sua face mais evidente<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> RAWLS, Justice..., p. 175. “A justiça de uma prática não é questionada até que haja várias partes diferentes (não importa se falamos de indivíduos, associaçoes, e assim por diante) que efetivamente impõem suas postulaçoes reciprocamente, e que vêm a si mesmas como representantes de interesses que merecem ser ponderados”.

<sup>15</sup> KRONMAN, Anthony T. Contract law and distributive justice. *Yale Law Journal*, n. 89, 1980, p. 503-504.

<sup>16</sup> Na exposiçoao do princípio da diferença, Rawls apresenta o que poderia ser uma versão ainda mais restrita do significado contemporâneo de justiça, definindo-o como o modo pelo qual os ônus e os benefícios da cooperaçoao social serão compartilhados. Scanlon destaca que Rawls não propõe um padrão determinado de distribuiçoao dos bens, mas princípios que respaldariam instituições que se responsabilizariam pela distribuiçoao dos benefícios (e ônus) da cooperaçoao social (SCANLON, T. M. Rawls’ theory of justice. In: *READING Rawls: critical studies on Rawls’s Theory of Justice*. [s.l.]: Stanford University, 1989).

O perfil de teoria da justiça individualista desenhado no parágrafo anterior estimulou objeções classificadas como “comunitaristas”, no sentido de que a redução da teoria da justiça a relações de demanda e satisfação incorreria numa concepção de ser humano “descarnado”<sup>17</sup>, ou um mero centro de imputação de direitos reconhecidos, reduzindo sua identidade a este feixe de prerrogativas e ignorando seus aspectos relacionais<sup>18</sup>. Ou ainda, prossegue a objeção comunitarista, as teorias da justiça poderiam externamente reclamar uma universalidade que seria desmentida quando o seu conceito de pessoa é analisado mais atentamente. Tais teorias, então – Nozick, Rawls, Locke, Kant - partiriam de uma concepção concreta de homem ocidental, laico (pelo menos na vida pública) e empreendedor. As decisões destes seres abstratos submetidos a condições ideais (posição original, por exemplo), seriam racionais, no sentido de universais, mas refletiriam aspirações historicamente localizadas. A análise das objeções do comunitarismo à filosofia política liberal também ultrapassaria os limites que se propõe nesta tese. Como princípio de resposta a estas objeções, poderia ser dito que mesmo as demandas de mero reconhecimento, de natureza moral, podem ser deduzidas de maneira relacional, embora de modo mais complexo (esse tema deverá ser aprofundado noutro trabalho).

A teoria da justiça de Rawls tem o mérito de ter captado esta tensão entre concepções individuais sobre o bem, e a necessidade de acordos mínimos que permitam a estabilidade de sociedades plurais. Parece claro para Rawls que as instituições não podem ser concebidas exclusivamente como receptáculos de necessidades fragmentárias, ou concepções compreensivas sobre o bem, sob pena de determinarem a exclusão das demais partes que não compartilham das mesmas doutrinas compreensivas (embora reconheça, com Berlin, que “não há mundo social sem perdas”, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 154). Ao mesmo tempo, é típico do projeto de Rawls a ambição de não evitar de uma *resposta antecipada* sobre quais necessidades merecem ressonância no Estado, ou, em outras palavras, quais projetos são públicos, e quais são privados. Essa ambição, no entanto, é particularmente mais clara nos últimos trabalhos, quando Rawls retorna ao problema da estabilidade das concepções de justiça.

---

<sup>17</sup> SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University, 1982.

<sup>18</sup> Essa redução do ser humano ao indivíduo titular de direitos já havia sido tratada por C.B. Macpherson, em MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

A atualidade da discussão sobre a **teoria da justiça** reflete-se nos diferentes conflitos enfrentados pelas sociedades contemporâneas. Em países em desenvolvimento, em que parcelas da população ainda não alcançaram padrões mínimos de existência, a teoria da justiça é polarizada pela discussão sobre a distribuição de renda, ou políticas públicas destinadas a diminuir a distância entre os mais ricos e os mais pobres. Em sociedades surgidas de ex-colônias européias, hoje avançadas economicamente, tais como a australiana, o foco é a resolução de injustiças passadas datadas do período da colonização. Enquanto a sociedade brasileira se debate entre instrumentos de distribuição de renda, a Austrália é pautada pela necessidade de resolver os “assuntos pendentes” entre australianos aborígenes e os de origem européia<sup>19</sup>. E neste particular, o acesso à propriedade, o reconhecimento dos títulos nativos anteriores à colonização, como exposto no caso *Mabo versus Queensland*, é apenas parte do problema. A par do acesso à propriedade com base nos títulos nativos, há a demanda pelo reconhecimento dos aborígenes como cidadãos australianos, formalmente reconhecido, mas faticamente ainda reticente<sup>20</sup>. A sociedade americana, por outro lado, enfrenta dilemas próprios, mas concentrados na imposição de padrões morais particulares através do Estado (formalizados em leis ou decisões judiciais). O debate público sobre a realização de pesquisas com células-tronco, ou mesmo a autorização legal para a morte piedosa, refletem preocupações próprias a serem impostas a uma teoria da justiça<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Esta tese foi escrita na Austrália, em 2006. Neste ano, a corte estadual da Austrália Ocidental assegurou aos aborígenes da região de Perth a titularidade, com base nas tradições, sobre uma área que encobre praticamente toda a capital – Perth. A imprensa dá conta de que o governo estadual da Austrália Ocidental recorrerá para a Suprema Corte da Austrália para que seja definido como será exercida esta titularidade...

<sup>20</sup> Paul Patton, ao comentar o paradigmático caso *Mabo versus Queensland*, pelo qual a Suprema Corte Australiana reconheceu a validade dos títulos nativos de propriedade da terra, chancelando-os com base no *common law*, acentua a expansão da justiça para além da mera distribuição da propriedade: “Mabo aponta para a necessidade de uma concepção de justiça social. O liberalismo mantém um profundo compromisso com o princípio da similaridade ou identidade entre os membros de uma comunidade política. A justiça é pressuposta como envolvendo um tratamento igual para todos, e quando circunstâncias especiais de deficiência ou desvantagem podem autorizar a justificação de tratamento diferencial para alguns de modo a manter a igualdade de acesso aos bens sociais, o fundamental princípio da igualdade supostamente permanece intacto (Rawls 1971). O reconhecimento dos títulos nativos claramente contradiz este princípio em pelo menos dois pontos: ele estabelece um título legal que não está disponível para todos os cidadãos em condições de igual oportunidade, mas apenas aos aborígenes; e envolve mais do que a simples distribuição justa de um conjunto acordado de bens sociais. As postulações aborígenes por terra não são apenas de acesso a recursos e renda, mas também sobre os meios de manter aspectos da cultura tradicional. Assim, envolvem bens sociais diferentes dos que são comumente reconhecidos pelos australianos não-aborígenes” (grifo nosso) (PATTON, Paul. *Mabo and Australian society: towards a postmodern Republic*. *Australian Journal of Anthropology*, aug. 1995).

<sup>21</sup> Sobre os riscos do perfeccionismo, assim entendido como uma estrutura política que adota a imposição de uma certa concepção de bem como seu fim, METZ, Thaddeus. *Respect for persons and perfectionist politics*. *Philosophy & Public Affairs*, v. 30, n. 4, p. 417-42, [s.d.]. texto em que refuta até mesmo a possibilidade de compatibilidade de um perfeccionismo moderado, tal como proposto por Joseph Chan, com o respeito pelas

A referência às sociedades brasileira, australiana e americana, serve para afirmar que há um certo liame entre as indagações sobre a distribuição de renda, reconhecimento de injustiças passadas, influência de padrões morais específicos na formulação de políticas públicas, dentre outras questões. Na raiz de todos esses conflitos, está a crise na adoção de um certo critério (ou critérios, segundo Walzer) de distribuição de bens, oportunidades, privilégios ou *status*. Embora parte da elaboração teórica enfoque exclusivamente o acesso a bens materiais, a teoria da justiça deve ir além, alcançando a atribuição a alguém, ou alguma instituição, da prerrogativa de dar a última palavra no processo de tomada de decisões públicas.

Neste particular, e no que interessa a esta tese, quando (e se) superada a questão da estabilidade, a questão central da justiça pode ser entendida como a resposta à indagação sobre os limites da ação do Estado (na tradição liberal). Nesta primeira asserção, pelo menos dois termos esperam definição, e o seu conteúdo delimitará o perfil de cada filosofia política historicamente considerada. O primeiro ponto é o critério para verificação da legitimidade de uma ação que tenha sido objeto de um processo de decisão pública. Sem antecipar os critérios possíveis para esta definição, é importante notar que esta questão não difere, *para uma doutrina compreensiva*, nas questões de natureza ética que se impõem ao agente moral isoladamente. Em outras palavras, a relação entre uma filosofia política e uma teoria ética pode ser reconhecida como análoga à relação entre a questão “o que eu posso fazer?” e “o que o Estado pode (ou não pode) fazer?” (o paradigma, aqui, é Nozick). Ou ainda, segundo Waldron<sup>22</sup>, no modelo de uma doutrina compreensiva, a justiça é uma decorrência, ou parcela, de uma concepção de bem. Caso a resposta a estas indagações sejam substancialmente semelhantes, deve-se reconhecer uma continuidade entre (uma certa) teoria ética e uma filosofia política (volta-se a este tema da continuidade/descontinuidade no primeiro capítulo, a respeito da teoria da Justiça de Kant, e no segundo capítulo, dedicado à evolução da teoria da Justiça de Rawls). Entre estas duas questões, podem ser interpostas outras, com formulações ligeiramente modificadas, que indicam uma transição gradual do plano ético para o plano político. Assim, após a questão “o que eu posso fazer?”, pode ser interposta a seguinte: “o que eu posso fazer coletivamente?”, ou “o que eu posso permitir que se faça com outrem, coletivamente, em meu nome?”. Continuando nesta seqüência, imediatamente antes da

---

peças, numa matriz kantiana (CHAN, Joseph. Legitimacy, unanimity and perfectionism. **Philosophy & Public Affairs**, n. 29, 5-42, [2000]).

<sup>22</sup> WALDRON, Jeremy. **Law and disagreement**. Oxford: Oxford University, 1999.

pergunta sobre “o que o Estado pode (ou não pode) fazer?”, pode ser interposta a questão “que formato de instituições pode satisfazer, simultaneamente, a preservação das minhas respostas dadas no plano ético, na viragem para o plano político?”<sup>23</sup>.

Prosseguindo na definição dos termos da primeira frase do parágrafo anterior, também reclamará um conteúdo o que se possa entender por “ações públicas”. Aqui a resposta está ligada aos limites da atuação justa do Estado. A intervenção do Estado no domínio econômico vale-se de vários instrumentos, dentre os quais a regulação do direito de propriedade. A centralidade da propriedade privada na filosofia política é determinante. Na origem, a teoria política liberal explicava-se através da sintaxe do proprietário/propriedade. Então, no proto-liberalismo de Locke, a instituição do Estado Civil, através da celebração do contrato social (no caso, empiricamente aferível), tinha o objetivo de proteger os direitos naturais existentes no Estado de Natureza, contemplando-se um estado de coisas em que o exercício destes direitos contaria com o apoio de uma coerção pública. Retomando a definição sobre o que se poderia considerar como “ações públicas”, a legitimidade destes instrumentos, dentre os quais, a própria intervenção na propriedade privada, dependeria do que se poderia reconhecer como limite à atuação do Estado.

Evidentemente, a tradição liberal representa um conjunto de princípios políticos e jurídicos historicamente localizados, e as respostas a problemas concretos, partindo destes princípios, naturalmente requer atualização e revisão. Com isso, quer-se dizer que, embora se verifique um “mínimo denominador comum” entre o proto-liberalismo de Locke, o liberalismo racionalista intermediário de Kant, e o novo liberalismo de John Rawls, as respostas que forneceram – e fornecem – a problemas concretos são diferentes. Em Kant, adotado como paradigma do pensamento liberal, verifica-se uma tendência de expansão da ética para o plano político, preservando-se uma unidade entre os critérios de avaliação da correção de uma ação privada e de uma ação pública (novamente, aqui, Nozick tem o mesmo discurso). Rawls, em contraposição, como será exposto nos capítulos subseqüentes, auto-restringe-se à configuração das instituições básicas da sociedade. Essa *pretensão de expansibilidade* é característica de teorias éticas que se fundam em princípios fixados

---

<sup>23</sup> Esta talvez seja uma das notas mais destacadas na dissonância na interpretação kantiana da Teoria da Justiça de Rawls. Rawls, no formato de 1971, expressamente afirma que sua teoria destina-se às instituições básicas da sociedade, não se aplicando aos casos “micro”. Kant, no entanto, e com ele a tradição utilitarista, embora não afins, não endossariam esta descontinuidade.

aprioristicamente (Kant), ou externamente (utilitarismo clássico e os consequencialismos derivados).

Antes de encerrar esta seção dedicada à delimitação do problema da teoria da justiça, sugere-se uma indagação final: O problema da justiça é um problema da modernidade ou modernizado? Explica-se: “problema da modernidade” significaria afirmar que boa parte das encruzilhadas – *casos difíceis* – que enfrenta a teoria da justiça contemporânea – em especial, a de cor liberal – seriam um subproduto do pensamento moderno, e de sua rejeição de padrões morais apriorísticos e da metafísica. Segundo Macintyre, resultaria da perda de um referencial ôntico<sup>24</sup>. A própria atribuição à justiça de uma proeminência sobre as demais virtudes não teria superado as divergências entre as concepções de bem (Rawls), mas criado outro embaraço à teoria da justiça. Este novo embaraço é tentar responder, nos casos concretos, por que alguém deve suspender as suas próprias concepções de bem, em nome da justiça, ou de um “liberalismo político”?

Essa não é a resposta que se sugere nesta tese. Para o que segue, o problema da justiça não é da modernidade, mas um problema modernizado. Explica-se novamente: as circunstâncias da justiça sempre existiram (no sentido de Rawls). A sociedade contemporânea, no entanto, por suas características, expõe, acentua e eviscera as circunstâncias da justiça. Talvez a justiça tenha parecido uma virtude ociosa para os monges beneditinos da Idade Média<sup>25</sup>. Neste momento histórico, e para estas pessoas, a homogeneidade sobre o bem pareceria ser a regra. Esta não é, no entanto, a realidade atual – ainda mais hobbesiana (como sugerido no início desta introdução). A sociedade contemporânea sempre e cada vez mais incentiva o oposto – cada vez mais os bens são mais escassos, ou mais procurados, e as concepções de bem cada vez menos convergentes. Por isso, à questão sugerida, responde-se: o problema da justiça é um problema modernizado (e não da modernidade).

**3. Estrutura da tese.** No primeiro capítulo, são apresentadas as idéias fundamentais a respeito da concepção de justiça em Immanuel Kant. Não se propõe uma revisão de todo o projeto kantiano, mas da parte em que fornece elementos para o contraste com a teoria da

---

<sup>24</sup> MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

<sup>25</sup> MACINTYRE, Alasdair. Justice: a new theory and some old questions. **Boston University Law Review**, n. 52, 1972, p. 330.

justiça de Rawls, assumidamente kantiana, ao menos no formato definido por ocasião da publicação de TJ. Após esta apresentação, o exame é focalizado e aprofundado nas diferentes interpretações a respeito dos limites que Kant consideraria legítimos para a ação do Estado, ou, em outras palavras, se a teoria da justiça kantiana ofereceria respaldo para políticas contemporâneas típicas do *welfare state*.

No segundo capítulo, será feita uma avaliação do projeto filosófico político de John Rawls, procurando identificar as suas diferentes fases, desde os primeiros artigos, passando pela maturidade, com a publicação de TJ (1971), até os seus últimos escritos. O enfoque é identificar os momentos de sua elaboração filosófica em que o princípio da diferença e o kantismo passam a fazer parte de sua teoria, e o momento de seu abandono.

Em seguida, no terceiro capítulo, pretende-se esboçar respostas às seguintes questões: em que momento, de que forma, e com qual intensidade, o kantismo surge no projeto filosófico de Rawls? O capítulo é dividido em duas partes principais: na primeira, o objetivo é analisar a auto-proclamada “interpretação kantiana” da Teoria da Justiça de Rawls, vertida na seção 40 de TJ; na segunda parte, com apoio nos textos publicados após TJ, propõe-se uma análise do construtivismo rawlsiano, em contraste com o construtivismo kantiano. A segunda parte do capítulo, portanto, trata-se de um aprofundamento da quarta fase do projeto de Rawls, apresentado no capítulo anterior.

O capítulo final trata do princípio da diferença, e procura convergir as conclusões dos capítulos anteriores, no sentido da incompatibilidade de uma teoria da justiça auto-proclamada kantiana com princípios de justiça teleológicos ou consequencialistas. Em primeiro lugar, propõe-se uma recapitulação de sua formulação, desde o seu desenho primitivo (“Justice as Fairness”), até a sua forma mais elaborada, tal como apresentada em TJ. Em seguida, serão classificadas e apresentadas as objeções levantadas contra o princípio da diferença de Rawls. Dentre elas, as que focalizam o momento da escolha do princípio (destacando que a escolha das partes na posição original não penderia para este princípio); as inconsistências internas do princípio (seus resultados contra-intuitivos); por fim, como objeção mais fundamental, e argumento central desta tese, a incompatibilidade do princípio da diferença com a inflexão kantiana adotada por Rawls após “Justice as Fairness”. Como reflexo final desta parte, busca-se identificar as razões pelas quais os princípios da justiça, tais como definidos por Rawls em TJ, foram relegados a um segundo plano na fase final de sua

produção filosófica, e se o princípio da diferença poderia ser substituído por outro princípio regulativo das diferenças sociais e econômicas.

**4. Método.** Uma parte substancial desta tese está apoiada na *bibliografia primária* de Rawls e Kant. Com relação a Rawls, a maioria das citações fazem referência à edição original de *A Theory of Justice*, republicada em 1999. Duas razões justificam o emprego da edição original: em primeiro lugar, o fato de que boa parte da bibliografia secundária ainda faz referências à edição de 1971; em segundo lugar, os temas que Rawls eventualmente revisou na 2ª edição não são tratados diretamente nesta tese, e não implicaram modificações substanciais na sua teoria. As modificações importantes para o argumento central da tese estão em *Political Liberalism*, e não nas revisões de *A Theory of Justice*. Ainda a respeito da bibliografia primária de Rawls, alio-me ao *caveat* de Hart, a respeito da complexidade da obra de Rawls, e das dificuldades de interpretá-la: “[...] Estou bem consciente que posso ter falhado em visualizar ou na perspectiva adequada todos os argumentos de Rawls, em diferentes partes do seu longo e completo trabalho, concentrando-me em pontos que me parecem não-convincentes.. Eu não me surpreenderia se minha interpretação pudesse ser corrigida e minhas críticas respondidas por alguma explicação posterior do autor. Decerto, eu não escrevo para combater, mas principalmente na esperança de que em alguma das futuras incontáveis edições deste livro Rawls possa ser instado a acrescentar algum esclarecimento a respeito destes pontos”<sup>26</sup>. Com relação à bibliografia primária de Kant, foram empregadas duas traduções. A maioria das citações referem-se às edições portuguesas da Edições 70, e as referências à edição da Academia foram obtidas na consolidação de Cambridge da filosofia prática de Kant (*Practical Philosophy, Cambridge University Press, 1996, ed. Mary J. Gregor*).

No que toca à *bibliografia secundária*, o critério de seleção foi particularmente determinante do conteúdo da tese. Isso porque, tendo em conta a imensa quantidade de produção intelectual a respeito de Rawls, qualquer revisão bibliográfica pecaria pela fragmentação. Daí porque foram enfatizados os leitores mais importantes de Rawls – Nozick, Kukathas, Pogge, Wolff, Walzer, Waldron, Barry – bem como ensaios de outros autores diretamente relacionados com o tema da tese.

---

<sup>26</sup> HART, H.L.A. Rawls on liberty and its priority. In: READING Rawls: critical studies on Rawls’s Theory of Justice (ed. Norman Daniels). Stanford: Stanford University, 1989.

O tema da tese enquadra-se na linha de pesquisa desenvolvida no *Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGD/UFRGS*. A formulação de políticas públicas destinadas à redistribuição de renda não suscita questões apenas no plano de sua justificação dogmática ou eficácia social, mas também – e de modo mais relevante – no plano de seu amparo filosófico-político. A tese que se apresenta é, portanto, uma contribuição a este tema.

## CAPÍTULO PRIMEIRO - A TEORIA JURÍDICO-POLÍTICA DE KANT

### 1 Introdução

A teoria da Justiça de Rawls – *Justice as Fairness* - foi concebida gradualmente a partir de artigos publicados entre as décadas de 50 e 60, e finalmente consolidou-se num volume em 1971. Esta obra – “Uma Teoria da Justiça” – destinava-se a um público que, embora não pudesse ser considerado anti-liberal, estava particularmente propenso a entender a questão da justiça – na sua acepção mais ampla – em termos intuicionistas ou utilitaristas. Rawls propôs uma renovação da teoria liberal da justiça, rerepresentou a teoria do contrato social e procurou romper com as doutrinas dominantes na filosofia política anglo-americana. Com este propósito, tendo em conta que o objetivo central era oferecer uma alternativa viável às teorias da justiça de corte consequencialista, Rawls aproximou seu modelo da teoria moral (e da justiça) deontológica de Immanuel Kant. Essa inflexão de Rawls em direção ao pensamento moral kantiano sugeria uma convergência entre uma tradição de teoria política precipuamente empirista e histórica – a teoria política anglo-americana – e uma vertente filosófica arredia à experiência como fonte do conhecimento e fundamento da justiça.

Essa convergência já havia sido antecipada por Kant, ao aderir à vertente do contrato social ao descrever sua teoria sobre o surgimento da sociedade civil a partir do estado de natureza. O constructo do Estado Civil/Estado de Natureza já fizera parte central das teorias políticas de Hobbes, Locke e Rousseau. Na idéia de estado de natureza, e nas motivações que induzem os agentes morais a ingressar na sociedade civil (ou na commonwealth hobbesiana), há um apelo empirista. Os formatos anteriores da teoria do contrato social compartilharam o mesmo vocabulário (Hobbes, Locke, Rousseau), embora divergissem nos pressupostos a respeito da natureza humana. Em Hobbes, a transição do estado de natureza para o estado civil é determinada pela busca de estabilidade – ainda que através do constrangimento pelo temor. Em Locke e Rousseau, esse movimento é motivado por um cálculo interessado das partes no sentido da melhor fruição dos direitos que detém no estado de natureza. A racionalidade é instrumental: a transição depende das condições encontradas (ou supostas) no estado de natureza, e as vantagens a serem conquistadas no estado civil. Nesses três modelos, no entanto, sob o ponto de vista kantiano, o que se percebe é uma concessão à *experiência* e

ao *mundo fenomênico* como determinante das decisões dos agentes no estado de natureza. Para Kant, ao contrário, a transição do estado de natureza para o estado civil não será determinada pela sensibilização dos agentes por um cálculo interessado, ou pelo medo, mas por um imperativo moral, independente da experiência<sup>27</sup>. Na Doutrina do Direito, Kant, a esse respeito

Não foi pela experiência que aprendemos a máxima da violência e da maldade dos homens entre si fazerem a guerra, antes de aparecer uma legislação exterior poderosa; portanto, não é um *factum* que torna necessária a coacção legal pública, mas por bons e amantes do direito que eles se queiram pensar, já está implícito *a priori* na idéia racional de semelhante estado (não-jurídico) que, antes da instituição de um estado legal público, os homens, os povos e os Estados isolados nunca podem estar seguros uns dos outros em face da violência e fazer cada um o que tem por justo, a partir do seu próprio direito, sem para tal dependerem da opinião dos outros.<sup>28</sup>

Rawls acolhe, em parte, no seu modelo, a apreciação kantiana da experiência, uma vez que sua teoria sugere a formulação de princípios da justiça independentes da avaliação individual que cada agente tem da realidade no constructo da posição original e sob o véu da ignorância. Os limites desta aproximação, nesta característica particular – independência da experiência, serão aprofundados no capítulo terceiro, em que será abordado o construtivismo rawlsiano.

A teoria da justiça foi o tema central da produção intelectual de Rawls. Desde o primeiro estudo sobre procedimento para tomada de decisões morais<sup>29</sup>, até os escritos tardios, a indagação central de Rawls foi a de como conceber princípios aplicáveis às estruturas básicas da sociedade capazes de acomodar o pluralismo sobre as concepções de bem, dividir de modo justo o produto da cooperação social e manter a estabilidade deste sistema. As respostas de Rawls foram deduzidas da sua idéia central de prioridade da justiça sobre o bem. A “justiça”, em Rawls, está representada pelos seus princípios, e determina a colocação “entre parênteses” das concepções de bem. Por trás desta resposta rawlsiana, podem ser identificados os seus pressupostos. Primeiro, em consonância com a tradição liberal, o argumento de que um consenso sobre concepções de justiça é mais provável do que o mesmo consenso a respeito de concepções de bem. No mesmo sentido deste primeiro pressuposto, Rawls supõe

<sup>27</sup> WILLIAMS, Howard. **Kant's political philosophy**. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 166.

<sup>28</sup> KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, [s.d.], p. 126. Na edição da Academia, 6:312.

<sup>29</sup> RAWLS, John. Outline of a decision procedure for ethics. **The Philosophical Review**, v. 60, n. 2, p. 177-197, apr., 1951.

que as concepções sobre o bem são, em regra, irreconciliáveis no seu núcleo duro. Isso não quer dizer que titulares de concepções de bem divergentes não poderão, ao final, alcançar um consenso sobreposto, buscando justificativas no interior de suas próprias doutrinas compreensivas (ainda que essas justificativas para o consenso sobreposto não sejam compartilháveis).

Num período consideravelmente longo de sua atividade intelectual, Rawls aproximou-se de Kant, buscando uma fundamentação que reforçasse o perfil da Teoria da Justiça amadurecida em 1971. Posteriormente, como será demonstrado no capítulo subsequente, essa conexão com o pensamento jurídico-político de Kant foi reavaliada por Rawls. Nos artigos tardios, Rawls atribuirá a Kant o mesmo espaço concedido às demais doutrinas compreensivas sobre o bem. O liberalismo político concebido por Rawls tardiamente será o termo final desta convergência com Kant iniciada em TJ.

Se Rawls pode ser compreendido como um autor cuja obra tratou de variações em torno do tema da teoria da justiça, Kant, ao contrário, teve sua atenção estimulada por um espectro mais amplo de assuntos. Produzindo numa época em que as ciências naturais e as ciências humanas ainda não estavam especializadas, Kant desenvolveu uma epistemologia e uma teoria moral e política próprias no período crítico – assim entendido como a fase que se inicia com a publicação da “Crítica da Razão Pura”.

Kant não escreveu sobre filosofia política com o mesmo objetivo de Rawls. A filosofia política de Kant, sob o ponto de vista de Rawls, representaria uma parcela de uma doutrina compreensiva; ao mesmo tempo, Rawls, na fase final de sua elaboração teórica, considera sua filosofia política independente de doutrinas compreensivas – ou “freestanding”. Por isso, este capítulo inicial sugere que se retroceda a questão central de Rawls, direcionando-a aos escritos de Kant. Ambos pertencem à mesma tradição liberal, embora em ambientes culturais substancialmente diversos, e Rawls reconhece em Kant uma importância significativa para a fundamentação de sua própria teoria. Por isso, com o redirecionamento da “pergunta rawlsiana” a Kant, será possível estabelecer as conexões necessárias entre a teoria da Justiça de Rawls e Kant.

A questão de Rawls, então, seria “quais os princípios de justiça aplicáveis às estruturas básicas da sociedade que satisfatoriamente dariam conta da distribuição dos bens decorrentes

da cooperação social e do pluralismo contemporâneo?” A pergunta é como Kant responderia à mesma indagação. Rawls reconhecia a disparidade entre a amplitude de sua teoria e do projeto kantiano. Em *Kantian Constructivism in Moral Theory* acentuou que

[...] embora eu veja a justiça como equidade como uma visão kantiana, ela difere da doutrina de Kant em aspectos importantes. Aqui eu acentuo que a justiça como equidade atribui certa primazia ao social; isto é, o primeiro assunto da justiça é a estrutura básica da sociedade, e os cidadãos, em primeiro lugar, devem alcançar um entendimento público sobre uma concepção de justiça para este tema. Esse entendimento é interpretado através de um acordo unânime na posição original. Em contraste, a concepção de Kant do imperativo categórico se dirige às máximas pessoais de indivíduos sinceros e escrupulosos na vida diária. Para ser exato, no processo de testar tais máximas, nós comparamos mundos sociais, isto é, o mundo social que resulta quando todos seguem a máxima proposta, como uma lei da natureza, com o mundo social no qual a máxima contrária é seguida. Mas esta comparação de mundos sociais é adotada singularmente por cada pessoa e para o propósito de julgar uma dada máxima pessoal. Então, Kant procede do caso particular, até pessoal, da vida diária; ele supõe que esse processo, levado a efeito concretamente, geraria ineludivelmente um sistema de princípios suficientemente completo, incluindo princípios de justiça social. A justiça como equidade move-se de modo ligeiramente inverso: sua construção inicia a partir de um acordo coletivo e unânime, regulador da estrutura básica da sociedade, na qual todas as decisões pessoais e associativas devem ser tomadas em conformidade com este pressuposto anterior.<sup>30</sup>

Na visão tardia de Rawls, Kant propunha uma doutrina liberal compreensiva, cujos pontos de partida – a concepção de idéias *a priori*, e do imperativo categórico – poderiam ser acolhidos e adaptados para o sustento da sua própria teoria da Justiça. Rawls, entretanto, restringe-se à indagação sobre princípios para a conformação das estruturas básicas da sociedade – princípios que deveriam ser concebidos *a priori*, independentemente de intuições ou concepções particulares sobre o bem, por cidadãos livres e iguais, num ambiente cooperativo – a posição original, com o véu da ignorância.

Este capítulo apresenta algumas limitações determinadas pela coerência da tese. Como destacado na introdução, o foco é o princípio da diferença de Rawls e a sua relação com a influência do kantismo em Rawls. O princípio da diferença, como ficará claro nos capítulos subseqüentes, reflete uma preocupação de Rawls com uma certa idéia de justiça social, de repartição dos produtos da cooperação social. Este princípio implica a criação de instituições e instrumentos de distribuição de renda para atender à exigência de que as desigualdades devam subsistir apenas enquanto determinantes de vantagens para as classes menos privilegiadas. Se este princípio determina os limites (e o perfil) da desigualdade justa, e a

---

<sup>30</sup> RAWLS, Kantian..., p. 532.

*participação do Estado na sua conformação é determinante*, é imperioso que a ênfase nesta análise de Kant seja os limites que ele – Kant – reconheceria como justos para a ação do Estado no plano da superação de desigualdades sociais. Por isso, serão enfatizados os elementos necessários para o contraste com a teoria da justiça de Rawls, assumidamente kantiana (ao menos no formato definido por ocasião da publicação de TJ). No tópico seguinte - 2, será analisado o sentido de justiça em Kant. Na seção 3, o tema é a relação entre a direito, justiça, moral e política em Kant, com foco na Doutrina do Direito (Metafísica dos Costumes), e no apêndice à “*Toward Perpetual Peace*”<sup>31</sup>, analisando a continuidade ou descontinuidade entre os conceitos. Por fim, tendo em conta que nos capítulos subseqüentes o Estado Social é o pano de fundo em razão da discussão sobre o princípio da diferença rawlsiano, serão apresentadas as diferentes interpretações a respeito dos limites que Kant consideraria legítimos para a ação do Estado ou, em outras palavras, se a teoria da justiça kantiana ofereceria respaldo para políticas típicas do *welfare state*.

## **2 O sentido de justiça em Kant**

No sentido adotado nesta tese, a teoria da justiça em Kant representa um aspecto de sua teoria política. Por teoria da justiça, aqui, entendam-se os aspectos de sua teoria jurídica que dizem respeito aos contornos dos deveres jurídicos externos, assim entendidos como aqueles que se pode exigir sob pena de coerção pública e organizada. A restrição a este aspecto tem o propósito de correlacionar as concepções de justiça de Rawls e Kant, especialmente no que toca aos limites da intervenção justa do Estado na esfera da superação de desigualdades sociais. Na teoria da Justiça de Rawls, a aplicação do princípio da diferença forneceria amparo para a conformação de instituições que imporiam restrições ao exercício de direitos por parte dos integrantes da sociedade. A proposta, aqui, na teoria da justiça kantiana, é identificar estes mesmos limites.

A respeito da definição dos limites entre a esfera do jurídico e do ético em Kant, Howard Williams sugere uma convergência entre o projeto epistemológico e o moral. Segundo Williams, a epistemologia kantiana proveria os pressupostos necessários para

---

<sup>31</sup> KANT, Immanuel. A paz perpétua. In: A PAZ perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, [s.d.]

compreender a relação do homem com as leis naturais (causalidade) e as leis ditadas pela razão (autonomia). O reconhecimento desta dualidade do ser humano, polarizado simultaneamente pelas exigências da razão – do mundo numênico – e pelos desejos e necessidades próprios do mundo fenomênico, determinaria os pontos de partida da avaliação moral, e não apenas da epistemologia kantiana.

Na epistemologia kantiana, a distinção fundamental é determinada entre fenômeno e númeno. O fenômeno é a aparência do matéria a ser conhecida, suscetível de percepção pelos sentidos. O númeno, por seu turno, é o objeto em si, e provê a base permanente da experiência. Entre o fenômeno e a coisa-em-si, Kant supõe que há uma relação, na medida em que os objetos são perceptíveis a partir de sua aparência, mas a sua compreensão depende de idéias *a priori* que *elaboram* os elementos sensíveis e permitem o conhecimento. A fonte do conhecimento não é, então, como ditaria o empirismo, apenas a experiência, tampouco as idéias *a priori* independentes da experiência; antes, elas se conjugam. As aparências são cognoscíveis a partir da conjugação das idéias *a priori* e do substrato numênico. O mundo numênico, no entanto, em si, não é cognoscível.

A distinção entre fenômeno e númeno, entre as aparências e a coisa-em-si, é determinante para a filosofia ético-jurídica de Kant. Essa distinção determinará uma concepção de ser humano que será fundamental para delimitar a idéia de justiça em Kant. O homem, segundo Kant, está sujeito simultaneamente às circunstâncias de dois mundos. Enquanto fenômeno, o homem está integrado ao mundo sensível, e sujeito às leis causais da natureza. Enquanto númeno, pertence ao mundo inteligível, e assim, não está sujeito às leis ditadas pela experiência ou pela natureza, mas apenas à razão. No mundo sensível, os homens fenomênicos têm parcial conhecimento do substrato numênico. Na vida ética (Williams), os homens são independentes desse substrato incognoscível. Kant rejeita que a vida ética possa ser avaliada a partir da experiência. A vida ética depende de valoração de condutas. No plano fenomênico, ou da experiência, os valores são relativos ao resultado que se espera de uma ação, ou à avaliação experiente do agente moral. Como regra, no mundo fenomênico, o agente moral transita e age com amparo em imperativos hipotéticos, no formato “se queres x, deves agir de tal forma”. Em Kant, essa avaliação dependente ou relativa não pode prover os alicerces de uma moral **universalizável**. Apenas um valor independente de qualquer outra avaliação poderia servir de substrato para a moral. Para Kant, o único valor que se pode afirmar como independente e prévio é o da liberdade. O ser livre e racional é capaz de

produzir juízos de valor, que se reconduzirão ao pressuposto dessa capacidade, que é a própria liberdade. A liberdade terá, portanto, o sentido de agir moralmente de modo determinado pela própria razão, independentemente dos desejos e inclinações ditados pela experiência.

Sob o ponto de vista do homem numênico, portanto, ser livre é não estar constrangido pela experiência; independência das determinações causais sensíveis é o verdadeiro sentido de liberdade. Essa liberdade somente é compatível com o mundo inteligível. Segundo Kant, o homem é simultaneamente autônomo (mundo inteligível) e sujeito à natureza (mundo sensível). Daí se extrai que o homem é capaz de agir subjetivamente, motivado pelo desejo, bem como objetivamente, com base na vontade livre, própria do mundo inteligível. A vontade livre só é possível enquanto o homem se considera parte do mundo numênico. Quando age na esfera do mundo numênico, age racionalmente e de modo livre; quando motivado pelos desejos, é sujeito às inclinações (*homo phaenomenon versus homo noumenon*).

Como já antecipado, Kant não acredita que a experiência possa ser a base de princípios morais universalmente válidos. Apenas princípios morais *a priori*, independentes da experiência, podem fornecer regras válidas universalmente. Como a experiência é fragmentada e parcialmente determinada pelos desejos e inclinações, o requisito de universalidade dependerá de princípios fundados exclusivamente no mundo numênico – na pura razão prática.

Kant divide as leis da moral deduzidas da razão prática entre as que se aplicam internamente (aos homens enquanto numênicos), e as que se aplicam aos homens enquanto seres numênicos e fenomênicos. As leis da liberdade “enquanto dirigidas às ações externas, são chamadas de jurídicas; mas quando elas também deverão ser o fundamento da ação, são éticas”<sup>32</sup>. Dois tipos de deveres são derivados: os deveres internos e externos. Os deveres externos governam os resultados das ações, ao passo que os deveres internos dizem respeito às intenções. No caso dos deveres internos, as regras procedem da própria consciência, ao passo que, nos deveres externos, procedem do Estado.

Na *Metafísica dos Costumes*, partindo dos pressupostos já demonstrados na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant aplica os princípios da sua teoria moral às

---

<sup>32</sup> KANT, *Metafísica...*

ações concretas. A moralidade em geral pode ser dividida entre o direito e a ética. A ética diz respeito à parte da filosofia moral que trata dos deveres do homem para consigo, e para com os demais, e que não podem ser objeto de uma lei externa. Esta é a principal característica dos deveres éticos: a insuscetibilidade de serem impostos através de regras externas; cuida-se, portanto, de um código de comportamento voluntário (voluntário apenas no sentido de que não pode ser objeto de coação; os deveres de virtude compelem o agente tanto quanto os deveres de justiça). Em contraposição, o direito – e a justiça, por extensão – trata das máximas da filosofia moral que são suscetíveis de serem convertidas em leis externas. Cumprir o dever será, sempre, aceitar a autoridade de um padrão superior de justiça sobre as nossas ações<sup>33</sup>. As duas fontes da compulsão pelo dever serão a própria **consciência**, no caso dos deveres éticos, e **a consciência e a ameaça de coerção externa**, no caso dos deveres jurídicos.

A distinção entre deveres éticos e jurídicos tem outro significado ainda mais relevante, relacionado com a delimitação de uma esfera de racionalidade na qual o indivíduo poderá autonomamente avaliar as suas próprias ações, independentemente da coerção externa. Segundo Williams, as leis jurídicas permitem à sociedade limitar as ações, impedindo-nos de limitar a esfera de liberdade dos demais. No entanto, a autonomia seria violada se a obediência às leis jurídicas fosse o único conteúdo da vontade. Em outras palavras, querer apenas o que os demais desejariam que quiséssemos, de modo a preservar a autonomia, negaria à vontade a sua espontaneidade. Então, as leis jurídicas são relacionadas com as ações e os efeitos destas ações, ao passo que a ética prescreve regras que se destinam aos motivos por trás das ações<sup>34</sup>.

Entre a natureza numênica, e a submissão à razão, e a natureza fenomênica, entendida como a propensão a determinar suas ações pelas inclinações, há uma tensão. A vontade livre é a determinada pela pura razão; a vontade determinada apenas pelas inclinações, é a vontade bruta (*arbitrium brutum*); a vontade humana, no entanto, embora afetada pelos impulsos, não é determinada por eles. O fato de que o homem não age sempre segundo os deveres éticos, torna necessário que se exija, externamente, a positivação de leis que tornem possível a convivência social. Segundo Williams, “o homem é moralmente imperfeito, e isso se reflere na existência da legislação externa”<sup>35</sup>. Os deveres jurídicos representariam uma necessidade

---

<sup>33</sup> WILLIAMS, H., **Kant's...**

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 62

<sup>35</sup> *Ibidem*.

de conectar os imperativos da filosofia moral com a vida humana fenomênica. Derivam, simultaneamente, da moralidade em sentido amplo, e das circunstâncias fenomênicas. A existência das contingências humanas é, portanto, uma das *circunstâncias da justiça*<sup>36</sup>. A justiça, e os deveres jurídicos, são as condições sob as quais a vontade de uma pessoa pode ser conjugada com a vontade de outras pessoas segundo uma lei universal de liberdade.

Levando estas conclusões a respeito das circunstâncias da justiça para o plano da filosofia política, explica Howard:

[...] o princípio do direito extrai sua força não apenas do elemento racional no homem, mas também da necessidade de compatibilidade de nossas vontades em sociedade.

[...] Mas para tornar possível ao indivíduo viver em liberdade, deve existir o aparato coercivo do Estado. Para Kant, o Estado não incorpora a liberdade do homem, porque qualquer uso da força é, conceitualmente, contrário à liberdade do homem. Então, o Estado, para Kant é, sob o ponto de vista da virtude e da moralidade individual, apenas um mal necessário.<sup>37</sup>

Conseqüentemente, uma primeira aproximação com a teoria da justiça de Kant permite limitá-la ao governo das regras sobre as relações externas entre os indivíduos propensos a realizar seus determinados fins de modo independente<sup>38</sup>. Como conseqüência, o Estado, na sua expressão jurídica, existe para tornar o convívio das liberdades possível, mas não interfere nos fins perseguidos individualmente pelos agentes morais<sup>39</sup>. Segundo Williams, Kant “não contempla a transformação das postulações individuais, sob a pressão de interesses sociais mais amplos, em postulações gerais e coletivas”<sup>40</sup>. As inferências sobre as circunstâncias do estado de natureza não podem ser provadas, mas apenas supostas. Por essa razão, uma análise empírica não responde ao problema central da filosofia política, qual seja, quais os princípios que permitem aos homens viver em sociedade de modo harmônico.

<sup>36</sup> Aqui cabe o contraste entre as circunstâncias da justiça em Kant e em Rawls. Em Rawls, diferentemente do exposto no texto, as circunstâncias da justiça, identificadas como o pluralismo nas concepções de bem e a moderada escassez de recursos, refletem um plano precipuamente empírico.

<sup>37</sup> WILLIAMS, H., **Kant's...**

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.71

<sup>39</sup> POGGE, Thomas W. **Realizing Rawls**. Ithaca: Cornell, 1989, p. 27-28 “Regras institucionais de base regulam precipuamente a conduta externa (gerando deveres de justiça, no sentido kantiano), e dessa maneira deixam de lado nossas vidas interiores. A moral (ou ética) dirige-se a questões de caráter, máximas, virtudes, intenções, sentimentos, e correlatos, os quais seriam importantes até (ou melhor, especialmente) num mundo perfeitamente justo. Em seguida, um esquema institucional justo provê apenas um campo determinado e geral para a interação. A moralidade é relevante para como nós agimos dentro do espaço de manobra existente neste campo determinado. Nem tudo o que as regras básicas permitem tem o mesmo significado moral. Finalmente, a moral fornece razões independentes para a ação que podem conflitar com regras básicas justas em casos especiais. Até mesmo participantes num esquema (aproximadamente) justo podem, em circunstâncias especiais, ter razões morais para não cumprir obrigações que adequadamente surgem dali.”

<sup>40</sup> WILLIAMS, H., *op. cit.*

### 3 Direito, moral e política em Kant

*Direito e Moral.* A permeabilidade entre o direito e a moral é um dos temas centrais da filosofia do direito. A indagação sobre a existência de uma ordem moral superior, ou derivada dos fatos, que determinaria o critério de avaliação dos comportamentos e se imporia como condição de validade das regras jurídicas estatais, ou a imunidade destas mesmas regras com relação aos padrões morais, determina o perfil filosófico das teorias do direito. Nesta seção, o objetivo é tratar do modo como Kant concebeu a relação entre o *direito e moral*, na primeira parte da *Metafísica dos Costumes* e, em seguida, entre o *direito e a política* (apêndice de “A Paz Perpétua”<sup>41</sup>).

H.L.A. Hart sugere quatro questões fundamentais que devem ser respondidas por uma teoria do direito de modo a esclarecer uma visão particular sobre as relações entre o direito e a moral<sup>42</sup>. Desnecessário dizer que Hart parte do pressuposto comum do positivismo jurídico contemporâneo, qual seja, o de que efetivamente existe uma clivagem entre direito e moral, e portanto é logicamente concebível a análise de suas relações entre si. Ausente este pressuposto, não haveria sentido em discutir as relações entre direito e moral. Após a apresentação das questões de Hart – a respeito das relações entre direito e moral – a proposta será analisar a teoria jurídica e moral de Kant à luz destes estímulos.

Em primeiro lugar, Hart chama a atenção para aspectos históricos. A questão é se o direito foi (historicamente) influenciado pela moral. Hart responde afirmativamente a esta questão, ao mesmo tempo em que sugere a sua versão espelhada, vale dizer, se a própria moral foi influenciada pelo direito. No entanto, a resposta positiva a ambas as questões – sim, o direito foi influenciado pela moral, e a moral pelo direito – não significa uma antecipação das respostas às demais questões. A segunda questão é definida como analítica. Em que medida a moralidade ingressa numa definição adequada de direito ou sistema legal? Ou a sobreposição eventualmente testemunhada entre direito e moral é meramente acidental? A terceira questão é de como se estabelece a crítica moral do direito. O direito se submete à crítica moral, ou o reconhecimento da validade de uma norma jurídica a partir de critérios positivos supera sua eventual discrepância com a moral? Por fim, a última questão é a

---

<sup>41</sup> KANT, A paz...

<sup>42</sup> HART, H. L.A. **Law, liberty and morality**. Oxford: Oxford University, 1975, p. 1-5.

possibilidade de o direito se tornar o instrumento de exigência de um certo comportamento moral.

Para Kant, as “leis morais” condensam as leis “jurídicas” e as leis “éticas”. A moralidade pressupõe o livre arbítrio, ou a possibilidade de escolha independentemente dos impulsos externos. A escolha humana pode ser afetada, mas não determinada pelos sentidos; a liberdade, num sentido negativo, resulta na ação independente destes impulsos empíricos. Segundo Kant, num sentido positivo, a liberdade significa a habilidade da razão pura em ser determinante para a ação – para a prática. Ambos, o direito e moral têm origem nas leis da liberdade, na medida em que consistem em expressão da liberdade do agente. Então, à primeira questão – se o direito foi influenciado pela moral, ou a moral pelo direito – a resposta kantiana seria negativa. Se as raízes do direito e da moral estão no exercício da liberdade pelos seres racionais, independentemente dos impulsos externos, para Kant, não há sentido em supor uma retroalimentação entre ambos, nem sequer uma avaliação histórica do sentido em que a moral teria influenciado o direito, ou vice-versa. Evidentemente, é possível que se verifique, no conteúdo do direito, a presença de um postulado moral – mas, para Kant, isso não seria bastante para determinar a distinção entre ambos, ou uma “influência” recíproca. Isso porque, em Kant, a distinção entre o direito e a moral é definida em razão das condutas a que se dirigem: o direito (juridical laws) destina-se às condutas externas e sua conformidade com a lei; a ética, por seu turno (ethical laws), requer que não apenas a conduta externa, mas também as razões (a fundamentação) da ação individual, estejam de acordo com a “lei moral”. A conformidade com o direito determina a legalidade, ao passo que a conformidade com a ética, a moralidade.

Com relação à segunda questão, sobre o ingresso da moralidade no conceito de direito, ou a sobreposição de ambos, Kant não veria nenhum obstáculo a reconhecer que ambos formam um mesmo conjunto, embora parte do conteúdo da ética não possa ser externamente exigido. Nas suas palavras,

A legislação ética (possam embora que os deveres ser também exteriores) é aquela que não pode ser exterior; a jurídica é a que também pode ser exterior. Assim, cumprir a promessa correspondente a um contrato é um dever externo; mas o mandamento de o fazer só porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence apenas à legislação interior. Portanto, a obrigação não pertence à ética como um tipo particular de dever (um tipo particular de ações a que estamos obrigados) – pois é um dever exterior, tanto na ética como no direito – mas porque a legislação, no caso aduzido, é interior e não pode ter nenhum legislador externo. É

justamente por esta razão que os deveres de benevolência se incluem na ética, embora sejam deveres exteriores (obrigações referida as acções externas): a sua legislação só pode ser interna.<sup>43</sup>

A terceira questão não se incorporaria à própria gramática kantiana. Como não há uma clivagem de conteúdo entre direito e moral, não há como se propor uma crítica do direito a partir da moral. A situação é diferente quando se enfrenta a quarta questão, vale dizer, se o direito pode veicular parte da moral. A resposta de Kant, já antecipada na citação anterior, é negativa. Isso porque, conforme Kant, é a possibilidade de coação externa que determina a separação entre os deveres da moral e os deveres do direito. Em resumo, as respostas de Kant, seriam as seguintes: no plano teórico, que é o sugerido por Kant, não há espaço para uma influência recíproca entre direito e moral; é possível uma sobreposição de conteúdo entre direito e moral, mas o essencial é a possibilidade de coação externa, possível no direito, incabível nos deveres morais; não há espaço em Kant para uma crítica do direito a partir da moral, e os deveres de virtude – a moral – não podem ser exigidos externamente através do direito.

Com esse perfil, Kant coloca-se entre duas tradições opostas. Embora reconheça, com o positivismo jurídico contemporâneo, a inviabilidade do uso da coerção externa para a imposição de um certo padrão moral, Kant não concebe o direito e moral como ordens com diferentes justificativas. Kant não limitaria o *direito* ao direito legislado (ou reconhecido). Ambos, direito e moral, expressam diferentes lados de um mesmo sistema moral em sentido amplo<sup>44</sup>. Ao mesmo tempo, Kant afasta-se das teorias do direito natural propriamente dito, ao menos como critério para avaliação do direito positivo. Kant não nega o direito natural, mas não lhe assegura um espaço na sua teoria, limitando-o à fundamentação do poder do legislador. Na *Metafísica dos Costumes*,

Em geral, denominam-se leis externas (*leges externae*) as leis obrigatórias para as quais é possível uma legislação externa. Dentre elas dizem-se leis externas, mas

<sup>43</sup> KANT, *Metafísica...* Na edição da Academia, 6:220

<sup>44</sup> HÖFFE, Otfried. *Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 235: “Frequentemente não nos damos conta de que tanto na interpretação de Kant quanto na própria realidade, só a comunidade entre direito e moral em sua simultânea diferença permite uma compreensão adequada do Direito: em oposição a um anarquismo filosófico, não é nenhum sinal de irrazão que entre os homens dominem relações de direito e não de ausência de direito. Em contradição com um positivismo jurídico estrito e com um decisionismo político, não se permite que as relações de direito sejam formadas arbitrariamente. Elas, em concordância com frase de Hobbes *auctoritas non veritas facit legem*, não são deixadas ao arbítrio de um soberano absoluto, mas antes se ligam a princípios de direito suprapositivos como sua irrenunciável base de legitimação. Por outro lado, deve-se rejeitar aquela moralização tendencialmente totalitária, segundo a qual Direito e Estado devem promover a moralidade (virtude) de seus cidadãos”.

naturais, aquelas às quais se reconhece uma obrigação *a priori* mediante a razão, inclusive sem legislação exterior; pelo contrário, as que não obrigam de modo algum sem legislação externa efetiva (sem a qual, portanto, não seriam leis), dizem-se leis positivas. Pode, pois, pensar-se uma legislação exterior que contivesse só leis positivas; mas então deveria precedê-la uma lei natural, que fundamentasse a autoridade do legislador (a saber, a faculdade de obrigar outros simplesmente mediante o seu arbítrio).<sup>45</sup>

*Direito e Política.* No opúsculo “A Paz Perpétua”, Kant afirma que o direito e a moral constituem o conjunto dos comandos que obrigam incondicionalmente, e a política, *a doutrina do direito colocada em prática*. Por isso, não é concebível uma contradição entre a política, o direito e a moral (doutrina do direito no plano teórico). Se houvesse uma contradição, o direito e a moral teriam que ser entendidos como uma doutrina da prudência – ou de como escolher os melhores meios para os fins escolhidos – afastando-se radicalmente do que Kant concebeu como a sua doutrina moral.

Segundo Kant, se não houvesse uma moral baseada na liberdade (incondicional e *a priori*), e todas as ações humanas fossem resultado de um mecanismo natural, a política (doutrina do direito em ação) seria apenas um conjunto de sabedoria prática, e o próprio conceito de direito se esvaziaria. A lógica do sistema de Kant demanda a congruência entre os conceitos de direito e política, ainda que o direito venha a resultar numa limitação da política. Prosseguindo com Kant, pode-se falar num *político moral*, como alguém que submete os princípios da política à moral, mas não num *moralista político*, que advoga uma moralidade para satisfazer os interesses do homem de estado. *A política, portanto, enquanto doutrina do direito em ação, é limitada pela moralidade – conjunto dos comandos práticos que obrigam incondicionalmente.*

O político moral, segundo Kant, terá como dever trazer eventuais desconformidades da constituição de um Estado de volta aos parâmetros do direito natural (natural right), mesmo com o sacrifício de suas próprias inclinações. “Um Estado já pode ser governado de modo republicano ainda que, pela sua presente constituição, preveja um poder despótico”<sup>46</sup>: neste trecho do apêndice de “A Paz Perpétua”, Kant mostra as linhas gerais de sua filosofia política prática. É, de fato, um dever perseguir a constituição mais adequada ao direito natural; mas esse objetivo deve ser alcançado progressivamente, de modo legítimo, e não através de subversão da ordem. Prosseguindo com as suas palavras, “mesmo que uma constituição mais

---

<sup>45</sup> KANT, *Metafísica...*

<sup>46</sup> KANT, *A paz...*

adequada ao direito tenha sido alcançada ilegitimamente por meio da violência de uma revolução provocada por uma má constituição, não seria permissível retornar ao estado anterior, embora qualquer um que tenha tomado parte na revolução, por meio de violência ou intrigas, deverá ser submetido às punições devidas aos rebeldes”<sup>47</sup>. É possível que o político moral erre em muitas oportunidades, mas o seu curso de ação deve ser o de convergir a política com a moral; o moralista político, no entanto, torna este aperfeiçoamento impossível, e perpetua as violações do direito, sob o pretexto de que é impossível converter a política a algo compatível com o que a razão prescreve. Para o moralista político, qualquer constituição existente que lhe assegure o poder é a melhor possível. No círculo do moralista político, que não reconhece a autoridade da moral e do direito, a sua conduta é polarizada pelas máximas sofisticadas – *fac et excusa* (*age, e posteriormente busca as justificativas*); *si fecisti, nega* (*nega a culpa pelos crimes cometidos*); *divide et impera* (*semeia o dissenso entre os súditos, ou entre os inimigos, para dominá-los*).

Para Kant, ao traçar o contraste entre o moralista político e o político moral, o erro do primeiro é iniciar justamente onde o político moral encerrara, subordinando os princípios (a moral) à política (fins), ou, metaforicamente, “colocando o carro na frente dos cavalos”<sup>48</sup>. Essa postura frustra o propósito de conformar a política à moral. Em Kant não há espaço para um pluralismo de valores de corte maquiavélico, no sentido de que o príncipe pode adotar duas ordens de valores distintas: uma para a manutenção do poder, outra para a moral individual (mais uma vez, uma das questões recorrentes da teoria política emerge novamente, qual seja, a da concorrência de valores entre a esfera pública e a privada, e a subordinação de meios aos fins perseguidos)<sup>49</sup>.

Em “A Paz Perpétua”, Kant prossegue sustentando que a primeira questão da filosofia prática é a definição de prioridade entre o princípio material (fins), ou o princípio formal, sintetizado na máxima “age de forma que possa desejar que sua máxima deva se transformar numa lei universal” (qualquer que seja o fim). Kant subordina a filosofia prática ao princípio formal, necessariamente incondicional, independente do mundo empírico. A subordinação dos meios aos fins – princípio material – sugere um mero problema de técnica, de prudência

---

<sup>47</sup> KANT, A paz...

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Segundo Flikschuh, este trecho de Kant (*moral politician versus political moralist*) infirma a interpretação prudencial sugerida por Höffe da teoria política kantiana. Kant não está apenas descrevendo duas posturas,

política, ao passo que o contrário, a subordinação ao princípio formal, sugere uma verdadeira questão moral – ou de *sabedoria política*. As soluções que podem ser dadas pelo princípio material são incertas, dependeriam de um profundo conhecimento fático, e mesmo assim não assegurariam o resultado desejado – a paz perpétua. Em contraposição, a solução proposta pelo princípio formal é clara para todos, e leva diretamente ao fim, mas com a ressalva prudencial de não o buscar precipitadamente através da força, mas quando surgirem as circunstâncias favoráveis. Então, Kant adverte, “aspirao antes de mais ao reino da razão prática e à sua justiça e o vosso fim (a benção da paz perpétua) ser-vos-á dado por isso mesmo”<sup>50</sup>. Prosseguindo, o provérbio *fiat iustitia, pereat mundus*, se interpretado corretamente, não como uma autorização para o uso abusivo do próprio direito, exprime adequadamente a subordinação que Kant sugere da política à justiça. O seu sentido é obrigar aqueles que detém o poder a não negar a ninguém o seu próprio direito. Em outras palavras, “as máximas políticas não devem derivar do bem-estar ou da felicidade de cada Estado, aguardados como consequência da aplicação; por conseguinte, não derivam do fim que cada Estado para si estabelece como objeto (do querer), como princípio supremo (mas empírico) da sabedoria política, mas do puro conceito do dever jurídico (da obrigação moral, cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura) sejam quais forem as consequências físicas que se pretendam”<sup>51</sup>.

Ao final da primeira parte do apêndice, Kant sintetiza a sua visão sobre a relação entre a política – a doutrina do direito em ação - e a moral, *verbis*:

A verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral, e embora a política seja por si mesma uma arte difícil, não constitui no entanto arte alguma a união da mesma com a moral; pois esta corta o nó que aquela não consegue desatar, quando entre ambas surgem discrepâncias. – O direito dos homens deve considerar-se sagrado, por maiores que sejam os sacrifícios que ele custe ao poder dominante; aqui não se pode ralizar uma divisão em duas partes e inverntar uma coisa intermédia (entre direito e utilidade) de um direito pragmativcamente condicionado, mas toda a política deve dobrar seus joelhos diante do direito, podendo, no entanto, esperar alcançar, embora lentamente, um estádio em que ela brilhará com firmeza.<sup>52</sup>

---

mas também condenando uma orientação meramente prudencial ou auto-interessada na esfera política. A respeito desta interpretação prudencial, HÖFFE, **Kant**, p. 253.

<sup>50</sup> KANT, A paz..., p. 160. Academia, 8:378.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 162. Academia, 8:379.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 163-164.

Na parte final do apêndice de “A Paz Perpétua”, Kant trata do princípio da publicidade, nas suas formulações negativa e positiva, que serviria para avaliar a adequação das máximas políticas à moral. Para o propósito deste capítulo, no entanto, não é necessário revisar estes conceitos. Em preparação ao que será exposto na segunda parte deste capítulo, merece ser destacada a unidade entre a moral e a política em Kant. Em outras palavras, Kant não concebe duas diferentes ordens morais, uma aplicável à esfera privada, outra à esfera política – ou da doutrina do direito em ação, como ele denomina. O resultado, para o esclarecimento do argumento desta tese, é que os deveres de justiça – suscetíveis de coerção pelo poder público – são os relativos à conformação e livre exercício das liberdades; esses deveres de justiça externos, e suscetíveis de coerção, é que darão o perfil da ação do Estado, como será esclarecido na seção seguinte.

#### **4 O Estado Justo em Kant**

Nesta seção, a proposta é a análise das interpretações possíveis dos escritos de Kant sobre a teoria da justiça distributiva. O foco é a questão a respeito dos limites e o perfil do “Estado Kantiano”, sob o ponto de vista da justiça enquanto arranjo social para a repartição do produto da cooperação social (sentido rawlsiano). A pergunta central é se a filosofia política kantiana autorizaria apenas um Estado de molde liberal ou, ao contrário, exigiria do Estado uma atuação positiva e interventiva dirigida à promoção do bem-estar dos cidadãos.

A respeito da interpretação de Kant, e da tradição liberal, é particularmente notável que seus melhores leitores tenham alcançado conclusões radicalmente diversas no plano da teoria da justiça. A referência é a Rawls e Nozick. Ambos, nas suas concepções de justiça, implícita ou explicitamente, chancelam os princípios kantianos, ao menos no que toca à ênfase da tradição liberal na preservação dos “direitos”, e na imoralidade do tratamento das pessoas como meios para alcançar fins. Ambos, no entanto, formulam teorias da justiça cujos resultados são divergentes: Rawls, ao atribuir peso ao resultado do impacto das instituições, sugere um mecanismo de correção derivado do princípio da diferença; Nozick, no entanto, ignora os resultados e fixa-se nos pontos de partida (esta diferença será aprofundada no capítulo quarto, com especial atenção ao exame que Pogge faz da divergência entre os projetos de Rawls e Nozick). Apenas este fato já bastaria para justificar que o objetivo desta

seção não é a solução da controvérsia, mas a avaliação dos pontos de vista contrapostos a respeito do mesmo tema, partindo da idéia inicial que é maior o ônus argumentativo em desfavor das interpretações welfaristas de Kant.

Em grandes linhas, o objetivo da teoria da justiça de Rawls é definir os princípios fundamentais que seriam escolhidos por indivíduos livres e racionais, numa situação ideal de igualdade, para formatar as instituições básicas de uma sociedade. Essa situação inicial de igualdade, análoga ao estado de natureza da tradição liberal contratualista, é a “posição original”. Para garantir que a escolha dos princípios ocorra livre das inclinações individuais, um “véu de ignorância” hipotético impediria que os agentes soubessem, previamente, sua posição na sociedade, de modo que as escolhas dos princípios fossem realizadas sem levar em consideração as vantagens ou desvantagens que pudessem obter. Rawls supõe que os indivíduos escolheriam dois princípios. O primeiro (princípio da liberdade), diria que a cada um será garantida a mais extensa liberdade compatível com a liberdade similar dos demais. O segundo princípio prescreveria que as desigualdades sociais e econômicas serão arranjadas de modo a beneficiar o estrato menos privilegiado (princípio da diferença), e essas posições privilegiadas pela desigualdade deverão estar ao alcance de todos (igualdade de oportunidades). Esses princípios estão ordenados lexicalmente, de modo que a distribuição de bens determinada pelo princípio da diferença só terá lugar após a satisfação do primeiro princípio e da igualdade de oportunidades.

A divergência entre Kant e Rawls, que se supõe para argumentar, ocorreria entre a aplicação do princípio da diferença, que polarizaria uma teoria da justiça de corte consequencialista, e a teoria da justiça kantiana interpretada ortodoxamente, que não legitimaria um Estado Social de formato contemporâneo.

A publicação da teoria da justiça de John Rawls foi decisiva para reanimar o estudo da filosofia política kantiana. Flikschuh destacou que “muitos teóricos políticos não achavam que os escritos políticos de Kant eram suficientemente importantes para merecer sua inclusão nos cursos de história do pensamento político moderno”<sup>53</sup>. Parte desta tendência pode ser atribuída ao fato de que, ao contrário da epistemologia e da teoria moral, Kant não escreveu

---

<sup>53</sup> FLIKSCHUH, Katrin. Kant. In: EDWARDS, Alistair; TOWSHEND, Jules (Org.). **Interpreting modern philosophy**. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

uma “crítica” dedicada à teoria política e à teoria da justiça<sup>54</sup>, razão pela qual ela deve ser inferida de seus escritos esparsos. Hannah Arendt sugeriu que “o tom irônico de ‘A Paz Perpétua’, de longe o mais importante de seus trabalhos, demonstra claramente que mesmo Kant não o teria levado muito a sério”<sup>55</sup>. Arendt prossegue, relatando que, em carta endereçada a Kiesewetter, em outubro de 1795, Kant considerado este trabalho uma “idéia extravagante” (*reveries*). O golpe de misericórdia de Arendt está na afirmação de que esses trabalhos esparsos, comumente apresentados como a fonte para a interpretação da filosofia política kantiana (“Paz Perpétua”; “Sobre o Dito Comum: Isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”), “datam dos últimos anos de Kant, os anos da decadência de suas faculdades mentais”<sup>56</sup>. Rosen, em defesa destes escritos políticos, destaca, como contra-argumento, que a Crítica da Razão Pura foi escrita quando Kant já se encontrava nos seus cinqüenta anos, não havendo razões para suspeitar de sua higidez mental nesta fase<sup>57</sup>. De qualquer forma, a “Quarta Crítica” não foi escrita (que supostamente viria após a Crítica da Razão Pura, a Crítica da Razão Prática, e a Crítica do Juízo), restando aos intérpretes transitar entre textos esparsos em que o tema é tratado incidentalmente.

Nas seções seguintes, serão discutidas, sucessivamente, as interpretações tradicionais da teoria da justiça kantiana e as interpretações não-ortodoxas, que visualizam a filosofia política kantiana como autorizando teorias da justiça de corte consequencialista.

Na primeira seção, apresenta-se a leitura de Norberto Bobbio como paradigma da interpretação tradicional da filosofia política kantiana. Na subsequente, as interpretações de David Cummiskey, Allen Rosen e Paul Guyer. Supõe-se que o ônus argumentativo das teorias não-ortodoxas é superior ao das teorias ortodoxas. Por isso, três argumentos são apresentados. Em ambas as seções, há a preocupação de destacar o **a)** suporte textual e o **b)** síntese do argumento. Ao final, na conclusão, será proposta uma análise crítica e adotada uma posição preliminar, a partir de um exame da coerência dos argumentos com o *corpus* kantiano.

---

<sup>54</sup> Segundo Pavão, estaria melhor sistematizada na Doutrina do Direito, primeira parte da Metafísica dos Costumes, quando justifica a liberdade como único direito originário dos homens. PAVÃO, Aguinaldo. A crítica de Kant às concepções eudemonista e ética do estado. In: CENCI, Ângelo V. (Org.). **Temas sobre Kant**: metafísica, estética e filosofia política. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 168.

<sup>55</sup> ARENDT, Hanna. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: University of Chicago, 1982, p. 7.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>57</sup> ROSEN, Allen D. **Kant's theory of justice**. New York: Cornell University, 1996, p. 1.

#### 4.1 Teoria ortodoxa: Estado liberal kantiano

A interpretação ortodoxa da teoria da justiça kantiana legitima um **estado liberal**, não paternalista, polarizado pela preocupação de garantir o maior nível de liberdade possível para que os próprios indivíduos persigam seus fins<sup>58</sup>. Partindo do conceito de direito proposto por Kant na Doutrina do Direito (“o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio do outro segundo uma lei universal de liberdade”), esta vertente da interpretação de Kant aponta que ao Estado e ao Direito não cabe a definição dos fins da convivência, mas apenas a regulação do exercício livre e externo dos arbítrios. O critério do justo é compatibilidade da liberdade de um agente com a dos demais, a partir de leis gerais (“o que é correto segundo leis externas se chama justo (*iustum*), o que não o é, injusto (*iniustum*)”<sup>59</sup>).

Bobbio interpreta a doutrina de Kant como “uma das melhores formulações, válidas ainda hoje, da concepção liberal de Estado”. Na sua interpretação, Kant “... se opõe à concepção, prevalecente na sua época, que atribuía ao Estado, e por isso ao príncipe, o fim principal de dirigir os súditos para a felicidade, e era a concepção que correspondia ao regime de despotismo (ou absolutismo) iluminado.” (p. 133/134)<sup>60</sup>

Citando Kant, em passagem da “Teoria e Prática”<sup>61</sup>,

Em relação à primeira (a felicidade), nenhum princípio universalmente válido se pode aduzir como lei. Com efeito, tanto as circunstâncias de tempo como também a ilusão cheia de contradições recíprocas e, além disso, sempre mutável, em que cada um põe a sua felicidade (ninguém lhe pode prescrever onde a pode colocar), tornam impossível todo o princípio firme e por isso mesmo inadequado para servir de base à legislação. A proposição – *salus publica, suprema civitatis est* – conserva intacto o seu valor e autoridade, mas a salvação pública, que antes de mais imposta ter em conta, é justamente a constituição legal que garante a cada um a sua liberdade mediante a lei; pelo que fica ao arbítrio de cada um buscar a sua felicidade no

<sup>58</sup> ROSEN, Kant’s... Rosen chama essas teorias de “minimalistas” (p. 173).

<sup>59</sup> Sobre a distinção entre direito e moral, a seguinte nota de PAVÃO, A crítica...: “Deve-se registrar que, a rigor, a diferença entre o que e o como, não distingue o direito da moral (ela apenas destaca o aspecto não material do direito). Porque a moral filosófica tampouco precisa determinar o que se deve fazer, basta a ela pensar as condições normais de validação moral das ações. Poder-se-ia dizer que o ponto está propriamente em que o direito prescreve o como externo e a moral o interno”. p. 170.

<sup>60</sup> BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: EDUNB, 1992, p. 133-134.

<sup>61</sup> A partir daqui, a referência ao ensaio “Sobre o dito comum: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, será referido apenas como “Teoria e Prática”, na tradução portuguesa.

caminho que lhe parecer melhor, contanto que não cause dano à liberdade legal geral, por conseguinte, ao direito dos outros co-súbditos.<sup>62</sup>

Mais adiante, Bobbio destaca o trecho da “Teoria e Prática” em Kant ressalva que eventual opção por leis visando a felicidade se daria apenas para reforçar a constituição jurídica, que assegura a liberdade dos indivíduos para a busca de seus fins,

Se o poder supremo estabelece leis que visam diretamente a felicidade (o bem-estar dos cidadãos, a população, etc), isso acontece não com o fito de estabelecer uma constituição civil, mas como meio para garantir o estado jurídico, sobretudo contra os inimigos externos do povo.<sup>63</sup>

Na interpretação de Bobbio, “o conceito que Kant tem do Estado deve corresponder exatamente a esta segunda aceitação do Estado de Direito (tem como função principal e específica a instituição de um estado jurídico), segundo a qual o Estado não tem uma ideologia própria, seja ela religiosa, moral econômica; mas, através da ordem externa obtida por meio do respeito ao direito, permite, ao grau máximo, a expressão e a atuação dos valores e das ideologias de cada um dos seus membros”<sup>64</sup>.

Ao afirmar a concepção liberal, jurídica e formal do Estado, Kant elege como alvo concepções paternalistas ou eudemonísticas de Estado, retomando a tradicional crítica liberal ao paternalismo, iniciada com Locke<sup>65</sup>. Assim como na Inglaterra, na Alemanha predominava uma visão paternalista do estado, que segundo Bobbio, estava refletida em escritos de Leibniz, “*uma espécie de catequese do despotismo iluminado*”<sup>66</sup>.

Contra essa visão paternalista, Kant afirma

Um governo que se erigisse sobre o princípio da benevolência para com o povo à maneira de um pai relativamente aos seus filhos, isto é, um governo paternal (imperium paternale), onde, por conseguinte, os súbditos, como crianças menores que ainda não podem distinguir o que lhes é verdadeiramente útil ou prejudicial, são obrigados a comportar-se apenas de modo passivo, a fim de esperarem somente do juízo do chefe do Estado a maneira como devem ser felizes, e apenas da sua bondade que ele também o queira – um tal governo é o maior despotismo que pensar se pode.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: A PAZ perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, [s.d.], p. 84, academia, 8:298

<sup>63</sup> Ibidem, p. 84, academia, 8:298

<sup>64</sup> BOBBIO, **Direito...**, p. 135.

<sup>65</sup> LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

<sup>66</sup> BOBBIO, op. cit., p. 138.

<sup>67</sup> KANT, Sobre a expressão..., p. 75, 8:291

Concluindo, Bobbio:

Não que a concepção paternalista do Estado desconhecesse a diferença entre governo bom e governo mau; mas essa diferença era feita na própria figura do príncipe-pai. Era bom o governo do príncipe bom; era mau, o governo do príncipe mau. E de fato, para indicar o príncipe mau, da metáfora do pai passava-se para a do soberano (*despotes*), ou seja, da representação do Estado como governo de um pai sobre os próprios filhos para a do Estado como governo de um soberano sobre os seus próprios escravos. Mas não existia critério formal algum para a distinção: o tipo de regime era sempre o mesmo. Sua bondade ou maldade era fundamentada exclusivamente nas boas ou más qualidades do príncipe. Kant assume uma posição mais radical: o estado paternalista é mau em si mesmo. Não vale distinção alguma entre princípio bom ou mau, porque a própria forma de governo na qual o príncipe se apresenta como pai, é má. Quem quer sair da má forma de governo deve sair da própria figura do governo paternalista, e passar para outra figura, qual seja, do estado liberal. A distinção entre forma boa e má não passa mais, segundo Kant, através da concepção do estado paternalista, mas requer a passagem *ad aliud genus*.

<sup>68</sup>

Então, a interpretação de Norberto Bobbio sobre a filosofia política kantiana está estribada em trechos da “Teoria e Prática” (apoio textual), e a conclusão pela interpretação liberal enfoca principalmente os trechos em que Kant se insurge contra o Estado eudemonístico ou paternalista<sup>69</sup>.

#### 4.2 Teoria revista: Estado social kantiano

Neste tópico, são reunidas sínteses de interpretações da teoria da justiça kantiana que têm em comum o distanciamento do pensamento majoritário, admitindo que a teoria da justiça kantiana legitimaria algo além de um Estado Liberal, além do mero Estado guarda-noturno. Novamente, permanece a preocupação de apontar o **a)** apoio textual e **b)** a síntese do argumento.

---

<sup>68</sup> BOBBIO, *Direito...*, p. 141

<sup>69</sup> No mesmo sentido ortodoxo, HÖFFE, *Kant...*, p. 237.

#### 4.2.1 Allen Rosen e o dever de benevolência do Estado

Rosen reconhece desde o princípio a singularidade de sua interpretação da teoria da justiça kantiana. Nos seus dizeres, para Kant, a preocupação com o bem estar dos súditos é uma questão de benevolência, e a benevolência é própria da ética, não da justiça. Por várias razões, mas principalmente porque Kant acreditaria que a justiça não exige nada mais que a não interferência na liberdade externa, os partidários da interpretação corrente atribuem a Kant o caráter de defensor do estado guarda-noturno.

Rosen admite que, para Kant, a justiça não exige do Estado uma preocupação com questões de bem estar social, ou com os resultados obtidos pelos indivíduos na persecução de seus próprios fins. No entanto, a interpretação de Rosen é que Kant acreditaria que o Estado tem uma responsabilidade moral que vai além das exigências da mera justiça, com o propósito de assegurar o bem estar de seus súditos. Para Rosen, “Kant não é um advogado do Estado guarda noturno”, mas “ele acredita que os governos deveriam adotar ações ativas para assegurar o bem estar material de seus súditos”<sup>70</sup>.

Para preparar o seu argumento, Rosen traça a linha divisória da filosofia moral entre a teoria ética e a teoria da justiça, cada uma contendo um conjunto diferente de direitos, deveres e regras. A teoria da justiça conteria direitos e deveres “externos”, “exigíveis”, “coercíveis”, “estritos” e “perfeitos”, ao passo que os direitos e deveres éticos seriam “internos”, “não exigíveis”, “voluntários”, “amplos”, e principalmente, “imperfeitos”<sup>71</sup>.

Em seguida, explica Rosen que o conceito de justiça kantiano tem três características. Em primeiro lugar, aplica-se apenas às relações externas entre indivíduos, na medida em que suas ações podem afetá-los direta ou indiretamente, e reciprocamente. Em segundo lugar, os desejos ou interesses dos indivíduos são irrelevantes, importando apenas a relação de uma vontade com a vontade de outros indivíduos. Por fim, o conceito de justiça trata apenas da “forma da relação entre as vontades na medida em que os indivíduos são vistos como livres”. Sintetizando, justiça é o “conjunto dessas condições sob as quais a vontade de uma pessoa pode ser conjugada com a vontade de outra de acordo com uma lei universal de liberdade”.

---

<sup>70</sup> ROSEN, *Kant's...*, p. 5.

<sup>71</sup> O aprofundamento destas distinções agora não é necessário para compreender o argumento de Rosen.

Por fim, contrastando justiça e ética, para Rosen Kant sustenta que direitos e deveres de justiça são externos e exigíveis, em oposição aos direitos e deveres éticos<sup>72</sup> (internos e não exigíveis). O que distingue um dever ético ou de virtude dos deveres jurídicos é que a compulsão externa para um dever jurídico é moralmente possível, enquanto um dever de virtude é baseado no livre auto-controle. Nas suas palavras,

Uma vez que apenas ações externas – nunca motivos, intenções, ou outros estados mentais – podem ser controlados através do uso da coerção, todas as regras de justiça devem ser orientadas em direção à regulação da conduta externa. As regras éticas, em contraste, porque são baseadas no livre autocontrole e não reconhecem nenhum ‘incentivo além da Idéia de dever’, serão sempre leis ‘internas’<sup>73</sup>.

Fixados os postulados em torno dos quais desenvolve seu argumento, Rosen apresenta suas evidências contra uma teoria “minimalista”, ou que limita o Estado kantiano legítimo ao Estado guarda-noturno. Rosen reconhece que a teoria majoritária está textualmente bem fundamentada, razão pela qual o ônus argumentativo pesa sobre quem a enfrenta. Como argumentos a favor da interpretação minimalista, Rosen identifica os seguintes: a) referências textuais de Kant contra o “estado paternalista” (notadas também por Bobbio, *supra*); b) no plano epistemológico, a variabilidade e indeterminação do conteúdo de felicidade a tornaria inadequada para servir como base da legislação; c) ao contrastar deveres de justiça, que requerem uma ação ou omissão externa, e deveres de virtude, que demanda a adoção de fins ou objetivos, reconhece que o Estado não poderia impor aos súditos o dever ético de benevolência; d) por fim, tendo em conta a preservação da liberdade individual, o poder público não estaria legitimado a coagir alguns cidadãos meramente pelo propósito de melhorar as condições de existência de outros<sup>74</sup>.

Em contraposição à visão minimalista, Rosen sustenta que é possível interpretar Kant no sentido de que ele entenderia que os governantes têm um dever de benevolência *fundado na natureza do Estado, embora não nas suas necessidades individuais*, para assegurar a sobrevivência de seus súditos.

---

<sup>72</sup> Rosen contrapõe, aqui, “law and duties of justice” aos “ethical law and duties”. Como costumeiramente a idéia oposta ao “duty” (dever) é o “right” (direito), traduzi o trecho como direitos e deveres éticos e jurídicos. A transcrição integral deste parágrafo permite perceber que esta tradução é a que melhor apreende o sentido do texto.

<sup>73</sup> ROSEN, *Kant’s...*, p. 83.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 179.

O primeiro argumento textual de Rosen está no seguinte trecho da “Doutrina do Direito”:

A vontade geral do povo coaduna-se numa sociedade que perpetuamente se há de conservar e se sujeitou ao poder político interno a fim de conservar os membros desta sociedade, incapazes de por si mesmos se manterem. Portanto, graças ao Estado, é lícito ao governo obrigar os poderosos a fornecer os meios de subsistência aos que de tal são incapazes, inclusive no tocante às necessidades mais básicas.<sup>75</sup>

Com base neste trecho, argumenta Rosen, a vontade geral cria a sociedade civil para o propósito de autopreservação. Uma vez que a vontade geral é a união das vontades individuais, garantir a sua preservação requer a preservação das vontades individuais. A natureza do estado, com esse propósito inicial de preservar a vontade geral (e as vontades individuais), concede o direito de tributar os ricos para o objetivo de manter a existência dos pobres<sup>76</sup>.

O segundo argumento está baseado no princípio da publicidade, exposto na segunda parte do apêndice à “Paz Perpétua”<sup>77</sup>, e em especial, na sua versão positiva. Na teoria política de Kant, o princípio da publicidade serve para avaliar a adequação das máximas políticas à moral. Na sua versão negativa, serve para identificar máximas que são moralmente inadequadas para servir como princípios de direito público ou internacional. De acordo com esse princípio (na versão negativa), a máxima será inadequada se a sua publicação causar tal oposição que seu objetivo então seria derrotado<sup>78</sup>. Em contraste, a versão positiva do princípio tem o propósito de identificar máximas que não seriam apenas consistentes, mas que também promovem os interesses da justiça. Sua formulação é a seguinte: todas as máximas que requereriam publicidade porque de outra forma não alcançariam seu objetivo, podem ser reconciliadas com o direito e a política. Seriam, então, na interpretação de Kant, aquelas conformes com um objetivo universal do público.

Prosseguindo, argumenta Rosen que “o princípio positivo da publicidade é designado para servir como um teste que governantes podem utilizar para determinar quais políticas e

---

<sup>75</sup> KANT, *Metafísica...*, p. 140-141, Ak 6:326.

<sup>76</sup> ROSEN, *Kant's...*, p. 180-181.

<sup>77</sup> KANT, *A paz...*, p. 164, 8:381

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 165, 8:381

leis melhor satisfazem suas obrigações de promover a felicidade pública, assim alcançando o ‘objetivo específico da política’”<sup>79</sup>.

Rosen reconhece que o trecho que ampara com mais vigor a posição minimalista está na “Teoria e Prática”, quando Kant afirma que “se o poder supremo estabelece leis que visam diretamente à felicidade (o bem-estar dos cidadãos, a população, etc), isso acontece não com o fito de estabelecer uma constituição civil, mas como meio de garantir o estado jurídico, sobretudo contra os inimigos externos do povo”<sup>80</sup>. Essa passagem contrariaria trechos da Doutrina do Direito (primeira parte da *Metafísica dos Costumes*) e da Paz Perpétua, que reconheceriam um dever não instrumental do Estado de prover o bem estar material de seus súditos. Rosen enfrenta o argumento sustentando que “Teoria e Prática” fora escrita em 1793, dois anos antes da Paz Perpétua, e quatro antes da Doutrina do Direito. Então, segundo Rosen, não seria absurdo afirmar que Kant teria mudado de posição neste intervalo entre diferentes trabalhos.

Rosen concede que o trecho citado da “Teoria e Prática” é o único apoio textual com credibilidade para sustentar a interpretação minimalista e instrumental (provisão de recursos ao desprivilegiados, com o objetivo de manter a estabilidade do sistema). Ao mesmo tempo, Rosen afirma que este trecho sugere uma contradição em Kant. Segundo Rosen, na segunda parte da “Teoria e Prática”, Kant tenta reconciliar três idéias: primeiro, quer afirmar que o conceito de felicidade é muito variável para prover uma base para regras jurídicas; em segundo lugar, que o Estado não deve ser paternalista com relação aos seus súditos; em terceiro, que a doutrina da *salus publica suprema civitatis lex est* permanece intocada. Embora a intenção inicial de Kant fosse reconciliar estas três idéias, Rosen afirma que ele termina por repudiar a terceira. Afirma Kant que “a salvação pública, que antes de mais importa ter em conta, é justamente a constituição legal que garante a cada um a sua liberdade mediante leis; pelo que fica ao arbítrio de cada um buscar a sua felicidade no caminho que lhe parecer melhor”<sup>81</sup>. Isso seria o centro da teoria política kantiana. No entanto, prosseguindo, Rosen alerta que Kant não parte para aquele objetivo que mereceria atenção em segundo lugar – a *salus publica*. Ao invés disso, afirma que a felicidade de todos só pode ser justificadamente

---

<sup>79</sup> ROSEN, *Kant's...*, p. 184

<sup>80</sup> KANT, *Sobre a expressão...*, p. 84, academia, 8:298

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 84, academia, 8:298

buscada através do Estado por *razões instrumentais*, o que equivale a afirmar que a felicidade do súdito não merece especial consideração em si mesma.

Rosen entende que Kant não avançou para uma conclusão que seria necessária, qual seja, a de que a sua filosofia política legitimaria, primeiro, a atuação do estado na proteção das liberdades; e, em segundo lugar, a promoção da felicidade de seus súditos (fim público que posteriormente aceitaria na “Paz Perpétua”); note-se, nesta afirmação de Rosen, uma certa coloração rawlsiana). A razão estaria no emprego infeliz da expressão “princípio da benevolência” por Kant quando repudia o Estado paternalista. Para Rosen, “nada seria mais distinto de um *Estado paternalista* que um *Estado que cumprisse o dever de benevolência*”<sup>82</sup>. Entretanto, Kant usa a mesma expressão em ambos contextos. Por isso, sugere Rosen que “na ‘Teoria e Prática’ Kant ainda não vê como equilibrar a idéia de que governantes devem promover a felicidade do público contra as duas idéias de oposição ao paternalismo e que o conceito de felicidade não pode prover princípios válidos de legislação”<sup>83</sup> (porque não teria delineado as diferenças entre um Estado Paternalista e um Estado Benevolente).

Em resumo, enfatizando o dever de benevolência do Estado e apelando ao princípio da publicidade (formulação negativa), conclui Rosen que “a mesma razão que torna racionalmente impossível querer a máxima de nunca ajudar aos outros torna racionalmente impossível consentir com o direito de uma sociedade polícia que permitiria ao estado ignorar as necessidades básicas de seus cidadãos”<sup>84</sup>.

#### 4.2.2 Paul Guyer e a propriedade privada

As conclusões de Paul Guyer são semelhantes às de Rosen, e podem ser qualificadas como não-ortodoxas a respeito da posição de Kant sobre a intervenção do Estado na promoção do bem-estar de seus súditos. Guyer, no entanto, parte dos conceitos de direito privado, mais especificamente, da conformação do direito de propriedade em Kant.

---

<sup>82</sup> ROSEN, *Kant's...*

<sup>83</sup> *Ibidem* p. 196

<sup>84</sup> *Ibidem*.

O foco da interpretação de Guyer é a regulação da propriedade privada. Guyer sustenta que a premissa fundamental da filosofia prática kantiana, o valor intrínseco da liberdade humana, tem implicações diferentes quando se trata de direito de propriedade e liberdade de crença ou expressão. A conformação do direito de propriedade é, por sua própria natureza, objeto de acordo intersubjetivo: um direito de propriedade consiste na postulação de uma pessoa (natural ou jurídica) de alguma forma de controle sobre algum objeto, que é reconhecida pelos demais. Como a propriedade depende deste mútuo acordo, só pode existir em circunstâncias em nas quais é racional (e aceitável) para todos os afetados. A interpretação de Guyer parte do seguinte trecho da *Metafísica dos Costumes*,

Além disso, pelo termo ‘direito de propriedade’ (*ius reale*) não se entende apenas o direito a uma coisa (*ius in re*), mas também o conjunto de todas as leis que dizem respeito ao meu e ao teu reais – É claro, porém, que um homem completamente só sobre a terra não poderia, em rigor, ter nem adquirir nenhuma coisa externa como sua: porque entre ele como pessoa e todas as outras coisas externas como coisas não há uma relação de obrigação. Portanto, em sentido próprio e literal, não há nenhum direito (directo) a uma coisa, mas denomina-se assim unicamente aquele que corresponde a alguém frente a uma pessoa, que está na posse comum com todos os outros (no estado civil)<sup>85</sup>.

Em contraste, o exercício da liberdade de expressão não depende de acordo intersubjetivo no mesmo sentido do direito de propriedade; é possível para alguém sustentar e expressar crenças sobre qualquer assunto, sem aceitação dessas idéias por qualquer outra pessoa, ou independente desta aceitação. Ou ainda, sem que a aceitação dos demais seja condição para o exercício deste direito. Neste particular, o direito de propriedade e a liberdade de expressão distanciam-se.

Em síntese, para Guyer, a respeito do direito de propriedade, a sua regulamentação por leis públicas é naturalmente inevitável e moralmente defensável, ao contrário da regulação pública da liberdade de pensamento, cujo exercício não dependeria da regulação pública – ou de um acordo intersubjetivo. Então, segundo Guyer, a premissa fundamental do liberalismo contemporâneo, de que o Estado deve regular postulações de direito de propriedade no interesse de todos, mas deve regular a formação e expressão de idéias no menor grau possível, torna-se coerente e necessária. Prossegue Guyer,

[...] enquanto a intrusão política em material de direitos inatos tais como a liberdade de crença é *prima facie* proibida e de fato imoral, a regulação política dos direitos de

<sup>85</sup> KANT, *Metafísica...*, p. 70, academia 6:261.

propriedade em benefício de todos não representa esta mesma instrução, mas a única condição sob a qual um direito pode ser adquirido de modo moralmente aceitável.<sup>86</sup>

O objeto do *direito*, em contraposição à ética, é limitado à regulação das ações externas que afetam o uso externo da liberdade dos demais, o que é moralmente legítimo e necessário regular. Segundo Guyer, a instituição da propriedade surge do princípio fundamental da moralidade porque é natural e necessário para todos o exercício da liberdade externa de ação, não apenas na ação física do nosso corpo, mas também no uso dos outros objetos na natureza. Os direitos de propriedade, então, são direitos não inatos (*acquired rights*), embora o direito de propriedade decorra do direito inato à liberdade.

Na “Introdução à Doutrina do Direito”, Kant acentua o caráter intersubjetivo da configuração do direito de propriedade:

[...] um direito a uma coisa é o direito ao uso privado de uma coisa, em cuja posse em comum com todos os outros (original ou instituída) estou. O último é, de facto, a única condição sob a qual é possível que eu exclua qualquer outro possuidor do uso privado da coisa (*ius contra quem libet huius rei possessorem*), pois, sem pressupor semelhante posse comum, não se pode pensar como é que eu, que não estou de posse da coisa, posso ser lesado por outros que o estão e a utilizam. Pelo arbítrio unilateral não posso obrigar ninguém a abster-se de usar uma coisa – que, aliás, não estaria vinculado; portanto, só posso fazê-lo mediante o arbítrio unificado de todos numa posse comum. Se assim não fosse, eu teria que pensar o direito a uma coisa como se a coisa tivesse uma obrigação para comigo, e daí derivar o direito em face do possuidor da mesma; o que é um modo absurdo de representação.<sup>87 88</sup>

Segundo Guyer, o argumento da propriedade comum originária da superfície terrestre, apontado no trecho transcrito acima, dá uma informação suplementar sobre as condições mínimas de “fairness” para um *sistema justo* de propriedade privada, com premissas fáticas e morais.

A premissa fática seria o caráter indiviso das terras no globo, o que autorizaria reconhecer que a propriedade inicial, fática, somente poderia ser comum.

<sup>86</sup> GUYER, Paul. **Kant on freedom law and happiness**. Cambridge: CUP, 2000.

<sup>87</sup> KANT, *Metafísica...*, p. 70, academia 6:261

<sup>88</sup> Na mesma tradição liberal, a concepção de Locke é radicalmente diferente. Locke reconhece a possibilidade da relação direta entre o indivíduo e uma coisa no momento de sua aquisição pelo trabalho, e que o ingresso no estado civil se dá por razões instrumentais, para a proteção do direito de propriedade. Em Kant, além da propriedade ser inconcebível a partir de uma ação unilateral, pois surge do comum acordo entre os participantes, direcionando suas vontades para um sistema de propriedade, o ingresso no estado civil se dá para superar o estado provisório que os direitos se encontram no estado de natureza, conferindo-lhes uma configuração definitiva.

As premissas morais são duas: primeiro, a da que qualquer um tem um direito a existir sem impedimentos em algum lugar ou outro na superfície indivisa da terra. Nas palavras de Kant, “a *communio originaria* não é empiricamente fundada como *factum* ou ocorrência, mas é um direito à terra sem o qual nenhum ser humano pode existir e o qual segue da liberdade de fruição das coisas”<sup>89</sup>. Entretanto, o direito a um lugar especial “não é um direito a uma coisa, mas o inato direito à liberdade, que ninguém pode usurpar”<sup>90</sup>. A segunda premissa moral seria que qualquer postulação ao um controle exclusivo de uma parte específica da superfície indivisa da Terra somente pode ser concebida como um produto de uma transferência livre para um proprietário individual de qualquer lugar. O direito de propriedade individual pressupõe uma posse comum.

Como conseqüência destas premissas, Guyer extrai que “qualquer sistema ou esquema de direitos de propriedade individual deve permitir que cada participante tenha pelo menos uma oportunidade de manter sua existência de modo equivalente ao que ela ou ele fruiu na posse comum originária”. Essa situação de equivalência seria uma condição necessária para a racionalidade do acordo livre a respeito de qualquer sistema de propriedade, e então uma condição necessária da juridicidade da propriedade em si mesma<sup>91</sup>. Guyer reconhece que esta conseqüência está apenas implícita em Kant.

A respeito da conformação da propriedade e da riqueza, Guyer sustenta que

[...] na medida em que a propriedade consiste na deferência das vontades de outros, ninguém possui riqueza meramente como um dote natural, tal como saúde, força, ou talento, os quais podem ser perdidos assim como mudam as circunstâncias; ao contrário, toda riqueza é uma criação social, a qual, se é para ser adquirida ou mantida livremente ao invés de através da força, apenas pode ser fruída sob condições nas quais é racional para os outros concordar com ela.<sup>92</sup>

Prosseguindo, para Guyer será racional para os demais concordar com um sistema que assegura riqueza para todos apenas se este sistema provê a todos um nível adequado de propriedade ou acesso a ela. Em conclusão, “o direito do Estado de controlar a distribuição da propriedade ou riqueza é uma conseqüência do fato de que a possibilidade do consenso racional de todos com a distribuição da propriedade é uma condição necessária da existência

---

<sup>89</sup> KANT, *Metafísica...*

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> GUYER, *Kant...*, p. 254.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

da propriedade”. Não há, portanto, no liberalismo “moderado” uma intrusão no direito natural de propriedade, mas a criação de condições para o próprio sistema de acordo do qual se origina a propriedade. O direito de propriedade não poderia ser oposto a um sistema que buscasse a distribuição de bens de modo a satisfazer um mínimo existencial.

Em síntese, o argumento de Guyer está polarizado pelo modo de conformação do direito de propriedade em Kant, sustentando que a distribuição de um mínimo adequado para a sobrevivência seria uma das condições necessárias para um consenso racional de todos os agentes com o sistema de propriedade (ou mais amplamente, de atribuição de riquezas) existente<sup>93</sup>. O apoio textual está na Doutrina do Direito, na parte que trata do direito de propriedade, e no trecho que conclui com a afirmação de que “por razões de Estado, o governo está então autorizado a taxar a riqueza para prover os meios de sustento para aquelas que são inaptos para obter até mesmo as mais básicas necessidades naturais”<sup>94</sup>.

#### 4.2.3 David Gauthier e o consequencialismo kantiano

O argumento de Gauthier propõe outra solução. Gauthier faz uma reinterpretação da teoria moral kantiana, justificando o que ele denomina um “consequencialismo kantiano”, e extraindo dessa nova interpretação todas as implicações possíveis. É importante ressaltar que esta aproximação pressupõe um paralelo necessário entre a teoria moral e a teoria da justiça.

Gauthier reconhece que existe certo consenso de que a ética kantiana estaria em oposição a todas as formas de consequencialismo. Seu objetivo inicial era articular as objeções de Kant contra o utilitarismo e contra o consequencialismo em geral; no entanto, nessa tarefa, segundo Gauthier, o consequencialismo parecia “teimosamente compatível” com a ética kantiana. Embora Kant não fosse um consequencialista, Gauthier sustenta que

---

<sup>93</sup> Destes postulados, Guyer extrai a compatibilidade da filosofia política de Rawls com o princípios kantianos, afirmando que as desigualdades na distribuição da propriedade são racionalmente aceitáveis apenas quanto estão no interesse de todos afetados por elas, inclusive aqueles menos aquinhoados. Guyer sustenta que ambos – Kant e Rawls – concordariam com esta formulação (GUYER, **Kant...**, p. 266).

<sup>94</sup> KANT, **Metafísica...**

seu principal argumento é compatível com o consequencialismo e justificaria para uma nova forma de consequencialismo, de corte kantiano.

Segundo a interpretação dominante, a teoria ética kantiana é fundamentalmente baseada no dever e tem o indivíduo como centro (*duty-based and agent-centered*); como implicação, certas ações, como sacrificar os inocentes em benefício de outrem, seriam estritamente imorais, independentemente das conseqüências. Essa é a interpretação (tradicional) deontológica da teoria moral kantiana. Para Cummiskey, embora esta interpretação tenha virtudes pedagógicas, é filosoficamente inadequada<sup>95</sup>. Prosseguindo, sustenta que sua tese não é sobre a posição defendida por Kant, mas sobre as conclusões que se seguem de seus argumentos. A teoria moral de Kant justificaria uma forma de consequencialismo, “quer ele queira ou não”<sup>96</sup>.

O consequencialismo kantiano, no entanto, seria radicalmente diferente do utilitarismo, ou dos demais consequencialismos morais. Kant não inicia com uma teoria sobre fins, e então deduz concepções de direitos e de obrigações (como é o perfil de uma teoria moral consequencialista estritamente falando). Ao contrário, Kant começa com uma noção de obrigação. Num segundo estágio, move-se para uma concepção de valor. Para Cummiskey, a visão de Kant é diferente das visões clássicas e contemporâneas do utilitarismo. O autor resume em três pontos principais a validade da interpretação consequencialista da teoria moral kantiana:

a) o consequencialismo kantiano é deduzido do princípio normativo kantiano mais importante, a fórmula da humanidade (segunda formulação do imperativo categórico), que enfatiza tratar pessoas como fins, e não apenas como meios, e não da fórmula da universalidade (primeira formulação do imperativo categórico);

b) o consequencialismo kantiano tem dois estágios, com prioridade lexical à capacidade de ação racional sobre o valor da felicidade, e é uma alternativa viável à “falsa dicotomia” entre kantismo ou consequencialismo<sup>97</sup>;

---

<sup>95</sup> CUMMISKEY, David. **Kantian consequentialism**. New York: Oxford University, 1996, p. 3.

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 11.

c) a teoria deontológica de Kant gera um consequencialismo de corte kantiano; provê ao consequencialismo uma fundamentação diversa do intuicionismo ou naturalismo, e o princípio normativo resultante é vinculante categoricamente, mas tem a flexibilidade contextual do consequencialismo.

O argumento central de Cummiskey é que a natureza racional é um fim-em-si-mesmo, e estabelece um fim objetivo ou um objetivo moral que respaldaria um princípio consequencialista do direito. Para o autor, a característica distintiva da natureza racional, em oposição à mera animalidade, é a capacidade de fixar para si mesma um fim. Assim, seres humanos são “fixadores de fins” (*end-setters*), e esta capacidade de fixar um fim é de ser tratada, em si mesma, como um fim, e nunca simplesmente como um meio. A natureza racional não é, no entanto, um “fim ordinário” (*ordinary end*) de um agente, como poderia ser a felicidade, ou prazer, ou a virtude, mas a fonte do valor de todos os demais fins, e a busca de qualquer fim pressupõe o poder de conferir valor (*value-conferring power*) da escolha racional autônoma. Se o valor de todos os outros fins depende desta capacidade, então ela tem um valor de tipo especial, absoluto e incondicional. Na medida em que a natureza racional é a fonte do valor de todos os outros fins particulares, seu valor deveria ter prioridade em face dos demais fins, e as condições necessárias para o florescimento da natureza racional, em si e nos outros, é, então, um fim que deve ser promovido.<sup>98</sup>

Então, no consequencialismo kantiano, o fim que polariza as ações morais é a natureza racional, ou a adoção de ações que permitam o florescimento da natureza racional. Esse “fim” impõe-se aos demais “fins” concebíveis. Prosseguindo nas palavras de Cummiskey, “se a natureza racional tem valor absoluto e é um fim em si mesmo, então devemos perceber, em razão disso, que não devemos agir de modo a infirmar a capacidade de agir racionalmente, e também devemos reconhecer que ela deve ser preservada e protegida, de modo que seu desenvolvimento e exercício sejam possíveis”<sup>99</sup>. A idéia de que a natureza racional é um fim em si mesmo, e que tem valor absoluto, sinaliza para um objetivo moral supremo que é exigido de todos. Dentre todos os fins concebíveis, o absoluto (natureza racional), e os

---

<sup>98</sup> CUMMISKEY, *Kantian...*, p. 85-86.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 86.

relativos (que dependem da natureza racional para conferir-lhes algum valor), o primeiro – a promoção da natureza racional – tem prioridade lexical sobre os demais<sup>100</sup>.

A interpretação consequencialista kantiana conclui que o princípio normativo básico é a exigência de maximizar as condições necessárias para o florescimento da natureza racional. Sobre a promoção dos demais fins, sustenta Cummiskey, seguindo Kant, que cada agente é o juiz final da sua concepção de bem; não há um padrão de boa vida que seja independente da escolha informada, refletida, do agente moral. O bem seria simplesmente o objeto da uma escolha racional, autônoma e informada. E, se a capacidade para auto-determinar seus fins é o valor absoluto, o produto deste exercício também deve ser respeitado, preservada a prioridade lexical da promoção da natureza racional.

A implicação desta revisão da teoria moral kantiana resume-se a que as ações decorrentes dos deveres de benevolência podem ser abarcadas pelos deveres jurídicos, e assim tornarem-se exigíveis dos agentes morais, sem o risco de interferência indevida na natureza racional individual. Segundo Cummiskey, Kant efetivamente sustenta que podemos apenas impor aos demais a ação conforme o dever, e não que cumpram o dever pelas razões corretas. Os deveres prescritos pela legislação externa, ou deveres jurídicos (ou deveres de justiça), podem ser objeto de uma determinação externa, ao contrário dos deveres de legislação interna, ou deveres de virtude. Kant também sustentaria que os deveres de benevolência, embora sejam deveres externos (obrigações a ações externas), ainda assim estarão vinculados à ética (virtude), porque sua prescrição somente pode ser interna. A questão, segundo Cummiskey, é que a preocupação genuína pelos demais – dever interno – não pode ser imposta pela legislação externa, mas as ações benevolentes poderiam ser objeto de legislação. Na medida em que a benevolência pressupõe uma razão particular, se a ação é exigida

---

<sup>100</sup> Nas *Lectures* (RAWLS, John. **Lectures on the history of moral philosophy**. Harvard: Harvard University, 2000, p. 210-211), Rawls se antecipa a esta possibilidade interpretativa: “[...] o peso a ser atribuído ao valor absoluto de uma boa vontade não tem lugar especial. O peso é dado pelo dever amplo de buscar a perfeição moral, e pelo dever de não colocar obstáculos no caminho dos demais, que buscam a perfeição moral. Nosso objetivo na deliberação é encontrar os requisitos que o imperativo categórico nos impõe. O valor absoluto de uma boa vontade não é de ser tomado, como numa concepção teleológica, como o supremo valor a ser maximizado. Isso de forma alguma diminui o papel fundamental do valor absoluto da boa vontade. Significa apenas que temos que entender seu significado de um modo especial. Não se trata de um valor supremo a ser perseguido acima de tudo. Ele permanece como um pressuposto, melhor dizendo, e tem dois papéis: primeiro, expressa a visão de Kant da dignidade das pessoas como capazes de uma boa vontade, e identifica aqueles a quem se aplica a lei moral e a quem devemos ver como membros de um reino dos fins. A capacidade de uma boa vontade denfie a aristocracia de todos. O segundo papel, como discutimos em Kant I, e que ele é central a sua idéia de dignidade da vida humana e mesma da criação. Marca um dos aspectos religiosos de sua doutrina moral.”

externamente, então o ato de assistência não é um ato de benevolência. A seguinte citação de Kant ajuda a esclarecer o argumento de Cummiskey:

Todos os deveres são ou deveres jurídicos (*officia juris*), isto é, aqueles para os quais é possível uma legislação exterior, ou deveres de virtude (*officia virtutis s. ethica*), para os quais semelhante legislação externa é impossível. Os últimos não se podem submeter a nenhuma legislação externa, porque se dirigem a um fim que é, ao mesmo tempo, um dever (ou é um dever tê-lo); mas nenhuma legislação exterior pode conseguir que alguém se proponha a um fim (porque é um acto interno do ânimo); embora se possa ordenar acções externas que a ele induzam, sem que o sujeito a si as proponha como fim.<sup>101</sup>

Então, conforme Cummiskey, interpretando Kant, ações externas podem ser determinadas de modo a promover os fins que nós somos moralmente exigidos a adotar. Ratificando estas conclusões, Cummiskey refere os trechos da *Metafísica dos Costumes* em que Kant afirma que o Estado estaria autorizado a tributar os ricos para prover os meios de subsistência aos que não têm condições de satisfazer as suas necessidades básicas, bem como a imposição de tributos para sustentar hospitais, serviços de assistência à saúde, orfanatos e a administração geral da polícia, finanças e economia do Estado.

O argumento de Cummiskey passa por uma reinterpretação da teoria moral kantiana, que a coloca em algum lugar intermediário entre a versão estritamente deontológica e um consequencialismo de corte tradicional. Na interpretação de Cummiskey, o fim a ser buscado é justamente a preservação da capacidade individual de determinar seus próprios fins; essa capacidade, ou natureza racional, é o valor absoluto, uma vez que a determinação do valor de todos os outros fins concebíveis depende de um ato da natureza racional; ambos, o fim absoluto, e os fins relativos, merecem igual consideração, ainda que se reserve uma prioridade lexical ao primeiro; Cummiskey extrai conseqüências para a teoria da justiça e para a filosofia política de sua revisão da teoria moral, e assim como Rosen, acredita na possibilidade de que as ações devidas para a concretização do dever imperfeito de benevolência podem ser objeto de regulação jurídica, ainda que os deveres imperfeitos de benevolência tenham origem na “legislação interna”.

---

<sup>101</sup> KANT, *Metafísica...*, p. 45-46, 6:239

## 5 Conclusões

Recapitulando, na primeira parte deste capítulo, a seção 1 foi destinada a traçar o primeiro contato entre a teoria da justiça de Rawls – foco principal da tese – e a sua fonte mais notável, o pensamento kantiano. Embora distanciadas temporal e culturalmente, o objetivo inicial foi identificar condições de diálogo entre ambas as teorias, com a ressalva de que o projeto filosófico de Rawls não tinha a amplitude do projeto de Kant (amplitude, e não profundidade).

Se Rawls preocupou-se com os princípios que conformariam as instituições justas, bem como com o limite de desigualdade suportável, o método para traçar as aproximações entre Rawls e Kant foi o de focalizar os conceitos de justiça, direito, moral e política. A partir da concepção de justiça em Kant, extraiu-se a conclusão prévia e ampla – a ser comprovada ao longo da tese – de que Kant não chancelaria a teoria da justiça de Rawls, ao menos do que se relaciona com as desigualdades sociais e econômicas.

Em sociedades cujo foco da teoria da justiça é a garantia de acesso a bens primários mínimos, a um mínimo existencial, o Estado é mais suscetível a ser instrumentalizado por interesses fragmentários (ou, em termos “walzerianos”, a esfera política pode ser dominada por outros bens, monopolizados noutras esferas; e a dominância do critério de distribuição de um bem numa esfera que não é a sua é sempre uma “tirania”<sup>102</sup>). Então, a prestação social do Estado apresenta-se como a solução para as desigualdades sociais, e os titulares de interesses fragmentários mais organizados adquirem preponderância sobre os demais. O Estado permanece ao sabor das inclinações e das contingências destes interesses fragmentários. Perde-se a noção clara do que é realmente justo exigir da sociedade enquanto imperativo de justiça social, e o que é injusto exigir da sociedade (e por extensão, de todos os componentes da sociedade). Por certo, essa clareza não será obtida pelo reconhecimento simultâneo de todos os interesses fragmentários. Por razões materiais (moderada escassez de recursos, a circunstância objetiva da justiça), os interesses fragmentários não poderão ser suportados simultaneamente pela sociedade. Ao mesmo tempo, a satisfação desses interesses implicará, na maior parte das vezes, a restrição da satisfação dos demais interesses. Robert Nozick já

---

<sup>102</sup> WALZER, *Spheres...*

alertava que a obrigação à adesão a um projeto estatal, através da taxaço, ou de outras obrigaço, implicaria uma reduço da capacidade do próprio agente de alcanço os seus fins, e a sua utilizaço como meio (aludindo ao princípio da humanidade kantiano).

A pergunta é se a teoria da justiça kantiana indica um critério apriorístico que permita negar satisfaço a interesses fragmentários, através do Estado. As interpretaço de Rosen, Cumiskey e Guyer indicam que o Estado legítimo kantiano não teria o perfil tradicionalmente apresentado como mínimo. Sob o ponto de vista desta interpretaço, este critério apriorístico não seria um dado relevante na teoria da justiça de Kant. Em diferentes cenários, o Estado poderia ser benevolente com alguns interesses fragmentários. Guyer focaliza sob o ponto de vista da conformaço dos direitos de propriedade; Cumiskey propõe uma revisáo da teoria moral kantiana, apresentado-a com uma coloraço consequencialista (com todas as implicaço no plano da teoria da justiça), e Rosen revisa a teoria da justiça para afirmar que o dever de benevolência, originalmente pertencente ao campo da ética e da virtude, poderá receber a chancela do direito, tornando-se objeto de uma ação externa exigível.

As três teorias apresentadas têm em comum o reconhecimento de um espaço legítimo para o Estado kantiano para além do que supõe a interpretaço tradicional. No entanto, restam algumas perguntas irrespondidas.

A primeira questão é crucial. O projeto kantiano no plano da razão prática é estruturado para responder às questões morais. A pedra de toque do projeto moral kantiano é a objetividade das máximas morais, afastando-as das inclinaço e contingências, opondo-se ao relativismo, ao ceticismo e ao dogmatismo. Há uma aproximaço entre as questões “o que eu devo fazer”, “o que eu devo/posso fazer coletivamente”, “o que a sociedade/Estado pode fazer em meu nome, coletivamente”. Se essas questões podem ser deduzidas umas das outras, não havendo diferença de essência entre o que posso/devo fazer solitariamente, ou através das instituições do Estado, é pouco crível a validade de uma interpretaço da teoria da justiça kantiana que coloque os limites da atuação legítima do Estado numa zona cinzenta, suscetível de ser interpretada num sentido ou no outro, ou ainda, suscetível de ser sobrepujada por interesses fragmentários (a dominância “walzeriana”). Então, a questão posta aos novos intérpretes é justamente o *deficit de objetividade* nesta interpretaço kantiana. Um princípio de resposta poderia estar fundamentado no critério instrumental exposto por Kant na “Teoria e

Prática”<sup>103</sup>, apontado por Rosen como o apoio textual mais forte para uma teoria “mínima” do Estado legítimo kantiano. Ainda assim, a objetividade aqui não é absoluta, embora um critério esteja definido. O trecho instrumental pode cancelar, sem perda de sentido, as afirmações posteriores de Kant na “Metafísica dos Costumes” e na “Paz Perpétua” sobre a tributação das riquezas para custear os serviços públicos de beneficência. Essas passagens posteriores não são contraditórias com a afirmação contida na “Teoria e Prática”, e deveriam ser lidas com essa ressalva instrumental, preservando-se a coerência do corpus kantiano.

Por fim, as objeções seguintes dirigem-se aos argumentos específicos de Rosen, Cummiskey e Guyer.

Rosen não explica com clareza como e por que razão o dever de beneficência poderia/deveria ser albergado pela ordem jurídica, tornando-se exigível mediante coação, apesar de ser originário da legislação interna (*inner legislation*). Então, os demais deveres decorrentes da legislação interna não poderiam, de igual forma, serem albergados pela ordem jurídica? Daí, *qual a relevância, bem acentuada por Kant, da distinção entre deveres e direitos próprios do direito e da justiça, e direitos e deveres éticos ou decorrentes da virtude?* Em outras palavras, Rosen desconsidera a distinção entre os comportamentos cuja exigência não afeta a natureza racional do agente (deveres jurídicos), na medida em que sua conformação tem, na sua base, a anuência do indivíduo, e os deveres do agente para consigo mesmo, delineados pela legislação interna. Para reforçar sua interpretação, Rosen inutiliza esta distinção essencial na teoria kantiana. Em outro cenário, Cummiskey alia-se a Rosen e enfrenta esta objeção afirmando que a legislação externa nunca poderá impor o dever de benevolência, mas poderá exigir a prática de atos exteriores de ajuda. Trata-se de um jogo de palavras. A exigência de atos de beneficência pela legislação externa, além dos atos que seriam demandados pelo caráter instrumental (teoria e prática), interferiria nos fins definidos pelos agentes.

Cummiskey também não parece coerente com os postulados kantianos quando condiciona o “florescimento da natureza racional” (“flourishing of rational nature”) ao atendimento de certas condições materiais, o que legitimaria ações estatais não estritamente instrumentais, mas com o objetivo de garantir um mínimo necessário para o alcance deste fim.

---

<sup>103</sup> KANT, Sobre a expressão...

A questão que se impõe é se Cummiskey não estaria concedendo demais ao plano empírico, lendo Kant de modo a confirmar suas próprias convicções consequencialista. A resposta que se sustenta nesta tese é positiva; a interpretação de Cummiskey avança no plano empírico de modo que Kant não teria autorizado; Cummiskey representa, aqui, o papel criticado do moralista político descrito na primeira parte do apêndice à “Paz Perpétua”, e tratado na primeira parte deste capítulo.

O argumento de Guyer ampara-se na intersubjetividade do direito de propriedade, melhor dizendo, no fato de que a inflexão de alguém sobre um bem, com a exclusão do uso deste bem pelos demais, depende de um acordo intersubjetivo. Em outras palavras, a conformação do direito de propriedade depende de uma convergência de interesses, e esta convergência estaria ausente no caso de uma estrutura de propriedade que impeça o acesso de uma parcela dos interessados a estes bens. A interpretação de Guyer inicia com o direito de propriedade, e se expande para a filosofia política. A conexão difícil de visualizar é entre a premissa e a conclusão, ou seja, entre a necessária intersubjetividade do direito de propriedade e a intervenção welfarista neste direito (segundo Guyer, necessária com relação ao direito de propriedade, mas vedada no caso dos direitos de liberdade de expressão, na medida em que estes não dependem de acordo intersubjetivo para a sua gênese).

O argumento de Guyer é suscetível à mesma crítica tecida por Nozick à Rawls: Guyer trata da propriedade como “maná caído dos céus”, sem atentar para o fato de que a intersubjetividade da propriedade, e o perfil que será atribuído a ela, não pode se afastar demasiadamente da realidade em que o trânsito econômico acontece. Não se nega, assim, a intersubjetividade, mas a arbitrariedade na definição da distribuição deste bem. Não há uma resposta em Guyer ao fato de que, conformado o direito de propriedade, independentemente do seu perfil, nada assegura que o status atual permanecerá, quando os agentes independentes passarem a transacionar os direitos acordados intersubjetivamente. Em qualquer caso, concordando ou não com o perfil que Guyer pretende atribuir à propriedade, o certo é que a distribuição ideal dependeria de uma contínua intervenção ou remodelação deste direito – a propriedade como instrumento de redistribuição de bens. Essa instabilidade parece refletir em grau muito reduzido a noção de propriedade em Kant. Outro modo de reler o papel do acordo na filosofia política é o indicado por Flikschuh ao abordar esta “interpretação consensual” de

Guyer<sup>104</sup>. Adotada a interpretação de Guyer, a tendência seria acreditar que o consenso, por si só, serviria como critério do justo. A esse propósito, o seguinte trecho da *Metafísica dos Costumes* : “[...] given the intention to be and to remain in this state of externally lawless freedom, men do one another no wrong at all when they feud among themselves [...] as if by mutual consent. But in general they do wrong in the highest degree by wanting to be and to remain in a condition that is not rightful”<sup>105</sup>. Da última parte infere-se que o consenso, por si só, não esgota a questão da justiça; e que o consenso pode ratificar situações *injustas*. Por isso, a conclusão de Flikschuh é que o contrato social, na teoria política de Kant, serve ao objetivo de vincular o exercício do poder político ao consentimento dos súditos, mas não torna o *injusto*, *justo*, por si mesmo.

---

<sup>104</sup> FLIKSCHUH, Kant.

<sup>105</sup> KANT *Metafísica...*

## CAPÍTULO SEGUNDO - RAWLS - UMA TEORIA DA JUSTIÇA – ANTECEDENTES E EVOLUÇÃO

### 1 Introdução

No capítulo anterior, procedeu-se à primeira aproximação entre as teorias da justiça de Rawls e Kant. O ponto de partida foi a ressalva de que Rawls e Kant não se dedicaram a responder às mesmas perguntas no âmbito da filosofia política. O projeto de Rawls focalizava a indicação de princípios de justiça para a conformação das instituições básicas da sociedade, ao passo que o projeto filosófico kantiano é um capítulo de uma doutrina compreensiva de maior amplitude (para empregar uma denominação que Rawls enfatizará em seus escritos tardios). Tendo em conta esta distinção de propósitos, a tarefa foi aproximar termos comuns, de modo a permitir o exame que se proporá a partir de agora. Neste capítulo, os objetivos são os seguintes: em primeiro lugar, apresentar as linhas gerais do projeto filosófico de John Rawls; em seguida, distinguir as fases do projeto filosófico de Rawls desde os primeiros escritos, datados da década de 50, até os artigos tardios; por fim, uma avaliação integral sobre a continuidade (ou descontinuidade) do projeto rawlsiano. Dois pontos que merecem especial destaque, e que representam o tema central da tese, serão tratados nos capítulos subsequentes: o primeiro, é o *kantismo* em Rawls; o segundo, a análise do *princípio da diferença*. Por essa razão, parte do que será acentuado neste capítulo está relacionado com estes dois temas.

### 2 O Projeto filosófico de John Rawls

A teoria da justiça de Rawls deve ser contextualizada no ambiente filosófico e político em que foi concebida. Trata-se de uma concepção de justiça que se vale do vocabulário e dos conceitos próprios da tradição contratualista e moderna (*contrato, consenso, utilidade ou vantagem, liberdade e igualdade*<sup>106</sup>); cuida-se de uma teoria da justiça analítica, no sentido de que seus elementos essenciais, e as suas conclusões, são produtos de um exame teórico que se

---

<sup>106</sup> MACINTYRE, Alasdair. Justice: a new theory and some old questions. **Boston University Law Review**, n. 52, 1972, p. 330.

vale de instrumentos hipotéticos. Ao contrário de outras tradições, a concepção de justiça que propõe Rawls não se apóia em uma certa “ordem no mundo que se supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão”<sup>107</sup> (universalidade nomotética). Rawls sustenta sua teoria numa universalidade hipotética, de modo que seu “fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas conseqüências”<sup>108</sup>. Nesta característica particular, Rawls não se afasta propriamente das teorias da justiça modernas, contra as quais expressamente apresenta a alternativa da “justice as fairness” (utilitarismo/intuicionismo). Esse caráter hipotético da teoria da justiça resulta, na primeira fase de sua elaboração, na pretensão de que os seus princípios seriam aceitáveis, e gerariam instituições justas e estáveis, em qualquer ambiente social. Essa pretensão de atemporalidade da teoria da justiça é mitigada pelo exame de coerência dos resultados – os princípios da justiça – com os nossos juízos ponderados, através do método do equilíbrio reflexivo. No entanto, ainda que reconhecido este teste de coerência, a fase inicial – a posição original com suas condições – é estritamente hipotética<sup>109</sup>.

No contexto do pensamento anglo-americano, Rawls afasta-se do “mainstream” ao aproximar-se de Kant, procurando conjugar seu propósito de conceber uma concepção de justiça independente das contingências próprias de uma sociedade em especial. A par disso, o objetivo de Rawls é contrapor-se a concepções de justiça amparada em critérios utilitaristas ou intuitivos. Segundo Höffe<sup>110</sup>, na medida em que o utilitarismo representava uma ética empírico-pragmática, em que se permite que os princípios da justiça sejam polarizados por alguma forma de utilidade para a sociedade (*welfare of society*), o modelo disponível para

<sup>107</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. São Paulo, Loyola, 1998, p. 146.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>109</sup> RAWLS, **Lectures...**, p. 2-3. Nas “Lectures...”, Rawls trata do contraste entre as concepções de filosofia moral clássica e moderna, entendendo que ambas podem estar perseguindo o mesmo fim, ainda que através de vocabulários distintos. Ao final da seção dedicada a este contraste, no entanto, reconhece que a opção por um ou outro vocabulário pode ser determinada por contextos históricos diferentes, e ainda determinar distinções substanciais: “Agora, supor que há diferenças entre a antiga e a moderna filosofia moral não é o mesmo que dizer que a diferença é profunda. De fato, a diferença pode não ser profunda, mas apenas uma questão de vocabulário empregado para articular e ordenar o domínio moral. O que determina este vocabulário pode ter sido uma questão de contexto histórico, de modo que um exame mostraria que as duas famílias de conceitos expressos por estes vocabulários são equivalentes no sentido de que quaisquer idéias morais que podem ser expressas numa família, também podem ser expressas na outra, até mesmo naturalmente. Mas com essa concessão é possível que dados os pressupostos históricos e culturais com seus problemas principais, usar uma família de conceitos ao invés de outra, pode nos levar a perceber estes problemas de um modo particular, e isso então pode nos levar a diferenças substantivas de doutrina moral entre a antiga e a moderna filosofia moral. Ou o contexto histórico pode em si mesmo apontar para a um vocabulário como o mais adequado e apropriado.”

<sup>110</sup> HÖFFE, Otfried. Is Rawls’ theory of justice really Kantian? **Ratio**, v. 26, n. 2, p. 103-123, 1984.

Rawls era o apriorismo kantiano e a moralidade categórica – readaptado para os seus propósitos específicos e limitados de configurar princípios para a estrutura básica das instituições.

O impacto causado por John Rawls na filosofia política a partir dos seus primeiros artigos, no começo da década de 50, pode ser avaliado quantitativamente pelo número de ensaios publicados a respeito de sua obra. Especula-se que, desde então, tenham sido publicados mais de três mil artigos sobre os mais diversos aspectos de sua obra<sup>111</sup>. Essa circunstância impõe três dificuldades a um estudo que se pretenda sério a respeito da filosofia de Rawls: primeiro, a necessidade da apreensão da obra de Rawls em conjunto, apurando adequadamente a sua evolução ao longo de 50 anos de escritos; segundo, a escolha de bibliografia secundária conceituada; terceiro, o risco de reiteração de avaliações, ou de argumentos.

A respeito da primeira dificuldade, a “Teoria da Justiça”, com o instrumento analítico da posição original e a escolha dos princípios da justiça, é apenas a parte mais evidente da teoria de Rawls. Embora o primeiro artigo publicado por Rawls ainda não focalizasse diretamente a teoria da justiça, tratava da busca de um procedimento de tomada de decisões que fosse razoavelmente compatível com o pluralismo da sociedade moderna. O ensaio inicia com uma indagação que, com variações e modificações, será a pauta de seu projeto filosófico nas décadas subsequentes:

Há um procedimento decisório razoável que é suficientemente forte, pelo menos em alguns casos, para determinar o modo como os interesses concorrentes deveriam ser adjudicados e, em caso de conflito, um interesse prevalecer sobre outro; e, além disso, pode a existência deste procedimento, assim como sua razoabilidade, serem estabelecidos por um método racional de indagação?<sup>112</sup>

Encapsulados nesta questão, estão os pontos fundamentais do projeto filosófico que se desenvolveria a partir de então, com a publicação de artigos durante as décadas de 50/60, a edição de “Uma Teoria da Justiça”, em 1971, e as respostas oferecidas por Rawls às objeções posteriores: como garantir estruturas básicas justas e estáveis na sociedade, a partir de um certo critério de justiça, tendo em conta o pluralismo razoável e o natural desacordo entre

---

<sup>111</sup> LADEN, Anthony Simon. The house that Jack built: thirty years of reading Rawls. **Ethics**, n. 113, p. 367-390, jan. 2003.

<sup>112</sup> RAWLS, Outline...

doutrinas compreensivas sobre o bem? É possível um critério de justiça, sedimentado em princípios válidos para qualquer sociedade, ou ao menos para sociedades bem-ordenadas? Ou apenas seria possível a identificação de princípios *ad hoc*, próprios para uma determinada sociedade com características semelhantes às dos Estados Unidos, nas décadas em que o projeto de Rawls foi elaborado? Por trás destas indagações, subjaz um pressuposto que orienta a filosofia de Rawls. Rawls acredita na viabilidade de uma convergência em torno de critérios de justiça: essa idéia está presente desde o primeiro esboço da posição original até o consenso sobreposto em PL. Ao mesmo tempo, Rawls não aposta numa congruência entre concepções de bem, ou em outras palavras, há um “núcleo duro” em cada concepção de bem que repudia a fusão ou adesão a outros “núcleos duros”<sup>113</sup>. As doutrinas compreensivas razoáveis, embora mais suscetíveis de aderir ao consenso sobreposto, não estariam livres desta “repulsa recíproca”. A colocação “entre parênteses” da noção de bem, em favor de uma concepção de justiça, alegadamente *freestanding*, é a pedra de toque da filosofia rawlsiana.

A obra de Rawls não deve ser avaliada de modo estacionário. Historicamente, as idéias de 1971 foram antecedidas por um intenso debate acadêmico durante as décadas de 50/60, e parte da teoria de 1971 reflete as respostas às objeções feitas a Rawls relativamente aos seus modelos anteriores. Da mesma forma, a teoria da Justiça de Rawls, foi constantemente “reinterpretada” por seu autor<sup>114</sup>. O liberalismo político da década de 90 está qualitativamente distanciado do modelo de 1971.

---

<sup>113</sup> WALDRON, Jeremy. **Law and disagreement**. Oxford: Oxford University, 1999. Waldron trata deste tema em *Law and Disagreement*, no capítulo dedicado ao liberalismo político de Rawls. Para Waldron, a respeito da relação entre discordância sobre o bem e sobre a justiça, é possível estabelecer dois modelos distintos. No primeiro modelo, diferentes doutrinas compreensivas geram diferentes concepções de justiça. Neste primeiro modelo, discordância sobre justiça é apenas outro aspecto da discordância sobre o bem. No segundo modelo, as concepções de justiça se apresentam como independentes das doutrinas compreensivas, e pretendem ser uma solução para as divergências a respeito do bem. A rivalidade entre concepções de justiça é vista como independente da rivalidade entre doutrinas compreensivas. O modelo de Rawls se apresentaria como um exemplo da segunda categoria, na forma como desenhado em *Political Liberalism*. Entretanto, sustenta Waldron, este caráter *freestanding* de “*justice as fairness*” é controvertido. Isso porque, para Rawls, uma concepção completa de justiça não inclui apenas a avaliação da justiça ou não de leis ou decisões, mas deve abarcar a escolha do procedimento cujo resultado será mais próximo deste ideal (de justiça). Em PL, Rawls alude ao procedimento que permite a participação de todos, como decorrência do primeiro princípio de “*justice as fairness*”. E aí, o procedimento escolhido pode ser justo e razoável sob o ponto de vista de “*justice as fairness*”, mas não será mais “*freestanding*”. Como consequência, o critério do razoável terá como base os postulados de uma das concepções que compete: a rawlsiana.

<sup>114</sup> Sobre as “reinterpretações” de Rawls sobre a sua própria obra, especialmente no período pré-1971, notou WOLFF, **Understanding...**: “Agora, é perfeitamente adequado tartar um conjunto de palavras dessa maneira se elas vêm a nós com alguma marca de autoridade – se, por exemplo, são palavras de Deus. Quando a razão entra em conflito com o significado aparente de um dos mandamentos de Deus, uma resposta natural (embora não seja a única) é interpretar o mandamento. Ninguém pode simplesmente mudá-lo, na medida em que é a palavra de Deus, mas se pode buscar um significado adequado à razão e à intuição moral. O mesmo ocorre quando alguém está lidando com os escritos de um grande, porém obscuro, pensador. Alguns filósofos tiveram

Como destacado na definição do projeto desta tese, o foco é o *princípio da diferença* e a sua compatibilidade com o *kantismo* reclamado por Rawls em “Uma Teoria da Justiça”. Por essa razão, a proposta deste capítulo é a reconstrução dos modelos propostos por Rawls para a sua teoria da justiça desde “Justice as Fairness”, artigo publicado em 1957, passando pela sua maturidade, com a publicação de “Uma Teoria da Justiça”, até as revisões contemporâneas consolidadas em “Political Liberalism”. Depois, uma avaliação sobre a continuidade em sua obra, ou em que medida se pode reconhecer, nos escritos iniciais, a as preocupações tardias de Rawls. Em outras palavras, objetiva-se apurar se houve uma modificação qualitativa entre os modelos originários e as propostas finais.

No capítulo seguinte – o terceiro, propõe-se investigar o que poderia ser entendido como o “kantismo rawlsiano”, a partir de suas próprias afirmações, ou seja, quando ele expressamente afirma as raízes kantianas de seu argumento. O objetivo é testar a afirmação de que o kantismo teria ingressado na teoria de Rawls tardiamente, e sido abandonado, enquanto doutrina liberal compreensiva. Como passo inicial, será preciso definir o que se pode entender por kantismo em Rawls, no sentido da seção 40 de “Uma Teoria da Justiça”, bem como o papel do construtivismo – rawlsiano e kantiano – no seu projeto filosófico.

Após, no quarto capítulo, o foco é o *princípio da diferença*. O seu tratamento em capítulo especial é justificado. A crítica a ser formulada, no sentido de que o princípio da diferença seria incompatível com a inflexão kantiana de Rawls a partir da publicação de “Distributive Justice”, em 1968, depende, como pressuposto, das conclusões que serão extraídas nos capítulos primeiro, segundo e terceiro (incompatibilidade de uma teoria da justiça de matriz kantiana com princípios do *welfare state*; em que sentido a teoria da Justiça de Rawls pode ser interpretada como kantiana).

---

idéias profundas, ricas em sugestão e promessa, mas cuja expressão é obscura ou confusa. Nós apostamos nosso tempo e energia para buscar uma interpretação de suas palavras que será coerente com sua orientação teórica básica e ainda fazer sentido filosófico defensável. Mas há algo ligeiramente estranho quando um filósofo trata de suas próprias palavras desta maneira. Certamente, queremos dizer, Rawls deveria decidir se a sua solução original para o jogo de barganha estava correta, e defendê-la, ou decidir que estava errada, e mudá-la. Mas porque decidir que estava errada, e então mitigar a diferença agarrando-se às palavras e mudando o seu sentido?”

### 3 Dualismo ou monismo entre uma teoria ética e política?

Rawls restringe a ação de seus princípios da justiça ao plano da estrutura básica da sociedade. Ao contrário do que se poderia esperar de uma doutrina compreensiva, que prescreveria critérios para avaliação das condutas dos agentes individualmente, bem como das suas ações coletivamente concertadas (na maior parte das vezes, através do Estado), Rawls não está preocupado em desenhar uma teoria moral compreensiva. Esse é o modo como Rawls vê a teoria da justiça em 1971. Posteriormente, em *Political Liberalism*, Rawls descreverá “justice as fairness” como uma teoria não suficientemente *freestanding*, mas vinculada a uma visão liberal, kantiana e compreensiva. Dentre as razões para esta revisão, está a sua nova inteligência de que a teoria da justiça representaria uma doutrina compreensiva – isso porque, o argumento da congruência, pedra de toque da noção de estabilidade em TJ, depende do reconhecimento, pelos destinatários, de pressupostos kantianos. Essa é razão da transição para a noção de liberalismo político e de consenso sobreposto. Essa transição implicará, no entanto, uma reconsideração implícita do contraste que Rawls fizera em “Kantian Constructivism” entre a sua teoria da justiça e o projeto filosófico kantiano. Esse tópico será retomado posteriormente, na seção sobre a continuidade/descontinuidade do projeto filosófico de Rawls.

Nesta característica, o dualismo entre uma doutrina compreensiva e justiça política, Rawls estabelece uma clivagem não apenas entre as formas gerais de utilitarismo, mas também entre a sua própria teoria da Justiça e doutrinas liberais compreensivas, como a de Kant. Murphy<sup>115</sup> utiliza a nomenclatura dualismo e monismo para identificar esse contraste. O “monismo” rejeitaria a possibilidade de princípios normativos fundamentais para avaliação das instituições jurídicas, dentre outras, que não se aplicariam também ao domínio da conduta pessoal. O “dualismo”, em contrapartida, ao contrário, rejeita expressamente o compartilhamento (*cross-over*) destes princípios – de um lado, os princípios da justiça, de outro, os compreensivos de todos os aspectos da convivência. Rawls afirma que “os princípios da justiça para as instituições não devem ser confundidos com os princípios aplicáveis aos indivíduos e suas ações em circunstâncias particulares”<sup>116</sup>. Prosseguindo,

---

<sup>115</sup> MURPHY, Liam. Institutions and the demands of justice. *Philosophy & Public Affairs*, v. 27, n. 4, p. 251-291, [s.d.]

<sup>116</sup> RAWLS, *A theory...*, introdução.

“essas duas espécies de princípios aplicam-se a diferentes sujeitos e devem ser discutidas separadamente”<sup>117</sup>. Um esboço de princípios para os indivíduos está nas seções 18 e 19 de “Uma Teoria da Justiça”. Neste capítulo, Rawls destaca que, embora seu projeto não seja a definição de princípios para as condutas individuais, antecipa uma ordem entre essas categorias de princípios. Na sua teoria da justiça, os princípios para as instituições deverão ser definidos em primeiro lugar, antes dos princípios para os indivíduos. Ao estabelecer esta ordem, Rawls retorna ao que foi exposto alguns parágrafos acima como a pedra de toque de sua filosofia: ele acredita, mais uma vez, na maior possibilidade de convergência entre os princípios de justiça, do que entre concepções de bem.

Rawls não chega a rejeitar um paralelo entre os princípios que se aplicariam às instituições, e os princípios que avaliariam a conduta moral individual – uma convergência, portanto. Essa convergência, no entanto, não estabelece uma condicionalidade entre ambos, e será meramente episódica e acidental. Ao mesmo tempo, especialmente em “Political Liberalism”, Rawls não nega que os indivíduos podem racionalmente sustentar doutrinas compreensivas divergentes, mas mesmo assim manter uma sociedade estável, desde que compartilhem uma concepção pública de justiça política. O liberalismo político apresenta-se como “freestanding” e ofereceria uma alternativa de conformação política concreta em sociedades pautadas pela pluralidade a respeito das noções de bem (a ausência de unanimidade, ou o natural pluralismo de concepções do bem, é uma das circunstâncias da justiça – que torna a “justiça” necessária - em conjugação com a circunstância objetiva da moderada escassez de recursos materiais). O limite desta convivência entre concepções de bem distintas é a sua razoabilidade, ou a sua possibilidade de enquadrar a sua racionalidade dentro dos limites do razoável.

Rawls reconhece essa distinção entre a sua proposta e a kantiana, ao reconhecer que, embora visse a justiça como equidade como uma visão kantiana, esta teria divergiria da doutrina de Kant em aspectos importantes. O principal seria que a justiça como equidade atribui certa prioridade à estrutura básica da sociedade, ao passo que a doutrina de Kant representaria uma doutrina compreensiva que não se limitaria aos aspectos sociais.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> RAWLS, *A theory...*, introdução.

<sup>118</sup> RAWLS, *Kantian...*, p. 532.

Höffe interpreta essa passagem da teoria da justiça de Rawls de duas formas. Partindo da afirmação de Rawls em “Kantian Constructivism”, de que “está se afastando (da teoria) de Kant ao atribuir certa prioridade ao domínio do social sobre o domínio do pessoal”, Höffe infere que, ou Rawls está sugerindo uma *tese filosófica*, ou uma *restrição temática*. No primeiro caso, implicaria uma sistemática prioridade da justiça (*rights*) sobre a ética. Então, uma ética filosófica sem uma filosofia da justiça seria impossível, embora uma filosofia da justiça seria possível sem uma ética filosófica. Höffe descarta que tal prioridade tenha qualquer aspecto kantiano. Ao contrário, seria anti-kantiana, na medida em que a doutrina do direito, e a doutrina da virtude, na “Metafísica dos Costumes”, partem do mesmo pressuposto. No entanto, essa afirmação de Rawls, segundo Höffe, também pode ser interpretada como uma mera restrição temática, hipótese em que a teoria da justiça de Rawls seria compatível com o projeto kantiano, e com a distinção entre ética e direito (a própria Metafísica dos Costumes inicia com a Doutrina do Direito, e encerra-se com a Doutrina da Virtude). Apesar dessa concessão de Höffe, a sistemática prioridade da justiça sobre o bem é uma característica irretorquível da teoria da justiça de Rawls, e a sua interpretação como mera restrição temática não faz jus aos propósitos rawlsianos. É, portanto, uma tese filosófica (no sentido atribuído por Höffe) que permeará a sua concepção de justiça.

Ultrapassando o plano da teoria da justiça, e adentrando no processo de tomada de decisões (públicas e privadas), o monismo/dualismo entre ética e justiça (Murphy) foi interpretado por Michelon como uma noção de continuidade ou descontinuidade. A distinção é feita com o propósito de sustentar a tese de que, no contexto público, algumas restrições morais que se aplicariam ao plano privado são suspensas, e outras restrições não compatíveis com o plano privado, aplicam-se no público. Nesse sentido, para Michelon, as duas teorias morais predominantes por muitos anos – o kantismo e o utilitarismo - compartilham a idéia de continuidade entre a moralidade nos contextos público e privado. Ambas teorias morais tomam o problema do critério final para o agir moral como o mais fundamental problema da investigação moral, em todos os planos (público ou privado). Adotada esta perspectiva, pouco interessa se o critério final é um imperativo categórico ou um princípio da utilidade<sup>119</sup>.

Não é por este prisma, no entanto, que a teoria da justiça de Rawls será objeto da crítica de Michelon. Ambos convergem, ainda que por razões diferentes, na intuição pela

---

<sup>119</sup> MICHELON, Cláudio. **Being apart from reasons: the role of reasons in public and private moral decision-making.** Dordrecht, Springer, 2006, p. 52-53

descontinuidade (Rawls e Michelon). A *intuição pela descontinuidade* vai ao encontro da restrição dos princípios de Rawls às estruturas básicas da sociedade. Segundo Michelon, a deficiência de um processo de tomada de decisões público (rawlsiano) seria a restrição às razões que podem/devem ser levadas em consideração. Michelon vê, na teoria de Rawls, uma exclusão de razões por “tipo” (*kind*), e não por “peso” (*weight*). A prioridade da justiça sobre o bem determina a exclusão, no processo de tomada de decisões, de concepções substanciais sobre o bem. No entanto – e este é o paradoxo apontado em Rawls – o liberalismo neutralista não poderia concluir contra o absoluto isolamento do justo sobre o bem, dado o seu próprio comprometimento com o valor da imparcialidade sobre as demais concepções de bem<sup>120</sup>.

#### 4 Fases do projeto de Rawls

O modelo da teoria da justiça de Rawls sofreu modificações desde os primeiros escritos da década de 50 em diante. Em linhas gerais, a definição das cinco fases que se apresentam leva em consideração a sistemática apresentada por Wolff (desde os primeiros escritos até a publicação de “Uma Teoria da Justiça”), e Kukathas/Petit (período que inicia com a publicação de artigos esparsos a partir da década de 70, até a consolidação em “Liberalismo Político”). Não há uma adesão integral à avaliação de Wolff ao projeto de Rawls, nem as conclusões de Kukathas sobre os escritos tardios de Rawls, que teriam sofrido uma inflexão “hegeliana”. As cinco fases atendem ao propósito de sistematização do pensamento de Rawls, e a sua correta percepção permitirá identificar as melhores respostas às questões propostas nesta tese, quais sejam, sobre o **kantismo**, e sobre a origem, desenvolvimento e fenecimento do **princípio da diferença**. A publicação de *Justice as Fairness: A Restatement*<sup>121</sup>, não justifica uma “sexta fase”. Em linhas gerais, nesta obra, Rawls, repete os seus argumentos e consolida algumas respostas a objeções, mas o rumo do seu projeto filosófico não foi alterado.

As cinco fases estão identificadas com a publicação de textos-chave: a) a primeira, pela publicação de “Justice as Fairness”, em 1957/58; b) a segunda, por “Distributive Justice” (1967); c) a terceira, é marcada pelo primeiro livro de Rawls, “Uma Teoria da Justiça” (1971);

<sup>120</sup> MICHELON, **Being...**, p. 80.

<sup>121</sup> RAWLS, John. **Justice as fairness: a restatement**. Cambridge: Harvard University, 2003.

d) a quarta, que marca a auto-redefinição do seu kantismo, pela publicação de “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980); e) e finalmente, a quinta fase é representada por vários artigos publicados a partir da década de 80, parcialmente consolidados em “Political Liberalism”, em que Rawls expõe a noção de liberalismo político, em contraposição a um liberalismo compreensivo, e marca o seu afastamento do kantismo especialmente sustentado na seção 40 de “Uma Teoria da Justiça”.

A sucessão das fases em Rawls relaciona-se com a sua intenção de responder às objeções formuladas contra suas conclusões iniciais. Duas avaliações podem ser antecipadas, e que ficarão claras ao final da exposição dessas fases. A primeira, que dá crédito ao projeto filosófico de Rawls, diria que as suas conclusões subseqüentes, formuladas em resposta às objeções, já estavam contidas nos seus trabalhos iniciais, mas lhes faltava uma interpretação mais consistente. Essa avaliação é rejeitada por Wolff, cuja análise da evolução da teoria de Rawls sugere que o projeto final – a teoria como concebida em 1971, é fruto de “afterthoughts”, para usar uma expressão que sintetiza a idéia de reformas incidentais. Outra avaliação é justamente a proposta por Wolff, no sentido de que a teoria da justiça de Rawls, em razão das modificações sofridas em resposta aos críticos, foi-se moldando fragmentariamente, até perder contato com sua proposta inicial. Num certo sentido, esta é a mesma crítica esboçada por Kukathas, para quem a filosofia de Rawls, a partir de 1971, sofreu inflexões importantes, que não podem ser vistas como meras “reinterpretações”, ou mudanças de ênfases. Para Kukathas, as modificações verificadas, embora apresentadas como mudanças de “ênfases”, alteraram substancialmente a teoria da justiça concebida em 1971 (e não apenas na concepção de estabilidade da concepção de justiça, como sustentado por Rawls em PL).

Essas idéias serão esclarecidas após a delimitação destas fases, no item subseqüente, dedicado a investigar a “continuidade” ou “descontinuidade” do projeto filosófico de Rawls.

#### 4.1 Primeira fase: Justice as Fairness (1957)

Wolff dividiu os momentos anteriores à publicação de “Uma Teoria da Justiça” em três modelos. O primeiro foi apresentado por Rawls no artigo “Justice as Fairness”, publicado em 1957/1958<sup>122</sup>. Esse artigo surge num momento de impasse na teoria ética anglo-americana entre formas de intuicionismo e revisões utilitaristas<sup>123</sup>. Nesse ambiente, Rawls apresenta uma alternativa de corte deontológico, apelando para um modelo de justiça inspirado na teoria do contrato social. Para tanto, estruturou a teoria da justiça em quatro propostas centrais: a) apresentação dos dois princípios da justiça; b) a origem destes princípios, ou em que circunstâncias seriam escolhidos; c) definição das razões que determinariam a adesão das partes aos princípios da justiça; d) e finalmente, em que a sua concepção de justiça divergiria do utilitarismo

**a) Os dois princípios da justiça:** A primeira ressalva de Rawls é que os princípios da justiça não se destinam à avaliação de ações individuais, ou de pessoas, mas à verificação de instituições ou práticas (practices)<sup>124</sup>. Rawls ainda não se refere a instituições básicas da sociedade, mas a “práticas”, assim entendidas como micro-situações em que se busca um critério de justiça compartilhável entre os “players”. As avaliações das ações individuais e das práticas, sob o ponto de vista da justiça, podem estar conectadas, mas não são idênticas. A justiça, segundo Rawls, é uma das qualidades das práticas sociais, que podem ser examinadas sob outros pontos de vista. Uma prática pode ser avaliada como ineficiente (ou eficiente), degradante (ou produtiva), ou conter ainda outras características, sem deixar de ser *justa*. Logo, a justiça de uma prática é uma característica independente das demais. A justiça, neste primeiro momento, é definida como a eliminação de distinções arbitrárias e o estabelecimento, na estrutura de uma prática, de um equilíbrio adequado entre interesses concorrentes (*competing claims*)<sup>125</sup>. Da mesma forma, os princípios apresentados não são “os

<sup>122</sup> RAWLS, Justice... Uma versão reduzida fora publicada anteriormente, em 1957, em “The Journal of Philosophy”, Vol. 54, nº 22, American Philosophical Association Eastern Division: Symposium Papers to be presented at the Fifty-Fourth Annual Meeting, Harvard University, December 27-29, 1957 (Oct. 24.1957),pp. 653-662.

<sup>123</sup> WOLFF, *Understanding...*

<sup>124</sup> Na versão de 1958, Rawls define as práticas como uma espécie de “termo técnico significando qualquer forma de atividade especificada por um sistema de regras que definem ofícios, papéis, ações, penalidades, defesas e assim sucessivamente, e que dão à atividade a sua estrutura”. Como exemplo, sugere os jogos, rituais, julgamentos e parlamentos, mercados e sistemas de propriedades.

<sup>125</sup> RAWLS, op. cit., p. 165.

princípios da justiça”, mas “basta para os meus propósitos que sejam típicos da família de princípios que podem razoavelmente serem chamados princípios da justiça”<sup>126</sup>.

O primeiro princípio é que cada participante de uma prática, ou afetado por ela, tem um igual direito à mais extensa liberdade compatível com a liberdade de todos; e o segundo, é que as desigualdades são arbitrárias, a menos que seja razoável esperar que estas funcionarão para a vantagem de todos, e que os ofícios relacionados a elas, ou que delas podem ser originados, estão abertos a todos.

Com relação ao primeiro princípio, Rawls não limita o seu significado à igual liberdade para todos, porque não há razão para limitar as liberdades que não interfiram com os interesses dos demais. Por isso, expressa-se pela maior liberdade possível, ao invés de simplesmente afirmar a igual liberdade de todos. Este princípio, nas palavras de Rawls, estipula “uma presunção contra as distinções e classificações feitas pelos sistemas legais e outras práticas na medida em que infringem a liberdade original e igual das pessoas participantes”<sup>127</sup>.

O segundo princípio delimita quais os tipos e intensidades de desigualdades entre os “players” que serão permitidas no âmbito de uma prática. As desigualdades serão permitidas e adequadas ao critério da justiça quando a sua existência for determinante de vantagens para todas as partes, inclusive para as partes não beneficiadas pela desigualdade diretamente. *Todas* as partes devem obter benefícios da desigualdade, como acentua Rawls. Por fim, as posições favorecidas pela desigualdade – qualificada, pelo critério da “vantagem para todos” - devem estar abertas a todos, e devem ser alcançadas numa competição justa em que os concorrentes são julgados por seus talentos.

---

<sup>126</sup> Essa observação de Rawls, no seu primeiro modelo, o aproxima de seus artigos tardios, consolidados em RAWLS, John. **Political liberalism**. Columbia University, 1996, em que sua preocupação é menos a busca de princípios universais e gerais (como fora em “Uma Teoria da Justiça”), mas de princípios que determinem o justo aqui e agora, numa sociedade determinada, supostamente bem ordenada. Essa transição foi identificada por Kukathas como uma mudança de ênfase entre a “desireability” e a “feasibility”. A “desireability” é o aspecto mais acentuado em “Uma Teoria da Justiça”, e está expresso principalmente na primeira e segunda partes do livro. Essa característica pode ser descrita como a busca dos princípios apriorísticos para a avaliação da justiça das estruturas básicas de uma sociedade (qualquer). A “feasibility”, que Kukathas localiza na terceira parte de “Uma Teoria da Justiça”, e que será enfatizada nos artigos tardios de Rawls, é a possibilidade de construção destes princípios, não numa sociedade hipotética e geral, mas na sociedade concreta para a qual Rawls estava escrevendo. Em linhas gerais, identifica-se uma mudança na questão “quais são os princípios da justiça?”, para “quais os princípios que podemos considerar justos, aqui e agora?”.

<sup>127</sup> RAWLS, Justice...

**b) A origem dos princípios:** Neste artigo, Rawls considerou inviáveis as tentativas de justificar os princípios da justiça de modo dedutivo a partir de princípios da razão *a priori*, ou ainda a partir de intuições. O seu projeto é apresentado de outra forma. O ambiente em que seriam escolhidos é uma “prática” já estabelecida, e cujos membros são auto-interessados (self-interested); a sua adesão a esta prática é determinada por um cálculo interessado. Essas partes conhecem razoavelmente seus próprios interesses, e são capazes de estimar as conseqüências de adotar uma prática ou outra; são capazes de resistir às tentações de ganho imediato, têm interesses similares e são suficientemente iguais em poder e habilidade para concluir que em circunstâncias normais nenhum é capaz de subjugar os demais.

Rawls pede ao seu leitor que suponha uma situação em que vários membros desta “prática” se reúnam para debater se alguém teria alguma reclamação a respeito de suas instituições atuais. Em primeiro lugar, eles precisariam definir os princípios pelos quais avaliariam a estrutura existente. Então, o objetivo é afirmar princípios que todos reconheceriam como satisfatórios dos seus interesses, e compreender que os princípios escolhidos nesta ocasião vinculariam as decisões futuras. Nenhuma das partes poderá propor um princípio que a favoreça diretamente em detrimento dos demais, pois este princípio seria rejeitado<sup>128</sup>. Como não há espaço para ninguém pretender uma vantagem especial, é de se esperar que a igualdade seja o princípio inicial. No entanto, como não há razão para imaginar que esta seja a posição final (a de igualdade), se houver desigualdades que atendam as condições do segundo princípio, o ganho imediato que a igualdade geral traria poderia ser inteligentemente investido em contemplação da situação futura (maior vantagem para todos). Dadas todas estas condições, não há razão para a rejeição das desigualdades no desenho das práticas sociais.

**c) a adesão aos princípios e o reconhecimento mútuo:** Os participantes de uma determinada prática, cujos princípios foram anteriormente definidos, podem encarar os demais participantes honestamente, sustentar suas posições, e reconhecer que as demandas dos demais também são legítimas, se compatíveis com os princípios pré-determinados. Para Rawls, esse *mútuo reconhecimento* torna o conceito de “fairness” fundamental para a justiça. Segundo Rawls “apenas quando este reconhecimento é possível, pode haver verdadeira

---

<sup>128</sup> RAWLS, Justice...

comunidade entre as pessoas nas suas práticas comuns; de outra forma, suas relações somente poderiam ser fundadas na força e na violência”<sup>129</sup>.

As partes reconhecem que as regras da prática são justas (“fair”), e deste reconhecimento decorre um dever *prima facie* (e o correspondente direito *prima facie*) para cada um dos participantes de agir de acordo com a prática previamente assentida. Não é o caso, no entanto, de uma obrigação que pressuponha uma ação deliberada, ou a performance de um ato, no sentido de uma promessa, ou contrato, ou outra formalidade (a prática ou a sociedade não é *estabelecida* por um contrato ou instrumento de vontade). As partes concordam com padrões de julgamento, e não com uma dada prática. Nas palavras de Rawls, “é suficiente que cada um tenha conscientemente participado na elaboração da prática reconhecida como justa, e aceitado os benefícios resultantes”<sup>130</sup>. Esta obrigação *prima facie* poderá, eventualmente, ser suspensa, mas para tanto, outra justificação será necessária. Como regra, a obrigação não poderá ser superada, e se for rejeitada pela parte, esta deverá previamente declarar sua intenção de se afastar da prática, e evitar participar ou receber os seus benefícios. Esse dever pode ser qualificado como “*fair play*”, e exige uma limitação nos interesses próprios, tratando-se de casos particulares.

Em síntese, uma prática é justa se está de acordo com os princípios com os quais todos os que participaram na sua elaboração poderão razoavelmente propor ou reconhecer mutuamente, e todos os participantes estão igualmente contextualizados.

**d) o contraste com o utilitarismo:** Para Rawls, a sua concepção de justiça, fundada nos princípios assentidos pelas partes auto-interessadas, diverge das formas estritas de utilitarismo. Segundo Rawls, faltaria ao utilitarismo a noção de reciprocidade que é intrínseca à “justice as fairness”. A noção de reciprocidade perde-se no utilitarismo em razão de sua estrutura: essa concepção de justiça parte de uma avaliação inicial, da idéia comum de que os indivíduos, isoladamente, ao tomar as suas decisões, optam por aquelas que resultarão em maior felicidade ou utilidade para si e para o seu grupo. Generalizando esse padrão de tomada

<sup>129</sup> RAWLS, Justice..., 1957, p. 659.

<sup>130</sup> O “contratualismo” de Rawls afasta-se da necessidade de um verdadeiro acordo, real ou fictício, a respeito de um contrato social. Antes, satisfaz-se com o assentimento das partes com os princípios. Nas suas próprias palavras, “um equívoco infeliz dos proponentes da idéia do contrato social foi supor que a obrigação política exige tal ato, ou pelo menos o uso de uma linguagem que o sugere. Basta que alguém tenha conscientemente participado e aceitado os benefícios de uma prática reconhecida como justa”.(grifei) RAWLS, Justice..., 1957, p. 658.

de decisões para o domínio social, o utilitarismo combatido por Rawls adotaria este mesmo padrão como princípio inicial (maior felicidade ou utilidade para todos), que ofereceria um critério para a avaliação do caráter justo das ações públicas<sup>131</sup>. No entanto, segundo Rawls, a tentativa de deduzir tais critérios de avaliação a partir de um princípio de utilidade tem como resultado a sobreposição dos aspectos sociais sobre os individuais, de modo que o utilitarismo resultaria na servilização dos indivíduos a um princípio de utilidade – desconhecendo a sua singularidade expressa na pluralidade de concepções de bem e planos de vida (para usar a terminologia rawlsiana). A justiça utilitária não mais depende de nenhuma noção de reciprocidade, mas apenas de orientação das condutas (bem como instituições e estruturas básicas da sociedade) ao princípio utilitário.

Rawls não descarta a possibilidade de uma concepção de utilitarismo que reconheça a felicidade de todos como a soma das utilidades individuais, todas com a mesma importância. Neste particular, tem em mente o liberalismo de Mill. Entretanto, neste esquema, embora se possa chegar a resultados semelhantes aos propostos na sua teoria da justiça, falta o interesse recíproco presente em “*justice as fairness*”. A justiça – no sentido utilitarista – é um resultado contingente de uma ordem superior, cuja forma é semelhante a do “empresário que decide produzir este ou aquele produto”, ou de “alguém incumbido de distribuir bens para as pessoas necessitadas de acordo com a urgência de suas necessidades”. Na concepção de justiça de Rawls, os seus princípios não são acidentais, ou deduzidos a partir de uma certa idéia de utilidade/felicidade. Para traçar uma diferença entre a sua concepção de justiça, e a que seria justificada pelo utilitarismo clássico, Rawls alude ao exemplo da escravidão. O utilitarismo poderá rejeitar a escravidão sob o fundamento de que as vantagens para o senhor de escravos não compensam as desvantagens para o escravo e para a sociedade. O critério para a avaliação da justiça desta prática é externo e tem como orientação um resultado, independentemente da posição dos destinatários a respeito (adesão ou repúdio). O interesse dos escravos ou de seus senhores não é levado em consideração, nem sequer o padrão de relações sociais que se pode estabelecer entre ambos. A justiça está fora da alçada da avaliação dos destinatários. Para a “*justice as fairness*”, nem sequer poderia ser considerada a avaliação dos benefícios/malefícios da escravidão. Segundo Rawls, “essas posições (de escravo) não poderiam ser fundadas em princípios que poderiam ser mutuamente reconhecidos, então a

---

<sup>131</sup> RAWLS, A *theory...*, p. 187.

questão se os ganhos do senhor de escravos são grandes o bastante para compensar as perdas para escravo e para a sociedade simplesmente não se colocam”<sup>132</sup>.

Em resumo, o contraste entre a “justice as fairness”, e o utilitarismo, seria que, no primeiro “a justiça é um conceito moral fundamental surgido diretamente das relações recíprocas das pessoas engajadas em práticas comuns, e seus princípios são aqueles os quais as pessoas igualmente contextualizadas poderiam reconhecer mutuamente”<sup>133</sup>. Para o utilitarismo, “a justiça é derivada de uma ordem superior de decisão executiva como o formato mais eficiente de instituições concebidas como instrumentos gerais para distribuir benefícios para os indivíduos, e o valor destes interesses é definido independentemente das relações dos indivíduos entre si”<sup>134</sup>.

Nesse modelo da teoria da justiça, os agentes que formularão – ou assentirão com – os princípios da justiça, têm pleno conhecimento do seu contexto, entendido como conhecimento da prática em que estão envolvidos. Além disso, têm plena consciência de sua posição nesta prática/sociedade, de modo que podem avaliar concretamente as vantagens e desvantagens da adesão à prática. Ainda não estão presentes alguns conceitos típicos da teoria da justiça de Rawls amadurecida, como o “véu da ignorância” e a “posição original”. A ênfase é no resgate da teoria do contrato social, não no seu caráter instituidor de uma prática/sociedade, mas como instrumento analítico destinado a avaliar práticas existentes. Rawls propõe aos participantes da prática um exercício de retrospectiva e de reconhecimento mútuo, de modo que os princípios emergentes possam exprimir, da melhor forma possível, os critérios pelos quais as partes poderão reavaliar as mesmas práticas no futuro, quando novas demandas surgirem. Esses princípios não são contingentes, no sentido de estarem vinculados a uma determinada prática ou momento histórico, mas se apresentam como meios de avaliação razoável de qualquer prática a ser submetida a escrutínio.

Nesse momento inicial, o princípio da diferença ainda não assumiu a configuração definitiva; as vantagens provenientes da desigualdade autorizada deverão reverter em

---

<sup>132</sup> Com isso, Rawls não está defendendo que o utilitarismo sustentaria a escravidão, mas rejeitando os argumentos utilitaristas.

<sup>133</sup> RAWLS, Justice...

<sup>134</sup> Ibidem.

benefício de todos, o que faz Wolff especular que Rawls almeja uma Pareto-otimização<sup>135</sup>, como resultado da desigualdade. O princípio da diferença ainda não contém a ressalva de que as desigualdades deverão reverter em benefício dos menos aquinhoados (least off). Essa suplementação do princípio da diferença será acrescentada nas fases posteriores do modelo.

Em “Justice as Fairness”, Rawls refere-se a Kant brevemente, em apenas duas oportunidades, em notas. Inicialmente, refere que o princípio da igual liberdade é comumente associado a Kant, e mais adiante, ao afirmar que Kant não estava errado quando associou sua idéia de contrato social a uma “idéia da razão”<sup>136</sup>. A interpretação kantiana, que polarizará a posição original e a teoria da estabilidade das concepções de justiça ainda não está desenvolvida (seção 40 e capítulos 8 e 9 de TJ).

Wolff identificou duas dificuldades neste primeiro modelo de Rawls. A primeira diz respeito à *comparação entre práticas distintas*. A questão é se os princípios de justiça, concebidos na forma proposta, forneceriam elementos bastantes para decidir em favor de uma prática, descartando outras. Em outras palavras, nesta primeira fase, não há a identificação de um “homem representativo” que, transitando de uma prática para outra, possa se colocar e avaliar, em cada contexto, se as vantagens que está auferindo são maiores que na prática anterior. Isso porque, em cada prática, os “jogadores” poderão ocupar posições inexistentes em outros contextos. Não há como identificar o “homem representativo” em cada prática, que permitiria descartá-la, adotá-la ou apenas compará-la. Para Wolff, a deficiência está em que o elemento “para a vantagem de todos”, incluído no segundo princípio, é comparativo no interior de uma prática, e não determinante em termos absolutos (em outras palavras, é ordinal, e não cardinal). Essa dificuldade será superada por Rawls quando ajusta o princípio da diferença para autorizar as desigualdades que favoreceriam o grupo “least off” na estrutura básica da sociedade. No entanto, quando ajusta este foco, o seu objeto passa a ser a estrutura básica da sociedade, de modo amplo, e não apenas práticas isoladas ou *micro-situações*.

---

<sup>135</sup> Na interpretação de Rawls, “o critério diz que o bem-estar de um grupo está num estágio ótimo quando é impossível colocar qualquer indivíduo uma posição melhor sem, ao mesmo tempo, colocar outro indivíduo numa situação pior”. “Portanto, o critério de Pareto, tão importante como é, ostensivamente não identifica a melhor distribuição, mas uma classe de distribuições ótimas, ou eficientes. Além disso, não se pode dizer que certa distribuição ótima é melhor do que outra não-ótima; é apenas superior para aqueles que a dominam. Na sua melhor forma, o critério é um princípio incompleto para ordenar distribuições.” (RAWLS, John. Distributive justice. In: PHILOSOPHY, politics and society. Oxford: Basil Blackwell, 1969, p. 64).

<sup>136</sup> RAWLS, Justice..., Notas 3 e 23.

A segunda dificuldade está relacionada com o acesso às posições favorecidas pela desigualdade. Como destacado no texto de Rawls, as partes supostamente concordariam com a desigualdade na medida em que essa fosse determinante de *vantagens de todos* (*ótimo paretiano*). Esses postos desiguais, em que alguns seriam melhor remunerados por sua atividade, deveriam estar abertos a todos. Wolff não acredita que as partes, conscientes de suas habilidades (e de suas incapacidades também; o véu da ignorância ainda não existe nessa fase da teoria), convergiriam para um critério homogêneo de acesso a estas posições. Os que estão numa posição mais confortável, conscientes de suas capacidades e talentos, apostariam no mérito como critério de acesso a essas posições, reproduzindo e repetindo as desigualdades já existentes na prática estabelecida. Em contrapartida, os piores colocados, sabendo que por seus talentos não teriam direito a estas posições favorecidas, mas inconformados com esse destino, almejariam um critério “lotérico”, pelo qual qualquer um, talentoso ou não, favorecido pela natureza ou não, teria acesso a estes cargos. O desacerto seria irreconciliável, e provavelmente a única convergência seria distribuir os critérios de acesso aos postos de modo aleatório. Então, segundo Wolff, uma das dificuldades deste modelo seria a busca de unanimidade dentro de um grupo de jogadores que sabem muito sobre si mesmos e sobre seus concorrentes<sup>137</sup>.

#### 4.2 Segunda fase: Distributive Justice (1967)

Neste segundo modelo da teoria da Justiça, duas mudanças são básicas: inicialmente, a introdução da idéia do véu da ignorância; em seguida, a reinterpretação do segundo princípio, agora denominado “princípio da diferença”<sup>138</sup>. Neste artigo (Distributive Justice), depois da apresentação do instrumento do véu da ignorância, Rawls pretende responder a três questões: a) como interpretar estes princípios de modo a definir uma concepção completa e consistente de justiça; b) se é possível formatar as instituições de uma democracia constitucional de modo a satisfazer estes princípios; c) e por fim, se a concepção de distribuição que eles definem é compatível com as noções de justiça próprias do senso comum. A resposta à primeira questão implicará a nova interpretação do princípio da diferença, deslocando-o da otimização

---

<sup>137</sup> WOLFF, *Understanding...*

<sup>138</sup> Como será demonstrado em seguida, a “nova interpretação” do princípio da diferença, afastando-se de um modelo paretiano, para a fórmula que posteriormente será consolidada em “Uma Teoria da Justiça”, altera significativamente o seu sentido originário. No entanto, Rawls a apresenta como uma “reinterpretação”.

paretiana para a fórmula da distribuição das desigualdades de modo a favorecer a classe menos aquinhoadada na sociedade (a ser abordado em seguida, no item “b”).

a) *O véu da ignorância*. Prosseguindo na avaliação indicada por Wolff, o segundo modelo de Rawls é o descrito no artigo “Distributive Justice”, publicado em 1967<sup>139</sup>. O modelo inicial proposto em “Justice as Fairness” é alterado pela introdução da idéia do véu da ignorância. As partes não têm mais consciência sobre a sua posição na sociedade, nem a sua colocação na distribuição dos talentos naturais e habilidades. Com a introdução deste elemento na sua argumentação, o objetivo de Rawls é aperfeiçoar sua teoria de modo a colocá-la a salvo das objeções no sentido de que na posição original, conforme o primeiro modelo, “as partes sabiam demais sobre si mesmas e sobre seus parceiros”, e este excesso de conhecimento impediria a adoção de princípios convergentes. Nas suas palavras, agora,

Esta decisão é concebida como tendo sido feita numa situação inicial definida adequadamente, em que uma das características significantes é que ninguém sabe sua posição na sociedade, nem mesmo seu lugar na distribuição natural de talentos e habilidades. Os princípios da justice aos quais estamos todos submetidos são escolhidos na ausência desta informação. Um véu de ignorância impede que qualquer um esteja em vantagem ou desvantagem pelas contingências da classe social e fortuna; e, portanto, os problemas de barganha que emergem na vida diária em decorrência deste conhecimento não afetam a escolha de princípios. Na doutrina contratual, então, a teoria da justice, e na verdade, a própria ética, é parte de uma teoria geral da escolha racional, um fato perfeitamente claro em sua formulação kantiana.<sup>140</sup>

Pela primeira vez, neste artigo, Rawls aproxima-se do que posteriormente chamaria de “interpretação kantiana” de sua teoria da justiça. Isso se dá ao supor que as partes, na posição original, cobertas pelo véu da ignorância, agiriam como indivíduos racionais e escolheriam princípios de justiça sem a interferência de suas inclinações e desejos. Esse apelo a Kant será aprofundado por Rawls na terceira forma de seu modelo, exposto em “Uma Teoria da Justiça”, especialmente na seção 40. Como destacado anteriormente, o “kantismo” de Rawls, um dos temas centrais desta tese, será tratado em capítulo específico (assim como o princípio da diferença).

---

<sup>139</sup> RAWLS, Distributive...

<sup>140</sup> Ibidem, p. 59-60.

Como consequência desta limitação do conhecimento das partes na posição original, os princípios resultantes não mais se destinam a uma prática específica, uma vez que os participantes sequer têm conhecimento de quais são as práticas em que estão envolvidos, ou poderão se envolver. A esse respeito, seu conhecimento é limitado ao fato de que deverão compartilhar uma sociedade com participantes iguais, mas que da mesma forma não têm conhecimento sobre sua colocação na sociedade, suas potencialidades, ou sobre sua sorte na “loteria natural” que distribuiu os talentos e habilidades. Assim, os princípios resultantes agora serão aplicados à estrutura básica da sociedade, e não apenas às práticas fragmentárias. Essa nova destinação do princípio ficará ainda mais clara na terceira fórmula do modelo.

O véu da ignorância filtra os dados a que as partes terão acesso na posição original e pressupõe um certo comportamento ou tendência. Rawls pressupõe que as partes, mutuamente interessadas, mas inconscientes sobre as suas próprias contingências, selecionariam princípios da justiça que atenderiam aos interesses hipotéticos de qualquer pessoa, qualquer que seja a sociedade para a qual tais princípios se destinem. Aquilo que está ao alcance do conhecimento das partes é limitado pelo véu da ignorância, que esconde das partes os seus propósitos, desejos ou talentos. Embora alienados do espaço que ocuparão, e mesmo da geração em que nascerão, segundo Rawls, optariam por um critério pelo qual as posições mínimas seriam maximizadas (maximin).

b) *o princípio da diferença*. O princípio a que Rawls atribuiu a função de delimitar o nível aceitável de desigualdade numa prática, agora é denominado, pela primeira vez, **princípio da diferença**. A formulação inicial, que legitimava a desigualdade desde que resultasse em benefício para todos (apelando para uma forma de otimização paretiana), agora é qualificada pelo objetivo de admitir diferenças, desde que impliquem vantagens para o grupo menos aquinhado da sociedade. A respeito da rejeição da primeira formulação do princípio, esclarece Rawls:

Não é difícil perceber, entretanto, que na medida em que este princípio fornece outro sentido para a melhoria de todos no contexto de uma instituição, é uma concepção inadequada de justiça. Nesta concepção, percebe-se a mesma incompletude anterior. Há certamente muitos arranjos de uma instituição ou da estrutura básica que são ótimos nesse sentido. Podem existir arranjos que são ótimos nas condições existentes, e assim muitas mudanças que seriam positivas a partir deste princípio. Se é assim, como escolher entre os arranjos? Não se pode dizer que muitos arranjos ótimos são igualmente justos, e que a escolha entre eles seja uma questão

indiferente, na medida em que instituições eficientes permitem variações extremamente amplas nos modelos de distribuição<sup>141</sup>.

A nova interpretação do princípio da diferença é apresentada nos seguintes termos. Rawls precisa definir um ponto de vista dentre as diferentes posições sociais que deverá prevalecer na formatação do modelo dos princípios da justiça, com o objetivo de maximizar as expectativas do “homem representativo” (representative man), de modo consistente com as demandas de igual liberdade e oportunidade. Para Rawls, o candidato “óbvio” é o homem representativo daqueles menos favorecidos pelo sistema de desigualdades institucionais. Nas suas palavras,

[...] a estrutura básica do sistema social afeta a perspectiva de vida dos indivíduos típicos de acordo com suas posições iniciais na sociedade, as diferentes classes sociais em que eles nascem, ou dependendo de certos atributos naturais, como quando instituições fazem discriminações entre homens ou mulheres ou permitem certas vantagens para aqueles com habilidades maiores.<sup>142</sup>

E finalmente, a nova interpretação do princípio da diferença:

Interpretamos o segundo princípio para sustentar que estas diferenças são justas se e apenas se as maiores expectativas dos mais aquinhoados, na construção de um sistema social, melhoram as expectativas dos pior aquinhoados. A estrutura básica é justa quando as vantagens dos mais afortunados promovem o bem-estar dos menos afortunados, isto é, quando uma diminuição das suas vantagens tornaria os menos afortunados ainda pior do que são.<sup>143</sup>

Quanto ao arranjo das instituições, Rawls destaca pela primeira vez os “quatro ramos” do Estado a quem incumbiriam a formulação das políticas de execução do princípio da diferença: ramos da alocação, transferência, estabilização e distribuição (allocation, transfer, stabilization and distribution branches; este tema será aprofundado mais tarde).

---

<sup>141</sup> RAWLS, Distributive...

<sup>142</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 66.

#### 4.3 Terceira fase: A Theory of Justice (1971)

O terceiro modelo da teoria da justiça é o exposto em “Uma Teoria da Justiça”, publicada em 1971. Rawls consolidou as idéias que desenvolvera anteriormente nesta obra que se tornou determinante para este tema. “Uma Teoria da Justiça” é dividida em três partes: na primeira parte, “Theory”, Rawls explica o seu modelo teórico, desenhando o instrumento analítico da posição original, o véu da ignorância e o equilíbrio reflexivo, tendo como resultado a conformação dos dois princípios da justiça que as partes escolheriam nestas condições; na segunda parte, “Institutions”, a preocupação é com o formato das estruturas básicas da sociedade que resultariam destes princípios; por fim, na terceira parte, “Ends”, encontra-se o elemento que faltava até então à sua doutrina, qual seja, uma teoria sobre o bem, interpretada num sentido “fraco”<sup>144</sup>, servindo ao propósito de informar minimamente a decisão das partes na posição original. A par disso, nos dois capítulos finais – 8 e 9 – Rawls trata da estabilidade, ou *feasibility*, de sua concepção de justiça. Como salienta Rawls, embora as partes não tenham conhecimento sobre as suas próprias condições, talentos e posição na sociedade, possuem a noção de plano de vida conformado a partir da consolidação de bens primários, que serviriam ao propósito de fornecer os meios necessários para qualquer concepção de bem individual. Esses bens primários são o limite do conhecimento das partes na posição original, e a escolha dos princípios depende desta avaliação racional.

Uma teoria sobre o bem não seria exatamente o que se esperaria numa teoria da justiça como a formulada por Rawls. Embora confira a prioridade à justiça sobre as demais virtudes sociais, Rawls procura antecipar-se às objeções de que sua teoria ignoraria fatos relevantes sobre a natureza humana, inserindo no seu modelo uma teoria sobre o bem, ainda que auxiliar e em sentido “fraco” (e não compreensivo). As partes sabem que, ao erguer o véu da ignorância, configurarão um plano de vida e avaliarão os seus próprios fins – e aderirão (ou não) aos princípios de justiça concebidos no estágio anterior. E para a persecução destes fins ainda ocultos, necessitarão de bens primários.

---

<sup>144</sup> RAWLS, A **theory...**, seção 60, “The Need for a Theory of Good”, primeira edição.

Dentre as modificações relativamente ao modelo anterior, merece destaque a presunção de que as partes têm pleno conhecimento dos fatos gerais sobre a sociedade humana. Nas palavras de Rawls,

É pressuposto, entretanto, que eles conhecem os fatos gerais sobre a sociedade humana. Eles entendem assuntos políticos e os princípios da teoria econômica; eles conhecem as bases da organização social e as leis da psicologia humana. De fato, as partes são tidas como conhecedoras de quaisquer fatos gerais que afetam a escolha dos princípios da justiça. Não há limitações na informação geral, isto é, leis gerais e teorias, na medida em que concepções de justiça devem se ajustar às características dos sistemas de cooperação social que regularão, e não há razão para desconsiderar estes fatos.<sup>145</sup>

Wolff reputa esta conformação do véu da ignorância “impossível”. Os indivíduos nada sabem sobre si mesmos, e ao mesmo tempo têm conhecimento pleno dos “fatos gerais sobre a sociedade humana”. A objeção de Wolff sustenta-se, em primeiro lugar, na seleção destes conhecimentos à disposição das pessoas na posição original. O conteúdo englobaria *todas* as teorias econômicas que eventualmente poderão influenciar na decisão a respeito dos princípios da justiça? Em que profundidade? E estes conhecimentos incluirão – exaustivamente – todos os aspectos psicológicos que poderão ser determinantes para esta decisão? O resultado desta soma de conhecimentos, ou é total, e esta seria a hipótese impossível, ou parcial, e assim, os princípios da justiça dependerão (relativamente) do conjunto destes conhecimentos. A par disso, outro embaraço que se anteporia a esta hipótese é a suposição de Rawls que esse conhecimento independeria – de modo absoluto – de qualquer conhecimento das partes sobre as suas próprias condições. Então, mesmo como mero instrumento analítico, a posição original e o véu da ignorância (com imensos “rasgões”) não seriam razoáveis como ponto de partida para a definição dos princípios da justiça<sup>146</sup>.

Wolff também se insurge contra o processo de definição dos princípios, por entender que a decisão tomada pressupõe que as partes tenham clareza sobre os riscos que as esperam nas estruturas básicas a serem concebidas com base nos princípios da justiça. Esta crítica, no entanto, será apreciada mais adiante, no capítulo sobre o princípio da diferença, dentre as objeções contra a escolha deste princípio (em detrimento das demais alternativas que se apresentavam para as partes).

<sup>145</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 138-139.

<sup>146</sup> Ocorre que Rawls concebe este instrumento analítico – a posição original, com as partes isoladas pelo véu da ignorância – como um procedimento puro de justiça, em que o resultado será sempre, respeitadas as regras do

Prosseguindo na avaliação deste terceiro modelo, a decisão tomada pelas partes na posição original, ainda que supostamente através de um processo puro de justiça (pure procedural justice), é polarizada por certas intuições a respeito do comportamento das partes. As partes, ao escolher dentre os princípios da justiça, teriam pouco interesse nos ganhos adicionais advindos de outras conformações, como por exemplo, com a adoção de um princípio utilitário. Ao mesmo tempo, teriam imensa dificuldade de admitir perdas, ou em outras palavras, em imaginar-se abaixo da linha que seria determinada pela mera igualdade (sem a intervenção do princípio da diferença).

Além dessas dificuldades apresentadas pelo modelo, Wolff destaca que, na seção 21, Rawls faz uma simplificação das alternativas que se descortinariam diante das partes na posição original<sup>147</sup>. Rawls certamente não pretendeu elencar as alternativas exaustivamente, e ele próprio reconhece que na listagem há uma simplificação. Nas suas palavras,

Um argumento em favor dos dois princípios, ou de fato para qualquer concepção, é sempre relativo a alguma lista de alternativas. Se mudamos a lista, o argumento, de regra, deverá ser diferente. Um tipo semelhante de advertência aplica-se a todas as características da posição original.. Há indefinidamente muitas variações da situação inicial e assim, sem dúvidas, indefinidamente muitos teoremas de geometria moral. Apenas uns poucos destes são de interesse filosófico, na medida em que muitas variações são irrelevantes sob o ponto de vista moral. Devemos tentar ficar afastados das questões secundárias e ao mesmo tempo não perder de vista os pressupostos especiais do argumento.<sup>148</sup>

No entanto, a restrição das alternativas debilita a pretensão da “*justice as fairness*” como uma teoria geral (*sub specie aeternitatis*) – que (ainda) é o enfoque de Rawls nessa fase de sua elaboração (como será visto adiante, essa visão será modificada).

#### 4.4 Quarta fase: *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980)

A quarta fase da teoria da justiça de Rawls, identificada por Kukathas como o “primeiro movimento” após “Uma Teoria da Justiça”, é marcada pela publicação de artigos a partir da década de setenta, até o começo da década de 80. Neste período, Rawls publica “The

---

procedimento, justo. Não há, para Rawls, um critério externo ao procedimento para que possa ser avaliado o resultado, como se verificaria num procedimento perfeito ou imperfeito de justiça.

<sup>147</sup> RAWLS, *Justice...*, p. 83.

<sup>148</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 125-126.

Basic Structure as Subject” (1978), “Kantian Constructivism in Moral Theory” (Dewey Lectures, 1980) e “The Basic Liberties and their Priority” (1982), trabalhos que posteriormente serão consolidados em “Political Liberalism”. O artigo “Kantian Constructivism...” será integralmente revisado no artigo “Political Constructivism”, publicado em “Political Liberalism”.

Nesta primeira fase após a publicação de TJ, Rawls volta-se para as críticas gerais dirigidas contra o seu método, que representaria uma racionalização de crenças modernas (ocidental, liberal e individualista), ou uma nova geração do individualismo possessivo do século XVI<sup>149</sup>, bem como a alegada esterilidade substancial de sua teoria da justiça, com afinidades com a filosofia moral kantiana. A crítica a Rawls tem o teor geral das objeções à filosofia política analítica anglo-americana<sup>150</sup>.

As respostas a estas críticas surgem em “Kantian Constructivism in Moral Theory”. Rawls afirma que está propondo uma filosofia política para democracias liberais e modernas, e não uma concepção estéril e atemporal de justiça. Sua preocupação é encontrar princípios apropriados para sociedades modernas, tais como os Estados Unidos, e não “os princípios gerais de justiça”. Rawls insiste, no entanto, na aproximação com Kant, mas ressalva que não se trata de uma identidade<sup>151</sup>. Rawls crê estar fornecendo os pontos de partida razoáveis (reasonableness) para a conformação de concepções de bem racionais (rational). O consenso a respeito dos princípios da justiça concretos deverá ser buscado em grupos menores, e não *sub specie aeternitatis*. A teoria do contrato, com essa reformulação, alude ao que é “*justo para nós, não à justiça propriamente*”; limita-se, portanto, a estabelecer os limites razoáveis da avaliação racional dos indivíduos a respeito do bem. Rawls, em “Kantian Constructivism...”, acentua:

Uma consequência imediata de enfatizar nossa indagação no conflito aparente entre liberdade e igualdade numa sociedade democrática é que não estamos tentando encontrar uma concepção de justiça adequada para todas as sociedades independentemente de suas circunstâncias particulares históricas ou sociais. Queremos resolver uma discordância fundamental sobre a forma justa de instituições dentro de uma sociedade democrática sob condições modernas. Olhamos para nós e para o nosso futuro, e refletimos sobre as nossas disputas, digamos, desde a

<sup>149</sup> MACPHERSON, A teoria..., 1979.

<sup>150</sup> MÜLLER, Jen-Werner. Rawls in germany. *European Journal of Political Theory*, v. 1, n. 2, p. 163-179, [s.d.]

<sup>151</sup> RAWLS, Kantian..., p. 517.

Declaração de Independência. Quão longe as conclusões a que chegamos são de interesse num contexto mais amplo, é uma questão separada.

Mais adiante, no mesmo artigo<sup>152</sup>:

Esta interpretação da objetividade implica que, ao invés de apenas pensar os princípios da justiça como verdadeiros, é melhor dizer que eles são os princípios mais razoáveis para nós, dada nossa concepção de pessoas como livres e iguais, e membros integralmente cooperantes de uma sociedade democrática.<sup>153</sup>

Segundo Kukathas, neste período compreendido entre 1975 e 1982, Rawls acentua o caráter kantiano de sua filosofia (sob o seu ponto de vista), mas o interpretando como uma versão (alegadamente) atualizada. O instrumento analítico que na versão original Rawls denominou de posição original, agora é a estrutura da razoabilidade, em que há limites substantivos ao conteúdo da reflexão racional. Nas suas palavras,

[...] o Razoável pressupõe e subordina o Racional. Define os termos de cooperação aceitáveis para todos dentro de um grupo de pessoas identificáveis separadamente, cada uma das quais possui e pode exercer os dois poderes morais. Todos têm uma concepção do seu bem que define uma vantagem racional, e todos têm um sentido normalmente efetivo de justiça: uma capacidade de honrar os termos da cooperação. O Razoável pressupõe o Racional porque, sem concepções de bem que movam os membros do grupo, não há espaço para a cooperação social nem para as noções de direito e justiça, ainda que esta cooperação realize valores que vão além do que concepções de bem específicas tomadas isoladamente. O Razoável subordina o Racional porque seus princípios limitam, e numa doutrina kantiana limitam absolutamente, os objetivos finais que podem, ser buscados.<sup>154</sup>

Essa concretização do pensamento de Rawls, afastando-se da pretensão de princípios universais, para aquilo que é “justo para nós”, Kukathas interpreta como uma nova espécie de kantismo, ou o “kantismo em um país”<sup>155</sup>. Os reflexos desta nova leitura de Rawls sobre Kant serão retomados no capítulo terceiro, na seção destinada ao construtivismo rawlsiano.

---

<sup>152</sup> RAWLS, Kantian..., p. 554.

<sup>153</sup> Ibidem.

<sup>154</sup> Ibidem, p. 530.

<sup>155</sup> KUKATHAS, Chandran; PETIT, Philip. **Rawls: a theory of justice and its critics**. Cambridge: Polity, 1990.

#### 4.5 Quinta fase: Political Liberalism

A quinta fase (ou segundo movimento da teoria, segundo Kukathas), inicia com a publicação de “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), e prossegue com “The Idea of an Overlapping Consensus” (1987) e “Priority of Right and Ideas of the Good” (1988). Nesse momento, Rawls afasta-se da interpretação kantiana de sua teoria, e apresenta sua inflexão em direção a um modelo distinto do exposto em “Uma Teoria da Justiça”, “mais historicamente autoconsciente e sociologicamente orientada”<sup>156</sup>.

Nesta quadra, Rawls dirige-se às críticas dos comunitaristas. Em resumo, sua teoria é criticada por alegadamente depender de pressupostos metafísicos particulares sobre a essência da natureza e identidade das pessoas, e envolve uma certa pretensão de verdade universal – apesar de se apresentar como *freestanding*<sup>157</sup>.

Para Kukathas, nessa fase, embora os valores de uma teoria compreensiva liberal ainda informem parte significativa do pensamento de Rawls, há uma nova ênfase, no aspecto político, ao invés de uma doutrina moral. Permanecem, em Rawls, como características embrionárias liberais, a importância da tolerância, estabilidade e unidade. Segundo Kukathas, o artigo publicado no começo da década de 80, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, deveria ser relido como “Kantian Constructivism in Political Philosophy”; de fato, posteriormente, Rawls revisa este artigo, publicando-o, com substanciais alterações, como “Political Constructivism” - contraponto o construtivismo político ao construtivismo kantiano. Rawls contrasta a sua nova proposta de um liberalismo político com doutrinas compreensivas, que sugerem respostas e interferências para além do domínio do político. As doutrinas liberais compreensivas de Kant e Mill passam a ocupar um lugar secundário na sua teoria, assim como a própria concepção de “justice as fairness”, relegada à posição de concorrente dentre as demais concepções de justiça que poderiam ser agasalhadas pela noção mais ampla e abrangente de “liberalismo político”. Rawls sugere que mesmo a sua teoria da justiça deve ser entendida como doutrina (liberal) compreensiva, em razão de seu respaldo em postulados kantianos (principalmente na formulação da posição original e na teoria da estabilidade). A questão inicial, como surgida em “Uma Teoria da Justiça”, que poderia ser enunciada como

---

<sup>156</sup> MÜLLER, Rawls...

<sup>157</sup> MACINTYRE, Justice..., p. 330 et seq.

“eis os princípios da justiça”, agora toma a forma de “eis os princípios de justiça com os quais todos nós podemos viver”.

Na sua interpretação desta fase de Rawls, Kukathas sugere que Rawls agora toma como ponto de partida as práticas sociais existentes; e sugere que nestes últimos trabalhos, Rawls assume um “sabor” hegeliano, na medida em que apela a uma racionalidade histórica (o mundo social não seria racional num sentido abstrato, mas histórico).

Neste movimento, em que a teoria de Rawls abre-se mais claramente para elementos históricos e sociológicos, a justiça dos primeiros escritos não se limita a um conceito derivado da autonomia, ou hipoteticamente concebido na posição original, mas se associa aos princípios que poderão, concretamente, implicar estabilidade social. Os princípios “praticáveis” (*feasibility*) numa sociedade assumem uma preponderância, ao passo que os princípios “desejáveis” a partir do construto da posição original assumem uma posição secundária e subordinada.

Rawls muda o equilíbrio entre o desejável (*desireability*) e o possível (*feasibility*), como concebido em “Uma Teoria da Justiça”. Se nesta obra, Rawls dedicou a terceira parte – “Ends” – ao possível (em especial, nos capítulos 8 e 9; praticabilidade concreta dos princípios da justiça; *workable principles for one society*) – e as duas primeiras partes ao desejável (busca dos princípios de justiça ideais), agora, nos escritos tardios, Rawls enfatiza a praticabilidade. O racional (*rational*) e o razoável (*reasonableness*), expressões dos “dois poderes morais”, merecem ser lidos, agora, como o desejável e o possível; e a ênfase de Rawls é no último aspecto.

Essa inflexão confirma-se em *Liberalismo Político*, que consolida artigos publicados por Rawls nas décadas de 80 e 90. A “historicização”, ou aproximação de elementos sociológicos, é particularmente clara quando Rawls deixa de reconhecer a posição original, e todas as suas condições, como representativas de um justiça procedimental pura, afastando-se do que havia proposto em “Uma Teoria da Justiça”.

Retomando a distinção proposta por Rawls, o procedimento puro de justiça é aquele em que, respeitadas as suas regras, o resultado será sempre justo. Não há um critério externo ao processo para avaliar a justiça ou não do resultado. O exemplo clássico de procedimento

puro de justiça é o da aposta ou jogo. Respeitada todas as regras iniciais, e supondo que nenhum dos jogadores possa ou esteja disposto a trapacear, o resultado da aposta ou do jogo - em resumo, o vencedor - será sempre justo. Neste particular, o procedimento puro distingue-se do procedimento perfeito ou do imperfeito. Em ambos, há um critério externo ao processo que permite avaliar a “justiça” do resultado. No perfeito, o critério externo polariza as regras do procedimento, e permite que o resultado alcançado seja justo sob aquele ponto de vista. Rawls alude ao caso da repartição do bolo em partes iguais; o critério externo é a igualdade na repartição do bolo; o procedimento, por seu turno, é o de repartir as fatias em tamanhos iguais; obedecido o procedimento, o resultado será justo. Por fim, o procedimento imperfeito de justiça é aquele em que há um critério externo para avaliar o resultado, mas as regras do procedimento não asseguram a sua obtenção. Tradicionalmente, refere-se o exemplo do processo penal. As regras judiciais procedimentais foram concebidas e são utilizadas para que o resultado justo esperado seja alcançado - a condenação do culpado ou absolvição do inocente. Não há, no entanto, qualquer garantia de que o resultado justo (sob o ponto de vista externo ao processo), será efetivamente alcançado. Pelo contrário, é possível que, em muitos casos, ocorra a absolvição de um culpado, ou a condenação de um inocente. A absolvição do culpado é tão injusta quanto a condenação do inocente, e o grau de perfeição do procedimento é avaliado pela capacidade de se afastar destes resultados injustos. Nas suas palavras, em *Kantian Constructivism in Moral Theory*,

[...] a posição original, assim descrita, incorpora a justiça procedimental pura no seu grau mais elevado. Isso significa que quaisquer princípios que as partes selecionarem da lista de concepções alternativas são justas. Dito de outra forma, o resultado da posição original define, digamos, os princípios de justiça apropriados. Este contrasta com a justiça procedimental perfeita, em que há um critério independente e pressuposto do que é justo (ou “fair”) e no qual um procedimento existe para assegurar um resultado que satisfaça este padrão. Isso é ilustrado pelo exemplo familiar da divisão de um bolo: se a divisão igual é tomada como justa, então nós simplesmente supomos que a pessoa que corta as fatias é a última a pegar o seu pedaço (eu dou por presentes as pressuposições necessárias para que o exemplo esteja protegido de outras interferências). A característica essencial da justiça procedimental pura, em oposição à justiça procedimental perfeita, é que não há critério independente de justiça. O justo é definido pelo resultado do procedimento

<sup>158</sup>

Em *Liberalismo Político*, Rawls reconsidera a afirmação anterior de que a posição original garantiria resultados puramente justos:

---

<sup>158</sup> RAWLS, *Kantian...*, p. 523.

A posição original é um instrumento analítico usado para formular uma conjectura. A conjectura é que quando indagamos – quais são os princípios de justiça política mais razoáveis para uma democracia constitucional cujos cidadãos são vistos como livres e iguais, razoáveis e racionais? – a resposta é que esses princípios são dados por um instrumento de representação nos quais as partes racionais (como representantes dos cidadãos, um para cada), estão situadas em condições razoáveis e absolutamente limitadas por essas condições. Então, cidadãos livres e iguais são visualizados como alcançando um acordo sobre estes princípios políticos sob condições que representam estes cidadãos como simultaneamente racionais e razoáveis. O fato de que os princípios assim acordados são, de verdade, os mais razoáveis, é uma conjectura, e podem, certamente, ser incorretos<sup>159</sup>. Devemos verificar esta conjectura em face dos postulados dos nossos juízos ponderados em diferentes níveis de generalidade. Devemos examinar também de que maneira estes princípios podem ser aplicados às instituições democráticas e que seus resultados seriam, e então avaliar de que maneira eles se adaptam, na prática, aos nossos juízos ponderados em reflexão devida. De uma forma ou outra, nós podemos ser levados a revisar nossos julgamentos.<sup>160</sup>

Ao apontar para uma “conjectura” que deverá ser revisada num segundo estágio, Rawls decisivamente abandona a busca de princípios da justiça apriorísticos, ao menos no sentido originário de TJ. Se o procedimento da posição original não mais pode ser compreendido como um procedimento puro de justiça, resta considerá-lo como um procedimento perfeito ou imperfeito. Em ambos os casos, Rawls dependerá de um critério externo de justiça para a avaliação do produto final. E parece claro que o critério serão as concepções enraizadas numa sociedade bem ordenada, critérios preponderantemente liberais. Essa modificação não é apenas uma reinterpretação, como Rawls poderia sugerir ( e como Wolff denunciou a respeito das modificações na teoria ocorridas antes de 1971). Ela é decisiva porque, a partir de agora, Rawls está lidando seriamente com critérios de justiça externos ao seu instrumento analítico<sup>161</sup>, e tais critérios somente poderão ser avaliados através do conceito dinâmico de equilíbrio reflexivo. Em *Liberalismo Político*, completa Rawls:

O equilíbrio reflexivo lembra um teste desta forma: é um ponto no infinito que nunca podemos alcançar, embora possamos chegar perto, no sentido de que através de discussões, novos ideais, princípios e julgamentos parecem mais razoáveis para nós e os vemos como melhor fundamentados do que antes.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Note-se o contraste com o que é afirmado por Rawls em *Kantian Constructivism*, p. 524: “...não há ponto de vista externo às próprias perspectivas das partes pelo qual elas estão limitadas por princípios independentes e apriorísticos a respeito de questões de justiça que surgem entre eles como membros de uma sociedade”.

<sup>160</sup> RAWLS, John. Reply to Habermas. In: RAWLS, John. **Political liberalism**. Columbia University, 1996, p. 381.

<sup>161</sup> MÜLLER, Rawls...

<sup>162</sup> RAWLS, op. cit., p. 385.

## 5 Continuidade ou descontinuidade?

A avaliação sobre a continuidade entre os primeiros escritos, passando pela maturidade, até os últimos trabalhos de Rawls, pode ser influenciada pela narrativa da evolução do seu pensamento, como se propôs no item anterior. Principalmente no período após “Uma Teoria da Justiça”, a adoção das fases propostas por Kukathas pode antecipar uma conclusão pela descontinuidade, pois esta é justamente a sua posição. Por isso, a melhor perspectiva para analisar esta questão é contrapor os argumentos que favorecem a conclusão pela continuidade, ou pela descontinuidade no projeto filosófico de Rawls. Desde já, antecipa-se, em favor de Rawls, uma presunção de descontinuidade, assim entendida como o reconhecimento de que sua teoria inequivocamente sofreu modificações ao longo de 40 anos de produção científica. Seria pouco crível que todas as suas conclusões estivessem encapsuladas no primeiro artigo publicado a respeito da teoria da justiça.

**1. Continuidade. A interpretação de David Estlund.** Em artigo publicado em 1996, David Estlund sustenta que seria um equívoco interpretar “Political Liberalism” como uma revisão da teoria da justiça como formulada em 1971. Argumenta que os dois livros – “Uma Teoria da Justiça” e “Political Liberalism” – não tratam do mesmo assunto. No primeiro livro, o tema era a *justiça*; no segundo, Rawls está preocupado em desenhar uma concepção liberal de *legitimidade política*. Não há, para Estlund, um recuo na teoria da justiça, nem sequer na formulação proposta pelo princípio da diferença – nesse ponto, Estlund ratifica a posição de Rawls na introdução de “Political Liberalism” – o limite da revisão é a concepção de estabilidade apresentada nos capítulos 8 e 9 de “Uma Teoria da Justiça”.

Admitindo a limitação da revisão de PL ao tema da estabilidade, Estlund inicia sua análise indagando-se se o segundo princípio da justiça – o princípio da diferença – é revisado numa formulação mais fraca, ou tem menor influência em “Political Liberalism”, do que em “A Theory of Justice”. Efetivamente, Rawls, em PL, sustenta que há vários “liberalismos políticos”, sendo que a concepção de “justice as fairness”, com os dois princípios da justiça originários, é apenas uma dentre as opções (compreensivas) que se descortinam. Da mesma forma, Rawls reconhece que a busca de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) é mais improvável quando se coloca o segundo princípio da justiça. Reconhece, outrossim, que outras concepções de liberalismo político poderão optar por outros princípios para a direção

das desigualdades econômicas e sociais. Sob este ponto de vista, os liberalismos políticos, ou os produtos decorrentes da idéia de *consenso sobreposto*, são igualmente justos, ainda que rejeitando o segundo princípio da justiça (da concepção de “justice as fairness”). Rawls também reconhece, em PL, que o “princípio da diferença não é essencialmente constitucional (constitutional essential), e isso decorre controvérsia sobre este princípio, mas também do fato de que a concepção de justiça a ser adotada pelo ‘liberalismo político’ deve ser razoável para todas as visões compreensivas sobre a sociedade”<sup>163</sup>.

Uma vez que não há uma convergência entre as de diferentes doutrinas compreensivas liberais compatíveis com a idéia de liberalismo político, Estlund pergunta-se quais seriam os seus pontos de contato e concordância. Estlund sustenta que o ponto de encontro dos “liberalismos políticos” é a noção de legitimidade política, e este seria o tema central de “Political Liberalism”. Segundo Rawls,

O liberalismo político responde: nosso exercício do poder político é inteiramente apropriado somente quando está de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, em sua condição de livres e iguais, à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum. Esse é o princípio liberal de legitimidade. A essa definição acrescentamos que todas as questões tratadas pela legislatura que digam respeito aos elementos essenciais ou a questões básicas de justiça, ou que sobre eles incidam, também devem ser resolvidas, tanto quanto possível, pelos princípios e ideais que podem ser endossados da mesma forma. Somente uma concepção política de justiça da qual se possa razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem pode servir de base à razão e justificação públicas<sup>164</sup>.

O argumento central de Estlund é que a *legitimidade política* – tema de *Liberalismo Político* – não requer conformidade com uma determinada concepção de justiça. O uso do poder político coercivo – objeto de exame da legitimidade – é justificado, sob o ponto de vista do liberalismo político, na medida em que a constituição garante uma lista de liberdades civis e políticas. Esses seriam os essenciais constitucionais (“constitutional essentials”) a que alude Rawls. Os princípios a respeito das desigualdades sociais e econômicas – dentre os quais o princípio da diferença – podem variar num certo espectro, sem violar o critério de legitimidade liberal. Segundo Estlund, “*justice as fairness*” não é compatível com outras concepções de justiça, e a discordância é sobre o que *a justiça exige*, mas o liberalismo político considera a “*justice as fairness*”, e outras concepções possíveis, no mesmo plano, todas com justificativas bastantes e suficientes para o uso coercivo do poder político.

<sup>163</sup> RAWLS, **Political...**, The Basic Structure as Subject.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 137. RAWLS, John. **Liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000, p. 182-183.

A respeito da afirmação de Rawls no sentido de que o princípio da diferença não integraria os essenciais constitucionais (“constitutional essentials”) do liberalismo político, Estlund sustenta que não há nada de novo, e o *status* do princípio da diferença permanece inalterado desde a sua formulação original. O primeiro princípio da justiça tem um papel essencial (e daí a sua prioridade lexical), na medida em que a garantia de certas liberdades não é apenas um requisito de justiça, mas de legitimidade política. O segundo princípio – o princípio da diferença – não tem este mesmo perfil. Essa assimetria de papéis – sustenta Estlund – não teria sido alterada ao se comparar os modelos de TJ e PL. Em PL, os princípios de desigualdades econômica e social não são tratados como necessariamente constitucionais, mas esta assimetria de tratamento também é encontrada em TJ, nas palavras de Rawls,

Imagino, pois, uma divisão de trabalho entre os estágios na qual cada um trata de questões diferentes de justiça social. Essa divisão corresponde de modo grosseiro às duas partes da estrutura básica. O primeiro princípio da liberdade igual é o padrão primeiro para a convenção constituinte [...] O segundo princípio atua no estágio da legislatura [...]. Assim, a prioridade do primeiro princípio da justiça em relação ao segundo se reflete na prioridade da convenção constituinte em relação ao estágio legislativo.<sup>165</sup>

As conclusões de Estlund são as seguintes:

LP é um segundo livro, não meramente uma reflexão prolongada sobre um primeiro livro. Dessa forma, tem o seu próprio tema: o princípio liberal de legitimidade. A alegação de que esta legitimidade pode existir sem a justiça do princípio da diferença simplesmente não implica ou sugere que os requisitos de justiça social tenham sido ajustados a menor, tornados menos exigentes.<sup>166</sup>

Neste trecho, Estlund parte de uma suposição que o encaminha para uma conclusão equivocada: ele supõe que um abandono do princípio da diferença implicaria uma revisão a menor dos postulados da justiça social. O princípio da diferença, como foi dito na introdução desta tese, e será desenvolvido no capítulo 4 (princípio da diferença), não representa uma negação ou afirmação do Estado Social (ou do welfare state) em si mesma. O princípio da diferença pode acomodar níveis de desigualdades altamente incompatíveis com o que se esperaria de um princípio embasador das instituições de um Estado Social. Os exemplos de resultados contra-intuitivos do princípio da diferença serão explorados no capítulo quarto da tese; mas, ilustrativamente, merece destaque que o princípio da diferença não prevê nenhuma

<sup>165</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 199. RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 215-216.

<sup>166</sup> ESTLUND, David. The survival of egalitarian justice in John Rawls's political liberalism. **Journal of Political Philosophy**, v. 4, n. 1, p. 68-78, 1996.

espécie de garantia de mínimo social no plano da formulação dos princípios (como objetiva Jeremy Waldron<sup>167</sup>), embora vagamente refira a garantia de um mínimo social na conformação das instituições responsáveis pela implementação do princípio. No entanto, como sustenta Waldron, se o critério para avaliação do princípio adequado para a distribuição da desigualdade social é a garantia de um resultado mais igualitário, o princípio da diferença de Rawls não é, certamente, a melhor resposta. Finalizando esta observação a respeito do trecho citado, o notório abandono do princípio da diferença por Rawls na fase tardia de seu projeto filosófico não implica uma rejeição *per se* de um Estado Social. Ao mesmo tempo, a avaliação da teoria da justiça kantiana proposta no primeiro capítulo, no sentido de que não ampararia um Estado Social de corte welfarista, não teve o propósito de simplesmente avaliar a adequação do princípio da diferença com o Estado Social, mas a incompatibilidade de seus postulados com uma concepção deontológica da justiça no plano da distribuição dos benefícios da cooperação social.

Por fim, a respeito da distinção entre critérios de justiça e de legitimidade liberal, Rawls a esclareceu na “Reply to Habermas”<sup>168</sup>, republicada nas edições recentes de “Political Liberalism”. Dentre outros pontos, Habermas apontou que Rawls não distinguia de modo suficientemente claro as ideais de “aceitabilidade” e “aceitação”. A primeira, abstrata e antecedente, relaciona-se com os princípios da justiça; a segunda, a idéia de aceitação, por seu turno, está relacionada com a justificação e estabilidade do poder político. Na verdade, como será exposto no item seguinte, Rawls muda a ênfase entre aceitabilidade e aceitação, ou entre a coerência teórica dos princípios e sua estabilidade, na fase tardia de seu projeto.

**2. Descontinuidade. Estabilidade e a transição de Rawls do argumento da congruência para o consenso sobreposto.** Na introdução de “Political Liberalism”, Rawls define os limites da revisão de sua teoria da Justiça, indicando uma “interpretação autêntica” da continuidade/descontinuidade de seu projeto filosófico. Em primeiro lugar, ressalva que os postulados principais de “Uma Teoria da Justiça” permanecem inalterados. Ao mesmo tempo, ressalva que a noção de estabilidade sustentada na terceira parte de TJ é “insatisfatória”, razão pela qual propõe, então, uma revisão. A nova abordagem sobre estabilidade de uma concepção de justiça resgata a estrutura de TJ: nas duas primeiras partes, e mais

---

<sup>167</sup> WALDRON, Jeremy. John Rawls and the social minimum. **Journal of Applied Philosophy**, v. 3, n. 1, p. 21-33, 1986.

<sup>168</sup> RAWLS, Reply...,

especificamente na primeira, Rawls expõe a sua concepção de justiça em termos teóricos, sem levar em conta a sua estabilidade concreta; ao final, nos capítulos 8 e 9, volta-se para o equilíbrio desta concepção de justiça, numa sociedade bem-ordenada.

Rawls sugere que a questão da estabilidade não teria sido abordada pela filosofia política, e mais detidamente, pelas teorias contratuais, com a profundidade necessária. No entanto, em TJ, a teoria da estabilidade é introduzida após a elucidação dos princípios da justiça e das instituições que os executariam na vida concreta. A resposta que Rawls dá à questão da estabilidade, portanto, não é tratada como um problema fundamental da sua teoria da justiça – pelo menos nesta fase inicial. Esta última afirmação não se prende apenas à topologia da teoria da estabilidade, mas igualmente ao fato de que em “Political Liberalism”, seu foco será a revisão desta parte da teoria, supostamente com a preservação dos postulados restantes (princípios da justiça e instituições derivadas). A questão é se a revisão da estabilidade, proposta em “Political Liberalism”, pode ser feita independentemente da revisão da teoria como um todo, ou se a nova leitura de Rawls de seu próprio projeto indica uma reavaliação total. Se ambos – os princípios da justiça e a teoria da estabilidade – estão organicamente ligados, a revisão da estabilidade implicará a transformação – ou pelo menos, a revisão ou rejeição parcial, da teoria da justiça original. Se, ao contrário, não há *organicidade* entre ambas, a teoria da estabilidade poderá ser revista isoladamente, sem prejuízo para a teoria da justiça. A resposta que se antecipa, e que de resto está sugerida em toda a tese, é de que a evolução da teoria da justiça de Rawls implicou não apenas a rejeição do kantismo, na interpretação da seção 40, mas também do princípio da diferença, que sequer seria compatível com uma concepção de justiça alegadamente kantiana (capítulo 4, O princípio da diferença).

Sobre o argumento da estabilidade em TJ, Rawls o dividiu em duas fases. Em primeiro lugar, no capítulo 8, desenvolveu o surgimento de um *senso de justiça* individualmente; em segundo lugar, no capítulo 9, apresentou o *argumento da congruência*<sup>169</sup>. A respeito do primeiro argumento, Rawls focaliza aspectos psicológicos que determinarão o desenvolvimento desta capacidade moral. Para Rawls, a personalidade moral pode ser entendida em dois sentidos: de um lado, a capacidade para uma concepção de bem, decorrente

---

<sup>169</sup> Rawls reputava o argumento da congruência como uma das maiores contribuições da TJ, como relata Freeman (FREEMAN, Samuel. Congruence and the good of justice. In: THE CAMBRIDGE Companion to Rawls. Cambridge: Cambridge University, 2003). No entanto, há pouca bibliografia secundária a respeito deste aspecto de sua teoria, em comparação com o que já foi escrito, por exemplo, a respeito do princípio da diferença.

de uma racionalidade deliberativa; de outro, a capacidade para um senso de justiça, deduzida da razoabilidade, e que pode ser sintetizada como a capacidade para articular a noção de bem própria, com as concepções de bem das demais pessoas, de modo a se obter um denominador comum de cooperação<sup>170</sup>. Nas palavras de Rawls, o senso de justiça pode ser definido como “um desejo normalmente efetivo de aplicar e de se sujeitar aos princípios da justiça e aos seus requerimentos institucionais”<sup>171</sup>. Ambas as capacidades são próprias dos seres humanos, e podem ser desenvolvidas. O senso de justiça relaciona-se com a estabilidade de uma concepção de justiça, uma vez que “uma concepção de justiça é mais estável que outra se o senso de justiça que tende a gerar é mais forte e mais capaz de superar inclinações de rompimento, e se as instituições obstaculizam impulsos mais fracos e tentações para agir de modo injusto”.

O senso de justiça desenvolve-se em três fases (três leis psicológicas), que indicam tendências. Em primeiro lugar, na família, a criança recebe ordens e comandos unilateralmente; ela aceita e obedece a estes comandos (na maior parte das vezes) por entender que são para o seu próprio bem, na medida em que emitidos por pessoas – seus pais – que cuidam de seu bem estar e demonstram seu amor. Ao mesmo tempo, o destinatário destes comandos – a criança – não tem maturidade para contestá-los ou para justificar a desobediência. Rawls denomina esse primeiro conjunto de regras de moralidade da autoridade, “primitivo, porque a sua maior parte consiste de uma coleção de preceitos, e a criança não pode compreender o esquema maior de justiça e direito dentro do qual as regras dirigidas a ela são justificadas”<sup>172</sup>. O segundo momento da moralidade é o das associações, quando a criança – ou o adulto – passa a integrar comunidades parciais, cujas regras passam a ser aplicadas e exigidas dele. São os padrões morais que são exigidos do destinatário enquanto empregado, vizinho, membro de uma associação etc. A adesão do indivíduo a estes padrões morais dá-se de modo semelhante ao da primeira fase: uma vez que os arranjos de uma “associação” são reconhecidos como justos, assegurando que todos os membros se beneficiam e sabem que se beneficiam destas atividades, a conduta de todos – própria e dos demais – é reconhecida como uma vantagem para todos. Além desta fase – da moralidade da associação

---

<sup>170</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 505. Na RAWLS, *Uma teoria...*, p. 561 “Distinguimos as pessoas éticas por suas características: primeiro, elas são capazes de ter (e supõe-se que tenham) uma concepção de seu próprio bem (expressa por um plano racional de vida); e, segundo, são capazes de ter (e supõe-se que adquiram) um senso de justiça, um desejo normalmente efetivo de aplicar os princípios da justiça e de agir segundo as suas determinações pelo menos num grau mínimo”.

<sup>171</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 454.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 466.

– e para além de seus limites restritos, impõe-se a moralidade dos princípios - vinculada à terceira lei psicológica: “uma vez que as atitudes de amor e de parceria, e de sentimentos amistosos e confiança mútua, foram gerados de acordo com as duas leis psicológicas anteriores, então o reconhecimento de que nós e aqueles por quem nos preocupamos são os beneficiários de um instituição justa estabelecida e duradoura tende a gerar em nós o correspondente senso de justiça”<sup>173</sup>.

A estabilidade de uma concepção de justiça requer a dispersão do senso de justiça dentre os seus destinatários, entendido como uma propensão a aceitar e a obedecer aos princípios da justiça. Entretanto, para Rawls, ainda que amplamente desenvolvido o senso de justiça, esta circunstância não sustenta isoladamente a estabilidade de uma concepção de justiça. Isso porque a adesão ao senso de justiça implicará, na maior parte das vezes, a sua sobreposição em relação a outros bens ou interesses dos destinatários. O senso de justiça não será “distribuído” entre os destinatários igualmente, uma vez que depende de um desenvolvimento naturalmente desigual.

A questão que polariza o segundo argumento – o da congruência – exposto no capítulo 9, é por que os agentes dotados de uma capacidade moral (racional e razoável) teriam motivos para subordinar seus fins racionais às limitações e exigências do senso de justiça. A resposta de Rawls é que “numa sociedade bem ordenada um senso efetivo de justiça pertence à concepção de bem das pessoas, e então tendências à instabilidade ficam sob controle ou são eliminadas”<sup>174</sup>. A congruência entre a justiça e o bem é determinante para a estabilidade de uma concepção de justiça. Essa condição é atingida quando se reconhece como racional para aqueles que compõem uma sociedade bem ordenada afirmar que o senso de justiça é “regulativo” de seu plano de vida; ou, em outras palavras, que a sua concepção de bem amolda-se ao senso de justiça. Não está em foco se os princípios da justiça escolhidos na posição original são racionais, mas se este “desejo regulativo” (regulative desire) de adotar o ponto de vista da justiça “pertence ao seu próprio bem quando visto à luz da teoria fraca (do bem), sem as restrições à informação (próprias da posição original)”<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 474.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 513.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 567.

A “interpretação kantiana” da teoria da justiça (seção 40) dá o apoio para o argumento da congruência. Segundo Rawls, “o desejo de agir de modo justo e o desejo de expressar nossa natureza como pessoas morais livres acabam significando o mesmo desejo”. Nas suas palavras,

Quando um indivíduo tem convicções verídicas e um entendimento correto da teoria da justiça, esses dois desejos o movem na mesma direção. Ambos representam disposições a agir partindo precisamente dos mesmos princípios: ou seja, aqueles que seriam escolhidos na posição original. Sem dúvida, essa afirmação se baseia numa teoria da justiça. Se essa teoria não tiver fundamento sólido, a identidade fracassa em termos práticos. Mas como estamos interessados apenas no caso especial de uma sociedade bem-organizada, da forma como a caracteriza a teoria, temos o direito de supor que os seus membros têm um entendimento lúcido da concepção pública de justiça na qual baseiam suas relações.<sup>176</sup>

Nesta fase, Rawls reconhece que nem todas as pessoas desenvolveriam o senso de justiça, ou reconheceriam ao senso de justiça um papel regulativo sobre os demais bens alcançados pela racionalidade. Como consequência, um sistema de penalidades e punições teria o papel de estabilizar o esquema de cooperação; esta correção de rumo dirigida contra os indivíduos que não reconhecem a justiça como um bem sobre os demais, no entanto, deveria ser apenas episódica ou fragmentária.

Os argumentos da congruência e do senso de justiça serão reconsiderados por Rawls em “Political Liberalism”, quando Rawls leva a um nível mais grave o significado das circunstâncias subjetivas da justiça. Na primeira parte de TJ, ao deduzir os princípios da justiça, Rawls ressaltou que a autonomia da decisão estava polarizada pelas circunstâncias objetivas e subjetivas da justiça – aquelas, a escassez moderada de recursos; essas, a concorrência de concepções diferentes sobre o bem. Em “Political Liberalism”, Rawls focaliza a circunstância subjetiva, passa a denominá-la de pluralismo razoável, e a entender a sua concepção de justiça – *justice as fairness* – como uma dentre as doutrinas compreensivas razoáveis sobre a justiça<sup>177</sup> (*justice as fairness* não seria considerada independente de

<sup>176</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 572. RAWLS, *Uma teoria...*, p. 636-637.

<sup>177</sup> Brian Barry discorda de Rawls sobre o caráter compreensivo da TJ. (BARRY, Brian. John Rawls and the search for stability. *Ethics*, v. 105, n. 4, p. 874-915, 1995): “O ponto essencial parece ser que ‘nenhuma distinção é feita entre a filosofia moral e política’, de modo que ‘uma doutrina da justice, geral em escopo, não é distinguida de uma concepção de justiça estritamente política’ (RAWLS, *Political...* p. xv). Entretanto, Rawls mesmo insiste que, na medida em que a justiça como imparcialidade é uma concepção política, é também uma concepção moral. O político, então, não é de ser contrastado com o moral. Melhor dizendo, o político é um subgrupo do moral, definido por sua matéria limitada. Então, Rawls diz que ‘enquanto uma concepção (política) de justiça é, de fato, uma concepção moral, é uma concepção moral trabalhada para um tipo específico de matéria, ou seja, para as instituições políticas, sociais e econômicas’ (Ibidem, p. 11). De acordo com esta definição do político, é difícil perceber por que “A Theory of Justice” não devera ser

doutrinas compreensivas, pois exigiria adesão aos princípios compreensivos kantianos). O ponto de partida de sua revisão da teoria da estabilidade é o reconhecimento de que os argumentos do senso de justiça e da congruência seduzem apenas aqueles que, dentre suas concepções de bem, já erguido o véu da ignorância, tem um viés kantiano. Rawls reconhece que muitos não entenderão, dentro de sua esfera do bem, a autonomia e a noção de seres racionais, livres e iguais num sentido kantiano<sup>178</sup>.

O consenso sobreposto de doutrinas compreensivas razoáveis passa a ser a pedra-de-toque da noção de estabilidade em Rawls. Aqui, Rawls suporá que as pessoas agirão de acordo com a justiça pelas mais diversas razões (não apenas considerando o senso da justiça como um bem)<sup>179</sup>. Segundo Freeman, a adesão ao consenso sobreposto poderá ser determinada por razões estritamente kantianas/rawlsianas (como descritas em TJ), ou ainda por uma racionalidade instrumental, dependendo da concepção de bem de cada aderente. Ainda segundo Freeman, “as razões da justiça não mais se sobreporão sobre as demais razões próprias de uma concepção de bem, mas se sobreporão sobre as razões dentro do domínio público político”.

Neste estágio do seu projeto filosófico, Rawls inverte a leitura de sua obra. Em TJ, dedicou dois terços de sua extensão à fundamentação teórica dos princípios e das instituições decorrentes, e o terço restante à questão da estabilidade concreta, após o “erguimento do véu”, quando todos já têm informações sobre a sua posição na sociedade, suas potencialidades, e o perfil de instituições surgidas dos princípios originários. Agora, Rawls começa pela estabilidade, e relê sua obra com este foco: o pluralismo razoável (ou circunstâncias subjetivas da justiça) abala a *feasibility* de uma concepção da justiça, se esta tem na interpretação kantiana o sustento do argumento da congruência. A releitura ao inverso, com foco na estabilidade, determinará a colocação em segundo plano da *justice as fairness*, não obstante a sua expressa afirmação, na introdução de *Political Liberalism*, de que o único ponto que não lhe satisfaz em TJ é o tema da estabilidade. E nesta seara, o princípio da distribuição das desigualdades econômicas e sociais – o princípio da diferença – é superado, e apresentado

---

entendida como continente de uma concepção de justiça política. TJ é uma teoria moral, assim como a justiça é um aspecto da moralidade; mas ela não contém ‘concepções do que é valioso na vida humana, assim como ideais de virtude pessoal ou caráter’ (Ibidem, p. 175). O objetivo principal de TJ era de que deixaria para as pessoas formar, revisar e perseguir suas próprias concepções de bem. (É por isso que os agentes na posição original não sabiam sua concepção de bem; eles, então, não teriam incentivo para construir nos princípios da justiça uma preferência por qualquer concepção particular do bem).”

<sup>178</sup> FREEMAN, Congruence..., p. 303.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 306.

como um empecilho ao consenso sobreposto. Este – o princípio da diferença – na origem, não era compatível com a interpretação kantiana, e agora é superado pela nova noção de estabilidade “ecumênica” (não kantiana), amparada no consenso sobreposto.

A mudança no eixo da teoria de Rawls, da justiça para a estabilidade, também pode ser interpretada como um retorno, ou ao menos uma aproximação do liberalismo histórico. Susan Mendus, ao confrontar o liberalismo moderno com o histórico, sustenta que “no liberalismo político moderno, dá-se por suposto que habitamos (em regra) uma sociedade bem-ordenada, mas esta suposição certamente não poderia ser feita pela maioria dos grandes filósofos políticos do passado [...] estava longe de ser verdade que o estado estava seguro, muito menos que sua existência continuada tomaria uma forma estável e bem-ordenada”. Conclui Mendus, “então, enquanto para os liberais políticos modernos a questão tem sido como assegurar uma sociedade justice, para Locke (e notadamente para Hobbes antes dele), a questão central era como assegurar uma sociedade estável”<sup>180</sup>. O novo foco na estabilidade pode exprimir a sensibilidade de Rawls ao agravamento das circunstâncias da justiça, com a reabertura de feridas que se supunham cicatrizadas desde o século XVII. Em especial, aqui, o ressurgimento da intolerância religiosa organizada como fator importante na equação da estabilidade política ocidental.

Concluindo, embora Estlund tenha identificado com precisão que a ênfase de PL não era a concepção de justiça originária de Rawls, e que o seu tema fundamental era a legitimidade do poder político, o certo é que a nova conformação conferida por Rawls à posição original, negando seu *status* de justiça procedimental pura, determina uma mudança substancial no seu modelo. “*Justice as fairness*” passa a ocupar, nesse novo ambiente, uma posição subordinada e secundária, e mantém em comum com o liberalismo político apenas alguns pressupostos comuns a todo o pensamento liberal, tais como o igual tratamento das pessoas e a conseqüente afirmação da tolerância.

---

<sup>180</sup> MENDUS, Susan. **Saving a soul or founding a state: politics and pluralism**. Material impresso distribuído em workshop na Universidade de Sydney, em 9 nov. 2006.

## 6 Conclusões

Comparando as fases iniciais com as tardias do pensamento de Rawls, observa-se que houve uma mudança de ênfase entre os seus objetivos na primeira parte de “Uma Teoria da Justiça”, e a teoria da estabilidade – praticabilidade, possibilidade – proposta nos capítulos finais (8 e 9). Na introdução de “Political Liberalism”, Rawls quer dar a entender que a mudança de ênfase, estampada na revisão de sua teoria da estabilidade, teria deixado intactos os demais aspectos de “Uma Teoria da Justiça”, em particular, os princípios da justiça.

No entanto, o lugar secundário que o kantismo passa a ocupar na sua teoria, e a rejeição do princípio da diferença como condição para a viabilidade de um consenso sobreposto, indicam que a obra de Rawls deve ser lida, ao final, ao inverso: começando com sua teoria da estabilidade desenvolvida em PL, passando pela primeira tentativa de consolidá-la nos capítulos 8 e 9, e por fim, como um subconjunto das teorias liberais.

O kantismo em Rawls, ao menos no sentido apregoado em “Uma Teoria da Justiça”, não pode ser compreendido como uma influência definitiva, determinante de todas as fases de sua obra filosófica – na análise do construtivismo rawlsiano, no capítulo seguinte, este ponto será retomado. Como percebido na evolução dos seus textos, a referência a Kant aparece pela primeira vez no modelo proposto em “Distributive Justice”, como meio de contextualizar o instrumento analítico do véu da ignorância. Posteriormente, na fase a que Kukathas se refere como a de um “Kantismo de um país só”, Rawls reafirma o compromisso com seu instrumento analítico, mas abdica da pretensão da busca de princípios universais da justiça, concentrando-se em buscar princípios que poderão determinar o que é justo em sociedades concretas – aqui e agora. Por fim, com a afirmação de que as doutrinas compreensivas, ainda que liberais, não seriam capazes de formatar princípios de justiça para sociedades estáveis, Rawls afasta-se do kantismo, colocando-o no mesmo plano das demais teorias compreensivas.

## CAPÍTULO TERCEIRO - O KANTISMO EM JOHN RAWLS

### 1 Introdução

No primeiro capítulo, o foco foi estabelecer as primeiras relações entre o pensamento kantiano e a Teoria da Justiça de Rawls. Embora os projetos fossem distintos, propôs-se dirigir ao pensamento kantiano as mesmas perguntas que polarizaram o projeto filosófico de John Rawls, de modo a apurar, ainda que provisoriamente, quais os princípios que Kant entenderia pertinentes para a configuração das estruturas básicas da sociedade (no que diz respeito à distribuição de bens). Esse primeiro capítulo, portanto, teve um caráter precipuamente retrospectivo. No segundo capítulo, esboçou-se uma análise do pensamento de Rawls ao longo das quatro décadas em que elaborou a sua teoria da justiça, para chegar a conclusão de que a sua teoria evoluiu e modificou-se, identificando-se pelo menos cinco fases distintas. Agora, nesta parte, o objeto é apurar em que sentido a teoria da Justiça de Rawls pode ser interpretada como kantiana.

Uma teoria filosófica que se apresenta como “kantiana”, como Rawls expressamente reclama, pode ser entendida neste sentido de modo forte, ou completo, ou fraco, e fragmentário ou incompleto (essas distinções são sugeridas no plano da teoria moral/política). Num sentido forte, uma teoria kantiana deveria reproduzir as noções de autonomia, racionalidade e construtivismo ético (aí incluída a noção de imperativo categórico). Este sentido forte, entretanto, não se satisfaria em apenas reproduzi-los, mas também em aceitar as conseqüências da teoria kantiana. Num sentido fraco, a mesma teoria poderia resgatar parcialmente o sentido destas expressões no projeto kantiano, sem adesão completa, ou procurando reinterpretá-las. Uma teoria com estas características se contentaria com uma versão mitigada de autonomia, racionalidade e construtivismo, embora compartilhasse com Kant parte do seu vocabulário. Neste capítulo, será sugerido que a teoria da Justiça de Rawls, no seu formato originário (1971), aludindo às noções de autonomia, racionalidade e imperativo categórico, e o desenvolvimento do seu construtivismo nas décadas de 70 a 90, representam uma versão fraca de kantismo. Na reelaboração do construtivismo, a partir do

artigo “Kantian Constructivism...”<sup>181</sup>, Rawls reconhece que seu construtivismo lembra o projeto kantiano, mas não é o construtivismo “de” Kant. Com relação à interpretação kantiana (seção 40 de “Uma Teoria da Justiça”), no entanto, sua posição é diferente. Rawls certamente acredita que a “interpretação kantiana” realmente sustenta a sua teoria da justiça, ao ponto de comparar os princípios da justiça “acordados” na posição original com o imperativo categórico kantiano. Pela análise que se propõe em seguida, apesar do texto, a interpretação kantiana e o construtivismo rawlsiano não representam uma releitura em sentido forte da teoria kantiana. Se essa afirmação é correta, o apelo de Rawls à teoria kantiana assume outra importância, igualmente reconhecida em seus intérpretes, que é a de polemizar com as tradições utilitarista e intuicionista, buscando respaldo no paradigma de moral deontológica – o modelo kantiano<sup>182</sup>.

A estrutura do capítulo é a seguinte: em primeiro lugar, será apresentada a interpretação kantiana “autêntica” da teoria da justiça, assim entendida como a que Rawls sugere na Seção 40 de “Uma Teoria da Justiça”. Segue-se, então, a avaliação crítica desta primeira interpretação. Em seguida, propõe-se a análise do modo como Rawls reinterpretou o construtivismo kantiano em TJ, KC e PL. À luz do construtivismo rawlsiano, a seção 3.3.4. é dedicada ao contraste entre o consenso sobreposto e o método do equilíbrio reflexivo.

## **2 Kantismo segundo Rawls – A Interpretação da seção 40 de TJ**

Na introdução de “Uma Teoria da Justiça”, Rawls antecipa que seu projeto filosófico é “apresentar uma concepção de justiça que generaliza e eleva a um nível superior de abstração a familiar teoria do contrato social, tal como encontrada em Locke, Rousseau e Kant”<sup>183</sup>.

Após definir a sua concepção de justiça na primeira parte de TJ, Rawls sugere, então, uma interpretação kantiana de sua teoria, na seção 40. Embora as referências a postulados kantianos possam ser encontradas em outros trechos de TJ, é nesta seção que a correlação entre a teoria da justiça de Rawls e os postulados kantianos é sistematizada. Essa interpretação

---

<sup>181</sup> RAWLS, Kantian...

<sup>182</sup> Sobre essa função polêmica, LEVINE, Andrew. Rawls’ kantianism. **Social Theory and Practice**, n. 3, p. 47-63, 1974.

<sup>183</sup> RAWLS, A theory..., p. 11.

estaria baseada na noção kantiana de autonomia. Para Rawls, a “verdadeira força” da teoria moral kantiana não está na universalidade ou generalidade, mas na noção de autonomia.

Para Kant, segundo Rawls, os princípios morais são objetos de escolha racional. A “legislação moral” deverá ser produto de um acordo sob condições que caracterizam os homens como seres livres e igualmente racionais. Para Rawls, estas condições para que os homens livres e racionais possam escolher princípios morais estão presentes na posição original.

Segundo Rawls, uma pessoa age autonomamente quando os princípios de sua ação são escolhidos por ela como a mais adequada possível expressão de sua natureza de ser livre e igualmente racional. A mesma pessoa age impelido por razões heterônomas quando sensibilizado por razões decorrentes da posição social que ocupa, ou pelas capacidades naturais que possui. O véu da ignorância determina a impossibilidade de tomar decisões polarizadas pelos sentidos e pelos desejos, motivo pelo qual este momento oferece as condições adequadas para uma escolha autônoma, no sentido kantiano.

Rawls vai além de meramente considerar a posição original como o momento adequado para uma escolha autônoma. Ele sugere que os princípios da justiça são “imperativos categóricos” no sentido kantiano. Rawls interpreta a noção kantiana de imperativo categórico descrevendo-o como um “princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza de ser livre e igualmente racional”, e cuja validade “não pressupõe um certo desejo ou objetivo”. Em contraste, o imperativo hipotético representaria a opção por um meio para alcançar um fim determinado. Prossegue Rawls afirmando que “o argumento pelos dois princípios da justiça não supõe que as partes têm fins particulares, nas apenas que desejam certos bens primários”. O fato de desejarem os bens primários é “racional”, dada a natureza humana. Então, “agir com base nos princípios da justiça é agir segundo imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós quaisquer que sejam os nossos fins particulares”<sup>184</sup>.

Rawls sugere que se reconheça na posição original o ponto de vista dos seres numéricos. Segundo Rawls, “eles devem decidir, então, quais princípios que, seguidos e

---

<sup>184</sup> RAWLS, A theory..., p. 253.

observados na vida diária, melhor manifestarão sua liberdade na comunidade, e mais completamente revelarão sua independência das contingências naturais e acidentes sociais (*social accident*)”<sup>185</sup>. Para Rawls, “o principal objetivo de Kant é aprofundar e justificar a idéia de Rousseau de que a liberdade é agir de acordo com a lei que nós damos a nós mesmos”<sup>186</sup>. E a posição original significa uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e de imperativo categórico.

O reconhecimento de que esta interpretação kantiana diverge de Kant em pelo menos dois sentidos está presente na seção 40 de “Uma Teoria da Justiça”. Em primeiro lugar, Rawls supõe que a escolha numênica é produto de uma convergência intersubjetiva. A igualdade dos seres numênicos expressa-se na aceitabilidade recíproca dos princípios. Em segundo lugar, Rawls supõe que todas as partes sabem que estão sujeitas às circunstâncias da justiça – subconjunto das circunstâncias da vida humana. As circunstâncias da justiça determinam o cenário em que a discussão sobre a justiça é possível e necessária, segundo Rawls.

## 2.1 As objeções à interpretação kantiana/seção 40

### 2.1.1 Wolff e a rejeição do formalismo kantiano.

As objeções de Wolff à interpretação kantiana da Teoria da Justiça de Rawls dirigem-se, em primeiro lugar, aos postulados kantianos, e menos contra a própria teoria rawlsiana.

Na transição de modelos observada entre “Justice as Fairness” para “Distributive Justice”, com a adição do elemento do véu da ignorância, as partes não têm mais base para a barganha própria dos jogos. Por essa razão, Rawls acaba apelando para uma tradição de filosofia moral bastante diferente da sua, representada pelo kantismo. Segundo Wolff, este movimento equivocado acaba por comprometer toda a estrutura rawlsiana.

---

<sup>185</sup> RAWLS, A theory...

<sup>186</sup> Ibidem.

No começo do projeto crítico, o foco de Kant é a epistemologia. Nem a razão, nem os sentidos isoladamente, podem ser considerados as únicas fontes do conhecimento. A razão representa o conhecimento das coisas como elas realmente são, através de conceitos apriorísticos. Os sentidos, em contraposição, mostram os objetos como aparecem para nós. A opção epistemológica de Kant é afirmar que à pura forma teórica da razão e adicionado o limitador decorrente da sensibilidade.

Segundo Wolff, a forma original da teoria de Rawls é construída através de uma manobra que se assemelha a esta idéia. Agentes racionais, limitados nas suas deliberações pelas regras procedimentais do jogo e pelos princípios formais da razão prática, devem necessariamente concordar com os dois princípios da justiça como uma solução para os seus problemas de escolha coletiva.

No modelo rawlsiano, o véu da ignorância limitaria as partes às deliberações racionais que eles adotariam como seres numéricos. Na filosofia crítica, Kant buscava identificar e isolar um elemento *a priori* para a cognição; na filosofia prática, estabelecer a validade *a priori* de princípios de razão prática. No entanto, a sensibilidade limita os conhecimentos teóricos possíveis.

Kant não sustentaria uma teoria da prudência racional. Segundo Wolff, ele poderia ter desenvolvido uma teoria da validade condicional *a priori* da razão prática, segundo a qual a validade *a priori* dos princípios é condicionada pelos limites aos possíveis fins ou propósitos dos agentes morais. Tal teoria ética implicaria que nossos direitos e deveres seriam diferentes se a estrutura de fato da nossa faculdade do desejo fosse diferente. Nesta teoria modificada, os princípios morais seriam contingentes à particular natureza dos seres humanos. No entanto, Kant não concordaria com a perda de universalidade decorrente desta condicionalidade da validade dos princípios morais. Não era esse o projeto kantiano.

Para Wolff, o problema central da teoria ética kantiana seria que o estabelecimento dos princípios fundamentais da moralidade tem, ao mesmo tempo, a absoluta incondicionalidade universal dos princípios vazios (*empty*) da lógica e a significação substantiva e não trivial dos primeiros princípios da matemática ou física.

A “chave para o dilema” kantiano é descobrir (ou estabelecer) a validade objetiva de princípios substantivos, ou responder à questão de como os princípios sintéticos são possíveis *a priori*. Wolff estende à posição original a objeção que ele próprio faz contra a dedução de princípios substantivos do imperativo categórico kantiano. Então, no sentido kantiano, a autonomia significa a sujeição/liberdade apenas aos princípios universais, concebidos por si próprios; quando afastado das contingências, o agente moral posiciona-se pelos mesmos princípios que todos os demais agentes racionais. É como agentes numênicos que somos capazes de um querer racional, quando abstraímos nosso papel como agentes racionais do que nos diferencia no campo da aparência. A crítica de Wolff, portanto, é no sentido de que na posição original, como supostamente seres numênicos, os agentes não podem chegar a nenhuma conclusão substantiva a respeito das conclusões sobre os princípios da justiça.

#### 2.1.2 Levine e o contraste entre os projetos antropológico/não-antropológico, e instrumental/não-instrumental<sup>187</sup>

Segundo Levine, na seção 40 de TJ, o apelo de Rawls a Kant<sup>188</sup> cumpre duas funções:

a) *função polêmica*: Rawls opta pelo kantismo para estabelecer seu antagonismo com a tradição utilitária.

b) *função descritiva*: Rawls emprega estratégias inspiradas em Kant para a derivação dos seus princípios e para determinar o seu conteúdo, pois sugere que há profundas afinidades conceituais entre a sua teoria da justiça e o projeto filosófico kantiano.

Segundo Levine, a reconstrução que Rawls faz dos pressupostos kantianos diverge em aspectos importantes da noção original, com implicações na avaliação de sua teoria sob o ponto de vista de uma “interpretação kantiana”.

O primeiro contraste é perceptível pelo fato de que a teoria da Justiça de Rawls é precipuamente “antropológica” e dependente de pressupostos contingentes. A definição das

---

<sup>187</sup> LEVINE, Rawls’...

<sup>188</sup> Seção 40 de RAWLS, **A theory....**, e p. 11.

circunstâncias da justiça de Rawls estipula condições que seriam irrelevantes para a definição de princípios morais para Kant. As circunstâncias da justiça para Rawls não condicionariam o projeto kantiano. Parte significativa do que Rawls supõe como elementos de sua teoria da Justiça, Kant relegaria para a “antropologia” (como definida no prefácio da “Metafísica dos Costumes”). Segundo Levine, para Kant, uma concepção adequada de justiça teria que ser sustentável “em todos os mundos possíveis e para todas as matérias morais possíveis”. Rawls, no entanto, não está exatamente convencido deste contraste entre o seu projeto e o kantiano:

Então, justiça como equidade é uma teoria da justiça humana e dentre suas premissas estão os dados elementares sobre as pessoas e seus lugares na natureza. A liberdade de interligências puras e a liberdade de Deus estão além do escopo da teoria. Talvez Kant desejasse que sua doutrina fosse aplicável a todos os seres racionais como tais, e assim, a Deus e aos anjos também. A situação social dos homens no mundo pode parecer não ter papel algum em sua teoria na determinação dos primeiros princípios da justiça. Não acredito que Kant sustentava esta visão, mas não posso discutir esta questão aqui. Basta dizer que se eu estou enganado, a interpretação kantiana da justiça como equidade é menos fiel às intenções de Kant do que eu estou inclinado a supor presentemente.<sup>189</sup>

**Autonomia e Racionalidade.** A primeira noção que Rawls analisa, e que supostamente o auxiliaria na sua argumentação, é a de autonomia. Para Rawls, na posição original, as partes agiriam autonomamente, na medida em que inconscientes de seus desejos e capacidades em razão do véu da ignorância. No entanto, segundo Levine, a noção de liberdade e racionalidade que Rawls sugere na posição original aproxima-se de uma racionalidade instrumental, de corte hobbesiano, e não de uma racionalidade no sentido kantiano – desinteressada e enfaticamente não-instrumental.

Então, o véu da ignorância não nos destina seres numênicos kantianos. O véu oculta desejos e capacidades, planos de vida e concepções de bem, mas não nos deixa sem uma capacidade racional instrumental. Ao mesmo tempo, o véu permite o conhecimento da noção de certos desejos humanos básicos, ou bens primários. Para Rawls, é esta capacidade de racionalidade instrumental, a noção de bens primários, e as circunstâncias da justiça (moderada escassez de bens e pluralismo sobre as concepções de bem), que impelirão os seres “numênicos” a escolher os princípios da justiça. Para Levine, a respeito da racionalidade das partes na posição original, nessas passagens da seção 40, Rawls focaliza uma racionalidade hobbesiana, embora utilize uma linguagem própria da racionalidade kantiana. O que realmente se obtém com o véu da ignorância não é uma situação numênica, mas um

<sup>189</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 257. Tradução do doutorando.

desinteresse recíproco expresso numa “reconstrução procedimental da nossa noção ordinária de universalidade ou generalidade”. A noção kantiana de universalidade e generalidade vai além deste perfil pautado pelo desinteresse; requer a consideração sob o ponto de vista da pura razão prática apenas, independente de circunstâncias contingentes. O véu da ignorância, segundo Levine, para nos colocar na situação de seres numênicos kantianos, deveria ser mais espesso, e deixar as partes ignorantes de sua própria humanidade. Apenas assim, para Levine, a pura razão prática poderia determinar isoladamente nossas ações. Mas nessas circunstâncias, sem o conhecimento de bens primários, e sem uma racionalidade instrumental, seria impossível a escolha dos princípios da justiça na posição original. Então, o cenário da posição original é kantiano apenas em sentido mínimo, uma vez que as partes são desinteressadas.

**Os Princípios da Justiça como Imperativos Categóricos. Divergência de Racionalidades.** Para Rawls, os princípios da justiça são imperativos categóricos, no sentido de que “se aplicam às pessoas em virtude de sua natureza como seres livres e racionais”, e sua validade “não pressupõe um desejo ou objetivo em particular”. Mais adiante, ainda na seção 40, Rawls ressalva que “o argumento pelos dois princípios da justiça não pressupõe que as pessoas tenham fins em particular, mas apenas que desejam alguns bens primários”.

A racionalidade própria do imperativo categórico kantiano é transcendental e independe de quaisquer fins contingentes. É nesse sentido que o imperativo comanda categoricamente, e não hipoteticamente (como os imperativos hipotéticos que contemplam os meios para o alcance dos fins).

A racionalidade que permeia a posição original, e o constructo rawlsiano, diverge da racionalidade kantiana. Para Rawls, segundo Levine, os princípios de conduta que se aplicam a nós em virtude de nossa ‘natureza de seres livres e igualmente racionais’, são condicionados por fins meramente contingentes, o conjunto de bens primários. A racionalidade da posição original, segundo esta interpretação, é hipotética, e não categórica. A respeito desta matéria, Levine conclui que para que os princípios da justiça fossem considerados imperativos categóricos no sentido kantiano, eles deveriam determinar nossas ações independentemente de qualquer fim não dado pela razão em si mesma. Entretanto, prosseguindo, “a pressuposição (em Rawls) de que todos os seres humanos, em virtude de sua humanidade, efetivamente

desejam certos bens – os bens primários – é essencial para a derivação dos princípios (da justiça)”<sup>190</sup>.

Prosseguindo, a respeito da distinção entre imperativos categóricos e hipotéticos em Rawls, segundo Johnson<sup>191</sup>, Rawls afasta-se dos postulados kantianos na medida em que a diferença é estabelecida em graus, ou amplitude dos desejos e fins que são perseguidos. Nas suas palavras, para Rawls, “se estamos motivados a agir pelo desejo de um fim específico, o imperativo é hipotético; se estamos motivados a agir pelo desejo de ‘bens primários’ (que Rawls acredita que todos os humanos buscam), entretanto, o imperativo é categórico”<sup>192</sup>. As duas descrições de imperativos em Rawls, no entanto, seriam vistas como hipotéticas por Kant.

**O Reino dos Fins na posição original?** Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant introduz a noção de “reino dos fins” (*kingdom of ends*):

[...] todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como consequência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas). Ora, desta maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele. Por conseguinte cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins<sup>193</sup>.

Rawls sustenta que, agindo de acordo com os princípios da justiça, trataríamos a humanidade – em nós ou nos demais – como fins em si próprios. Na posição original, portanto, as pessoas têm igual representação como fins, e os princípios que adotam serão “racionalmente concebidos para proteger as postulações dessas pessoas”. Levine acredita que o equívoco de Rawls nesta afirmação, que coloca em risco a interpretação kantiana, é supor que “as postulações das pessoas” cumprem um papel determinante na decisão sobre os princípios. A situação dos indivíduos na posição original não é, definitivamente, análoga a de seres numéricos, em razão da polarização de seus interesses pelos bens primários. Ao

<sup>190</sup> LEVINE, Rawls’...

<sup>191</sup> JOHNSON, Oliver A. The kantian interpretation. *Ethics*, v. 85, n. 1, p. 58-66, oct. 1974.

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> KANT, Immanuel. Groundwork of the metaphysics of morals. In: *PRactical philosophy*. Cambridge University, 1996, 4: 438, portuguesa 82.

contrário, na posição original, os indivíduos são seres fenomênicos que compartilham alguns desejos em comum, representados pelos bens primários, ainda que nenhuma das partes tenha conhecimento do seu conjunto de bens, de seu plano de vida. Segundo Levine, então, os indivíduos na posição original podem ser descritos como “... complexos de apetites por bens primários dotados com uma capacidade de racionalidade instrumental”<sup>194</sup>.

Em resumo, o contraste entre a teoria da justiça de Rawls e os postulados kantianos está em que a primeira parte de pressupostos antropológicos (no sentido kantiano) e instrumentais, ao passo que a teoria kantiana, é precipuamente não-antropológica e sua noção de racionalidade não é instrumental. Antes de ser licitamente avaliada como kantiana, a teoria da justiça de Rawls incide na situação que Kant procurou justamente evitar, qual seja, a sujeição da teoria moral às contingências decorrentes da natureza humana. No prefácio da *Fundamentação*,

Não tendo propriamente em vista por agora senão a filosofia moral, restrinjo a questão posta ao ponto seguinte: - Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia? Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que um lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: ‘não debes mentir’, não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral.<sup>195</sup>

O contraste entre as críticas de Wolff e Levine a respeito da interpretação kantiana é evidente. Wolff, como destacado na seção anterior, estende à Rawls as ressalvas que faz à teoria moral kantiana, em especial, à viabilidade da derivação de princípios morais substanciais a partir do imperativo categórico. Em outras palavras, Wolff reconhece, em tese, a interpretação kantiana como adequada, para posteriormente refutá-la, como rejeitaria os postulados da teoria moral kantiana. Levine, por outro lado, parte de outro pressuposto, qual seja, o de que a interpretação kantiana da Teoria da Justiça de Rawls é apenas

---

<sup>194</sup> LEVINE, Rawls’...

<sup>195</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições70, [s.d.], p. 4:389, portuguesa, p. 15-16

superficialmente conectada aos seus princípios, mas falece numa avaliação mais profunda da racionalidade que está por detrás de ambas (transcendental ou instrumental).

### 2.1.3 Mason e o contraste entre as partes na posição original e os seres racionais, livres e autônomos<sup>196</sup>

Para Mason, a teoria de Rawls é kantiana em “espírito”, uma vez que a interpretação kantiana estabelece a clivagem mais aparente entre a sua teoria da justiça e o utilitarismo. No entanto, ressalva, o que conta em filosofia é o texto, e não o espírito ou a intenção. A interpretação kantiana da teoria da justiça impõe dificuldades ao constructo rawlsiano. Para desenvolver seu argumento, Mason retrocede a uma objeção comum a Rawls: a objeção de que uma pessoa racional na posição original poderia arriscar liberdades fundamentais pela possibilidade de alguma vantagem superior.

Retomando-se as linhas gerais do pensamento de Rawls, a posição original, com as suas condicionantes, representaria um procedimento puro de justiça, pelo qual qualquer resultado seria justo, desde que obedecidas as condicionantes.<sup>197</sup> Na posição original de Rawls, no entanto, há uma adaptação da linguagem para aproximá-la da interpretação kantiana: uma pessoa de boa vontade assume a posição de ser racional não sensibilizado pelas inclinações. A crítica de Mason, portanto, está no contraste entre a qualificação das partes na posição original, e a de supostos seres numéricos num sentido kantiano. Para Mason, as deliberações na posição original não se destinam a um “reino dos fins” kantiano; antes, as partes estão decidindo princípios que serão aplicados, e as circunstâncias de sua aplicação são relevantes para a escolha, ainda que presente o véu da ignorância. As partes perguntam-se sobre as vantagens que os princípios escolhidos darão a um ou outro, e mesmo a parte “mais distraída” e desinteressada terá um foco no seu próprio interesse em obter uma posição favorável, e no interesse dos demais no mesmo sentido. A questão que as partes se põem na posição original não é “quais os princípios seriam justos?”, mas “quais princípios protegeriam meus interesses independentemente da posição em que eu me encontrar?” (e nem mesmo

---

<sup>196</sup> MASON, H. E. On the kantian interpretation of Rawls' theory. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 1, p. 47-55, 1976. E também em KUKATHAS; PETIT, **Rawls...**

<sup>197</sup> A distinção entre procedimentos puros, perfeitos e imperfeitos de justiça já foi feita nesta tese. Em Rawls, em **RAWLS, A theory...**, seção 14.

“quais princípios eu posso adotar, como ser racional e autônomo, para o tratamento de pessoas igualmente racionais e autônomas?”). Para Mason, esta questão não é própria de um ser racional, numênico e kantiano, ao fazer uma escolha autônoma de princípios. Para Kant, essas considerações determinariam o caráter heterônomo da deliberação. A questão “quais princípios protegeriam...”, num sentido kantiano, representaria um imperativo hipotético da espécie dos conselhos de prudência.

O contra-argumento de Rawls é que o véu de ignorância evitaria deliberações heterônomas em razão da ausência de conhecimento suficiente. A contrário senso, para adotar deliberações heterônomas, um agente deve ter conhecimento das atuais circunstâncias de sua própria vida. Para Mason, Rawls não percebeu que mesmo em circunstâncias em que alguém não conhece as suas circunstâncias prospectivas, é possível a adoção de medidas para facilitar o sucesso de projetos que eventualmente este agente terá, independentemente do cenário. É verdade que a decisão adotada na posição original não será sujeita a rejeição pelo seu caráter auto-interessado, na medida em que as partes não sabem em que medida a deliberação será vantajosa para si ou para os demais. Entretanto, essa irreprovabilidade não chega a satisfazer os requisitos kantianos; segundo Mason, “uma escolha motivada pelo desejo de uma satisfação futura (prospective fulfillment), ainda que remota e problemática, e ainda que seja improvável que prejudicará qualquer pessoa, fracassaria em satisfazer os requisitos austeros de uma escolha autônoma”<sup>198</sup>.

**Particularidade das deliberações.** Segundo Mason, no conteúdo das deliberações adotadas na posição original, a teoria de Rawls também se afastaria da interpretação kantiana. As partes deliberam considerando o modo como os princípios afetarão as pessoas em amplas e diferentes circunstâncias, e com divergentes planos e concepções de vida. Uma das virtudes, segundo Mason, da posição original, é a promessa de escolha de princípios que terão em conta a diversidade da vida humana. No entanto, esta mesma virtude é que distancia a teoria da sugestão de Rawls de visualizar do “ponto de vista que os seres numênicos vêem o mundo”.

Mason sugere que a interpretação kantiana poderia não ser entendida literalmente, mas apenas como um dispositivo análogo, que também levaria a princípios igualitários, mas por um mecanismo diferenciado de seleção. No entanto, acredita que Rawls não reconheceria essa

---

<sup>198</sup> MASON, On the kantian...

concepção “fraca” de sua interpretação kantiana. Rawls reconhece que a interpretação kantiana de sua teoria permite compreendê-la mais profundamente.

**A objeção natural.** Segundo a “objeção natural” à teoria de Rawls (*natural objection*), “uma pessoa racional na posição original poderia querer assumir alguns riscos em nome da possibilidade de um resultado mais atrativo”<sup>199</sup>. Rawls oferece vários argumentos para a rejeição da objeção natural, apontando que, numa situação de incerteza, como na posição original, não seria racional assumir os riscos de uma decisão que, por exemplo, acarretaria um sistema de castas. Segundo Mason, seria “grotesco e irrelevante” afirmar ao ocupante de uma casta inferior que uma pessoa racional aceitara o risco de ocupar esta posição degradante, e porque esta decisão fora tomada no cenário da posição original, o sistema resultante é (puramente) justo. No entanto, a questão relevante não é exatamente se Rawls apresenta argumentos fortes (ou não) contra a objeção natural, mas o que representa a própria viabilidade da objeção natural ao seu sistema. A objeção natural não surgiria se as pessoas na posição original fossem seres autônomos, numênicos, e não auto-interessados. A objeção natural, embora implausível, desnuda a inviabilidade da interpretação kantiana na parte em que atribui às partes na posição original o caráter de seres autônomos e numênicos.

**O significado moral da posição original.** Mason conclui pela incompatibilidade da interpretação kantiana com o esquema rawlsiano na posição original. A objeção natural denuncia a incongruência entre as concepções de pessoa na posição original e na teoria kantiana. Ao mesmo tempo, tentar reconhecer nos indivíduos rawlsianos os “seres autônomos e numênicos” de Kant implicaria o desmantelamento da posição original. O véu da ignorância não teria mais função alguma, uma vez que para os seres numênicos, o conhecimento dos fatos gerais da sociedade humana não teria qualquer relevância para a tomada de decisões racionais (transcendentalmente racionais).

No entanto, a posição original tem um significado moral relevante, independentemente de ser considerada, ou não, uma procedimentalização da autonomia e do imperativo categórico kantianos. A posição original *dramatiza* uma situação de deliberação moral em que os deliberantes devem levar em consideração os interesses dos destinatários. A posição original tem uma espécie de força *ad hominem* contra as pessoas não inclinadas ou incapazes

---

<sup>199</sup> MASON, On the kantian...

de reconhecer postulações fragmentárias que podem ser trazidas à consideração a partir de uma posição na sociedade. Conforme Mason, no seu modo de pedir às pessoas que se imaginem atrás de suas próprias posições e atitudes e considerar os assuntos do ponto de vista de uma pessoa racional que não sabe sua própria localização na sociedade, a posição original parece ser mais efetiva na direção de uma visão desinteressada que a questão mais direta “como gostarias que os princípios fossem definidos?”.

#### 2.1.4 Oliver A. Johnson. Autonomia em Kant e Rawls<sup>200</sup>

Em artigo em que responde às críticas feitas por Darwall sobre a sua interpretação a respeito da influência kantiana em Rawls, Johnson expõe outros argumentos sobre a incompatibilidade da noção de *autonomia* em Kant, com a posição das partes na posição original rawlsiana.

Johnson não rejeita uma possibilidade de conexão entre a teoria de Rawls e a ética kantiana, mas acredita que esta conexão não está na forma demonstrada na seção 40 de “Uma Teoria da Justiça”. A respeito da caracterização da decisão que as partes adotariam na posição original, Johnson sustenta que Kant a definiria como heterônoma, “sem hesitação”. O instrumento do véu da ignorância, que esconderia das partes as suas próprias condições e potencialidades, não elidiria o fato de que a sua decisão na posição original ainda teria como norte a satisfação de seus interesses (quando erguido o véu da ignorância). Segundo Johnson,

Para Kant, a distinção entre atos autônomos e heterônomos não está nas circunstâncias em que são executados, mas nas suas razões. Uma ação originamente heterônoma não é convertida em autônoma, ainda que executada sob o véu da ignorância, se a motivação não mudou. Tal ato permanece heterônimo porque o indivíduo escolhe dessa forma por causa de seu desejo de obter algo através desta ação, no caso, um conjunto de princípios controladores para as relações humanas na sua sociedade mais favoráveis aos seus interesses pessoais. Para agir autonomamente, no sentido de Kant, todos teriam que eliminar todas essas motivações e lançar sua decisão em diferentes fundamentos simultaneamente, ou seja, respeito pela lei moral. Para essa concepção de autonomia, a teoria da posição original de Rawls, com uma decisão obtida sob o véu da ignorância, não dá espaço. Então, seu entendimento de autonomia não é consonante com o de Kant; ao

---

<sup>200</sup> JOHNSON, Oliver A. Autonomy in Kant and Rawls: a reply to stephen darwall's ‘a defense of the kantian interpretation’. *Ethics*, n. 87, p. 251-254, 1977.

contrário, a ação que ele chama de autônoma, Kant classificaria como heterônoma sem hesitação.<sup>201</sup>

Darwall, com argumentos que serão explorados na seção seguinte (2.3. *Em defesa da interpretação kantiana*), sustenta que as decisões das partes na vida real, superado o estágio da posição original, não precisam ser sempre “heterônomas”, mas podem ser “autônomas”, ainda que a decisão das partes na posição original tenha sido “heterônoma” (polarizada por interesses). Darwall imputa a Johnson o equívoco de supor que, tendo sido a decisão na posição original *heterônoma*, a decisão das partes no sentido de aderir a estes princípios (não mais na posição original) será sempre heterônoma; em resumo, Darwall imputa a Johnson uma deficiência de argumento na distinção entre duas situações: a da decisão na posição original e a decisão das partes após a superação deste estágio.

O foco, portanto, da resposta de Johnson, é o contraste entre a autonomia kantiana e a autonomia rawlsiana. Em primeiro lugar, Johnson não vê incompatibilidade entre uma decisão autônoma em situações concretas, no sentido kantiano, e uma decisão heterônoma na posição original. O objeto de análise de Johnson é exclusivamente a caracterização da decisão na posição original, independentemente da adesão das partes em situações concretas aos princípios dali surgidos.

Rawls, na seção 40 expressamente afirma que as decisões das partes na posição original seriam autônomas no sentido kantiano. Contra essa afirmação, Johnson sustenta que esta decisão deve ser *heterônoma* em razão da natureza dos motivos que Rawls atribui aos indivíduos responsáveis por esta decisão. Darwall, no artigo a que se refere Johnson, reconhece que a decisão adotada pelas partes na posição original não é autônoma (contrário à letra de Rawls), podendo ser autônomas as decisões adotadas na vida real. O ponto final, então, é a definição de Darwall a respeito de decisões autônomas na vida concreta. Nesse sentido, Darwall:

Mesmo se é verdade que se alguém estivesse sobre as restrições da posição original (mais especificamente, sob o véu da ignorância), desejaria um princípio do seu interesse particular, disso não segue que todos os seres racionais, ou mesmo qualquer um, fatalmente localizados no mundo, desejariam os mesmos princípios. Assim, se um ser racional decide agir conforme princípios que lhe seriam aceitáveis sob o véu, tal escolha não é, de forma alguma, feita com base nesses interesses e então, não é uma escolha heterônoma<sup>202</sup>.

<sup>201</sup> JOHNSON, The kantian...

<sup>202</sup> DARWALL, Stephen L. A defence of the kantian interpretation. *Ethics*, v. 86, n. 2, p. 164-170, 1976.

A conclusão de Johnson, avaliando este trecho de Darwall, é de que, para este, “a escolha na posição original é heterônoma porque é auto-interessada, mas que uma escolha na via real, porque não precisa ser auto-interessada, pode ser autônoma”. Para Johnson, então, Darwall discorda de Rawls (que expressamente qualifica a escolha na posição original como autônoma), e simultaneamente não descreve corretamente a noção de autonomia segundo Kant. Isto porque, as decisões tomadas na vida concreta – que Darwall supõe podem ser autônomas – também seriam heterônomas, no sentido kantiano, porque as partes também desejariam aderir aos princípios da justiça concebidos na posição original.

Como ponto em comum nas análises acima, está a identificação, na posição original, de uma racionalidade instrumental. Segundo Onora O’Neill, é neste ponto em particular que a teoria da Justiça de Rawls afasta-se fundamentalmente de Kant, embora mantenha alguns pontos de contato<sup>203</sup>. Para O’Neill, uma concepção de justiça baseada em princípios cuja gênese é hipotético-instrumental seria rejeitada por Kant. Rawls tenta evitar este caráter hipotético com o artifício do véu da ignorância, sugerindo que aqueles que não sabem o que querem não têm condições de escolher princípios auto-interessados. No entanto, para que a escolha dos princípios da justiça seja possível, Rawls ergue um pouco o véu (*Rawls lifts the veil*) o suficiente para permitir o conhecimento de alguns bens primários – direitos e liberdades, poderes e oportunidades, renda e riqueza – que Rawls supõe universalmente desejados. Esse conhecimento é “cuidadosamente” filtrado para que as partes na posição original permaneçam mutuamente desinteressadas. A completa ignorância sobre as motivações, no entanto, priva as partes de razões para se preocupar com a situação pós-véu da ignorância – preocupação que está no centro do modelo teórico de Rawls para a definição dos princípios da justiça. Por isso, Rawls levanta mais um pouco o véu da ignorância para que as partes se reconheçam como representantes de interesses individuais genéricos, embora não conheçam os seus interesses próprios (plano de vida, concepção de bem). Conclui O’Neill, então, que “os agentes na posição original, percebemos, são concebidos como chefes ou representantes de famílias que, embora geralmente desinteressados pelos outros, preocupam-se ao menos com os seus descendentes imediatos”<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> O’NEILL, Onora. **Constructions of reason: explorations of kant’s practical philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 1989.

<sup>204</sup> Ibidem.

Em outras palavras: o artifício da posição original, com as suas condicionantes, torna-se dinâmico e operante à medida que o véu da ignorância humaniza as partes, permitindo-lhes o conhecimento sobre os bens primários e, em seguida, a respeito das motivações para a escolha dos princípios.

## 2.2 *Em defesa da interpretação kantiana*

### 2.2.1 Darwall e a heteronomia limitada na posição original<sup>205</sup>

Darwall oferece uma perspectiva diferente das analisadas, na medida em que defende a interpretação kantiana da teoria da justiça de Rawls, nos seus termos originais. Embora reconheça que Kant reputaria “inaceitável” a teoria da justiça de Rawls, entende que as preocupações centrais de Kant na fundação da ética sustentam o projeto rawlsiano.

No artigo em que enfrenta as objeções de Johnson à interpretação kantiana, Darwall trata, sucessivamente, de três postulados kantianos referidos na seção 40 de “Uma Teoria da Justiça”, que supostamente estariam em conflito com a teoria de Rawls, quais sejam,

- a) a noção de autonomia;
- b) o imperativo categórico;
- c) e a razão prática pura.

Para Darwall, a interpretação kantiana é imprescindível para o sustento da teoria de Rawls. Os argumentos centrais de Rawls seriam que os princípios sistematizam melhor os juízos sobre justiça que alguém estaria preparado a aceitar em equilíbrio reflexivo, e que os princípios que seriam escolhidos na posição original pareceriam impelidos a partir do equilíbrio reflexivo. Darwall reputa que esta delimitação dos princípios, baseada apenas no

---

<sup>205</sup> DARWALL, A defence..., e DARWALL, Stephen L. Is there a kantian foundation for rawlsian justice? In: JOHN RAWLS’ theory of social justice. an introduction. Ohio: Ohio University, Athens, 1980.

equilíbrio reflexivo, não seria bastante para apoiar a teoria de Rawls. Isso porque este método parece pressupor um acordo substancial sobre os nossos juízos em equilíbrio reflexivo. Além disso, esta justificação deixa sem resposta a questão sobre por que alguém deveria se importar com a justiça, e mesmo se os nossos juízos sobre a justiça podem ser consolidados através de princípios. A interpretação kantiana aprofundaria o suporte da teoria de Rawls, razão pela qual não poderia ser desprezada como meramente auxiliar.

A respeito da autonomia, como já destacado anteriormente na análise do argumento de Johnson, Darwall sugere uma interpretação não-ortodoxa de Rawls, apontando que a decisão na posição original poderia ser reconhecida como heterônoma, ao passo que as decisões na vida concreta poderiam ser qualificadas como autônomas. Nas suas palavras,

Pode bem ser o caso que a escolha dos princípios na posição original seja heterônoma porque é uma escolha interessada e ainda pode ser verdade que a decisão dos seres racionais fáticos, não na posição original, de agir segundo tais princípios, seja uma decisão autônoma, e daí a ação segundo estes princípios seria autônoma.<sup>206</sup>

A interpretação de Darwall é a seguinte. Alguém agirá autonomamente apenas quando direcionar sua ação de acordo com os princípios aceitáveis na posição original. Seria preciso, então, estabelecer uma conexão entre querer agir apenas de acordo com os princípios que alguém conceberia *qua* ser racional, e os princípios que se suporiam aceitáveis a partir da posição original.

Darwall prossegue afirmando que, não obstante o egoísmo da escolha da posição original, daí não decorre que a vontade dos seres racionais fáticos (actual rational beings) de agir apenas a partir dos princípios aceitáveis a partir da posição original é, em qualquer sentido, egoísta e heterônoma. A idéia principal, para Darwall, é que a própria ação racional exige a existência de alguns bens (saúde, educação, liberdades, recursos econômicos), e que os bens primários de Rawls enquadram-se nesta categoria de bens necessários para o exercício da ação racional<sup>207</sup>. Querer estes bens seria racional para qualquer indivíduo, razão pela qual Darwall entende que a objeção de que os princípios da justiça seriam heterônomos, e não autonomamente racionais, perde a sua força.

<sup>206</sup> DARWALL, A defence..., DARWALL, Is there a kantian...

<sup>207</sup> Aqui, a linha de raciocínio é semelhante a proposta por CUMMISKEY, **Kantian...**, cujas conclusões foram examinadas no primeiro capítulo.

Darwall também enfrenta a objeção a respeito da amplitude do conhecimento permitido às partes na posição original, encobertas pelo véu da ignorância. A objeção indaga se as decisões na posição original podem ser consideradas racionalmente kantianas, ainda que tomadas por agentes que têm conhecimento das circunstâncias da justiça. Darwall retrocede, afirmando que, diante das circunstâncias da justiça, é possível que os princípios não tenham o caráter de leis válidas para todos os seres racionais, mas limitadas a princípios reitores das instituições básicas de uma sociedade humana. Ainda com esta restrição, Darwall reconhece validade à interpretação kantiana. Nas suas palavras, “os princípios da justiça podem não possuir validade universal no sentido de serem válidos para todos os seres racionais, embora sejam válidos para todos os seres racionais que são seres humanos, colocados nas circunstâncias da justiça”<sup>208209</sup>. Prosseguindo, “na medida em que a validade destes princípios a par das características de alguém enquanto agente racional (sujeito aos limites da natureza humana e às circunstâncias da justiça), eles podem ser caracterizados como princípios autônomos neste sentido”.

A respeito da afirmação de Johnson de que a escolha dos princípios na posição original seria condicional ao desejo das partes por bens primários, e portanto meramente hipotética, Darwall sustenta que, se alguém aceita os princípios da justiça porque os aceitaria na posição original, ele não os aceita porque a estrutura social básica resultante tem mais possibilidade de prover maior índice de bens primários do que o agente atualmente tem – na vida concreta. Por isso, os princípios não são hipotéticos quando a escolha é feita na vida concreta. Além disso, segundo Darwall, o desejo pelos bens primários não é um desejo equiparado aos demais, mas se trata de um desejo precipuamente racional. A título conclusivo, Darwall: “Princípios que alguém desejaria na posição original não são imperativos categóricos ou leis práticas no sentido de que seriam válidos para a vontade de qualquer ser racional – embora seja sustentável que sejam válidos para todo ser humano racional nas circunstâncias da justiça”<sup>210</sup>.

Daí se extrai que Darwall sustenta uma *heteronomia mitigada* (ou *autonomia mitigada*, dependendo do ponto de vista; esses qualificativos não se encontram no texto original, mas resultam de avaliação) na posição original, pela natureza humana e pelas

---

<sup>208</sup> DARWALL, A defence..., DARWALL, Is there a kantian...

<sup>209</sup> Ibidem.

<sup>210</sup> Ibidem.

circunstâncias da justiça. Essa heteronomia mitigada, no entanto, não prejudicaria a autonomia da decisão de seguir os princípios da justiça, adotada pelos indivíduos fora da posição original.

Essa linha de críticas à sua concepção de Justiça – apontando que a decisão na posição original seria heterônoma, e polarizada por imperativos hipotéticos, em razão da condição humana, das circunstâncias da justiça, e de uma teoria fraca dos bens (“*thin theory of good*”) – foi enfrentada por Rawls em “Political Liberalism”, no estudo “Political Constructivism”. Em primeiro lugar, Rawls reconhece que esta linha crítica assemelha-se às objeções que Schopenhauer fizera à noção de imperativo categórico, em especial, à quarta formulação presente na Doutrina da Virtude (ajuda mútua em caso de necessidade). Segundo Schopenhauer, o imperativo categórico, em algumas circunstâncias, quando determinado pela necessidade de amor e empatia, se revelaria egoísta, e portanto, heterônomo.

Rawls antecipou que esta mesma crítica poderia ser dirigida contra a sua concepção de justiça. A primeira objeção de Schopenhauer, reformulada para a “*justice as fairness*”, é de que Rawls pediria que as máximas, quando universalizadas, fossem testadas à luz de suas conseqüências gerais para nossas inclinações e necessidades. A respeito dessa suposição, Rawls afirma que os interesses levados em consideração pelas partes na posição original, identificados a partir de uma teoria “fraca” do bem (“*thin theory of good*”), expressam necessidades simultaneamente razoáveis e racionais, de modo que os objetivos das partes na posição original não serão egoístas. A segunda objeção sugere que as regras que definem o procedimento para a avaliação das máximas seriam limitações externas, e não decorrentes das características das pessoas *qua* racionais. Rawls responde que as supostas “limitações externas” (circunstâncias da posição original) expressam as condições formais e razoáveis implícitas nos poderes morais dos membros de uma sociedade bem ordenada<sup>211</sup>.

---

<sup>211</sup> RAWLS, *Political...* p. 106.

## 2.2.2 Robert Taylor e a prioridade lexical da liberdade

O objetivo de Robert Taylor é buscar na interpretação kantiana da teoria da justiça de Rawls argumentos para sustentar a prioridade lexical do primeiro princípio da justiça – o da mais extensa liberdade (ou esquema de liberdades). Esta prioridade lexical determina que “os princípios da justiça deverão ser ordenados de modo que as liberdades básicas apenas podem ser restringidas em favor da própria liberdade”. Como consequência, a liberdade não pode ser sacrificada em nome da eficiência, propósitos utilitários ou perfeccionistas, ou mesmo para atender aos demais princípios da justiça – o princípio do igual às oportunidades e o princípio da diferença.

No texto de TJ, Taylor identifica três argumentos para a defesa da prioridade lexical da liberdade. Segundo sua tese, no entanto, dois destes argumentos resultam no que ele denomina “falácia de inferência”. Esta “falácia” decorre da crença de Rawls de que, uma vez comprovado o valor instrumental destas liberdades básicas para algum propósito, estaria demonstrada automaticamente a sua prioridade. Segundo Taylor, “a prioridade lexical é uma condição restrigente que demandará uma forma especial de justificação para a sua defesa”.

O terceiro argumento presente em “Uma Teoria da Justiça”, e que não estaria sujeito à “falácia da inferência”, é o “Argumento da Hierarquia”, que sugere que a prioridade da liberdade decorre diretamente de uma certa concepção de pessoas livres. Segundo Taylor, este argumento não está totalmente desenvolvido em “Uma Teoria da Justiça”, razão pela qual Taylor o reconstrói de modo kantiano, partindo da concepção de autonomia kantiana (que acredita endossada por Rawls).

Em *Political Liberalism*, Rawls teria acrescentado mais dois argumentos à defesa da prioridade lexical da liberdade. Taylor, no entanto, os entende como suscetíveis à “falácia da inferência”. Seu último objetivo no artigo, então, é examinar se o “argumento da hierarquia”, reconstruído de modo kantiano, é capaz de justificar o liberalismo político tardio de Rawls (oposto ao liberalismo kantiano de “Uma Teoria da Justiça”). Taylor finaliza por sugerir que o argumento da hierarquia não serve para os propósitos do *Political Liberalism*, e duvida sobre a pertinência da transição de uma doutrina compreensiva kantiana defendida em “Uma Teoria

da Justiça”, para a noção de liberalismo político baseado no consenso sobreposto (overlapping consensus) de doutrinas compreensivas razoáveis.

Prosseguindo, e retomando a linha argumentativa de Taylor, identifica-se três argumentos para a prioridade lexical da liberdade na versão revista de “Uma Teoria da Justiça”, publicada em 1999. Os dois primeiros argumentos são os do “auto-respeito” (self-respect argument) e argumento da igual liberdade de consciência (equal liberty of conscience argument). A respeito do primeiro, Rawls sustenta que o auto-respeito é “talvez o bem primário mais importante”<sup>212</sup>. O auto-respeito é garantido por uma igualdade política (political equality), ou cidadania igualitária (equal citizenship). Esta última – a cidadania igualitária – depende necessariamente de uma igualdade na provisão das liberdades básicas. Uma distribuição desigual das liberdades implicaria a erosão das bases da auto-estima. Ao final deste argumento, Rawls o conecta com a prioridade da liberdade, ao acentuar que é na posição de igualdade de cidadania que a precedência das liberdades torna-se mais necessária. Isso porque, ao escolher uma concepção de justiça que pretende eliminar as vantagens sociais e econômicas, é essencial que a prioridade da liberdade seja afirmada. Disso conclui Taylor que este argumento está sujeito à falácia da inferência, uma vez que Rawls deriva a prioridade lexical das liberdades básicas dos interesses que elas sustentam: no caso, a bases da auto-estima (auto-respeito, self-respect). Com o propósito de testar a “falácia da inferência”, Taylor sugere a seguinte questão: “restrições mínimas às liberdades básicas ameaçam as bases sociais do auto-respeito, ainda que aplicadas igualmente a todas as pessoas?”. Sua resposta é negativa.

O argumento da liberdade de consciência teria o mesmo sentido anterior, mas desta vez focaliza a importância de outros “interesses fundamentais”, ou mais especificamente, a liberdade de consciência. Na seção 33 de TJ, afirma Rawls que as partes na posição original devem pressupor que poderão ter interesses religiosos, morais ou filosóficos que não poderão arriscar, a menos que não haja outra alternativa. Apostar a respeito disso – liberdade de consciência - equivaleria a afirmar que essas convicções não foram levadas suficientemente a sério, nem tampouco a liberdade de adotá-las. Novamente, surgiria a “falácia da inferência”: segundo Taylor, novamente Rawls tenta derivar a prioridade lexical da liberdade de

---

<sup>212</sup> RAWLS, *A theory...*, seção 67.

consciência da importância central do interesse que suporta, no caso, o interesse em subscrever uma crença filosófica, moral ou religiosa.

Finalmente, o argumento da hierarquia, presente nas seções 26 e 82 de “Uma Teoria da Justiça”, sugere que as partes na posição original teriam interesses de uma ordem superior. Esses interesses superiores relativamente aos interesses e fins ordinários, representariam a intenção de poder decidir e conformar os próprios interesses ordinários, sob condições de liberdade, a qual se confere, então, “prioridade”. Em resumo, escolher fins e interesses em liberdade assume uma prioridade lexical; há um interesse superior na livre escolha dos fins, sobre o próprio interesse em perseguir estes fins. Este argumento, segundo Taylor, não está sujeito à falácia da inferência. Algumas questões, no entanto, não são respondidas diretamente por Rawls na neste argumento, o que impele Taylor a reconsiderá-lo em bases kantianas. A título ilustrativo, essa forma simples do argumento da hierarquia não é capaz de afirmar se ele apenas não está transferindo o problema da prioridade lexical da liberdade para outro plano mais abstrato, sem efetivamente responder à questão.

Após retomar a distinção entre as duas capacidades morais (seção 77 de “uma Teoria da Justiça”), quais sejam, a capacidade de ter uma concepção de bem – racionalidade (rationality) – e a capacidade de um senso de justiça – razoabilidade (reasonableness) – Taylor antecipa que as prioridades da justiça sobre a eficiência ou “welfare”, e do direito sobre o bem (Right over the Good), representam expressões de razoabilidade, ao passo que a prioridade da liberdade é uma expressão de racionalidade. A razoabilidade, nas suas palavras, é a capacidade de perseguir os próprios fins tendo em consideração os bens/fins dos demais e um interesse em cooperar com as demais pessoas em termos justos (sentido de reciprocidade). As duas prioridades citadas – da Justiça sobre a eficiência, e do direito sobre o bem – expressam a nossa razoabilidade, ou uma “habilidade de subordinar o nosso próprio bem aos princípios que escolhemos como membros do mundo inteligível”<sup>213</sup>.

A racionalidade (no sentido rawlsiano) representa uma capacidade para uma concepção de bem; ao invés de viver apenas de acordo com os instintos, como os outros animais, os seres humanos arranjam seus interesses num esquema coerente (seções 63/64). O exercício da racionalidade sugere um distanciamento dos interesses imediatos (instintivos),

---

<sup>213</sup> TAYLOR, Robert. Rawls's defense of the priority of liberty: a kantian reconstruction. **Philosophy and Public Affairs**, v. 31, n. 3, p. 246-271, 2003, p. 257.

em favor de um plano de vida. A racionalidade, portanto, determina a escolha de interesses e o descarte de outros. Tanto a racionalidade quanto a razoabilidade exprimem o sentido de autonomia. A pergunta que se coloca Taylor é a seguinte: como este interesse de ordem superior - eleger, classificar e modificar fins, no contexto de um plano de vida – justifica a prioridade lexical das liberdades básicas, sobre os demais bens? A resposta já está subentendida: as liberdades básicas são condições necessárias para o exercício da racionalidade, razão pela qual as partes na posição original “dão prioridade à preservação das suas liberdades nesses assuntos”(pp. 131/32) (a discussão sobre as demais condições, especialmente as materiais, para o exercício da racionalidade, será posta de lado aqui, para evitar a perda de foco da sugerida interpretação kantiana da prioridade da liberdade).

Segundo Taylor, em “Liberalismo Político”, no artigo “A Estrutura Básica...”, Rawls apresenta dois argumentos complementares à prioridade da liberdade: o argumento da estabilidade e o argumento de uma sociedade bem-ordenada (*well ordered society argument*). Ambos, sustenta Taylor, estão sujeitos à falácia da inferência. A respeito do primeiro, sustenta que a estabilidade é uma condição necessária para o desenvolvimento individual de uma concepção de bem, “justice as fairness” é a mais estável, em parte por causa das liberdades básicas e de sua prioridade. Rawls não explica, no entanto, porque a prioridade das liberdades é uma condição necessária, ao invés de apenas bastante importante para a estabilidade de um sistema de justiça. No segundo novo argumento, Rawls sustenta que os princípios que asseguram as liberdades básicas são o melhor caminho para estabelecer o bem compreensivo de uma união social. A importância das liberdades básicas para este fim é clara, mas não a razão pela qual lhes deveria ser concedida prioridade lexical para a consecução deste fim. A falácia da inferência, portanto, prejudica os novos argumentos.

Como já destacado em seções anteriores, em “*Political Liberalism*” o projeto filosófico de John Rawls toma outro rumo, com o desenho de um liberalismo político (em oposição à concepção liberal compreensiva que sustentara em “Uma Teoria da Justiça”). Taylor sustenta, agora, que a prioridade da liberdade não terá o mesmo espaço no projeto rawlsiano, uma vez que dependia de argumentos estritamente kantianos - que não serão compartilhados por outras doutrinas compreensivas razoáveis.

Em *Liberalismo Político*, Rawls reconhece que diferentes concepções de liberalismo poderão atribuir às liberdades uma prioridade diferenciada, desde uma posição lexicalmente

superior (como ele próprio sustentara até então), ou uma importância superior (que não se refletiria, no entanto, em prioridade lexical)<sup>214</sup>. No ambiente em que se prepara o consenso sobreposto, a prioridade da liberdade representaria uma opção se as doutrinas compreensivas que prestam sua anuência com o consenso reconhecessem, simultaneamente, esta regra. Nas palavras de Taylor, “para que a prioridade da liberdade seja o foco do consenso sobreposto, então, aderentes de todas as doutrinas compreensivas razoáveis teriam que ser capazes de aceitar esta concepção e suas implicações para a estrutura da posição original”. Essa aceitação geral parece, para Taylor, pouco provável. Prosseguindo com Taylor, Rawls sustenta que “utilitaristas clássicos (como Jeremy Bentham e Henry Sidgwick) provavelmente endossariam uma ‘concepção política de justiça liberal no seu conteúdo’<sup>215</sup>, mas nunca sugere que aceitariam a prioridade da liberdade, ou ‘justice as fairness’ mais genericamente”. A prioridade da liberdade, ou melhor dizendo, a sua re colocação, em “Political Liberalism”, como postulado de uma doutrina liberal (dentre outras), reflete novamente o afastamento de Rawls de sua interpretação kantiana originalmente desenvolvida na seção 40.

A análise do argumento de Taylor, em seu conjunto, inclina para duas conclusões. A primeira, como já destacado na seção a respeito da evolução do projeto de John Rawls, é o afastamento de sua teoria dos seus postulados kantianos, ou em outras palavras, a sua “politização”, ou foco em na justiça possível, ao invés da justiça desejável (*feasibility versus desirability*). Esse movimento identificado por Kukathas, O’Neill, e outros, não é denunciado apenas pela revisão de seu construtivismo (como será exposto em seguida), mas também pelo papel atribuído a um de seus princípios mais caros – a prioridade da liberdade, no sentido de que a sua restrição somente poderá ocorrer em função da preservação das próprias liberdades básicas. A segunda observação a respeito dos argumentos de Taylor está relacionada com sua avaliação da noção de autonomia em Rawls. Todo o seu argumento parte do pressuposto de que a autonomia descrita por Rawls na seção 40 é espelhada em Kant. No entanto, os argumentos já expostos neste capítulo permitem inferir que a noção de autonomia em Rawls difere, em acentuado grau, da autonomia kantiana. A autonomia em Rawls é restringida pelas circunstâncias da justiça, pela teoria fraca sobre o bem e por uma noção de racionalidade instrumental. Por isso, a indicação de que o argumento da hierarquia, baseado na noção de autonomia em Kant sustentaria a prioridade da liberdade, perde seu amparo.

---

<sup>214</sup> RAWLS, **Political...**, p. 6.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 170.

### 3 O Construtivismo em Rawls

#### 3.1 O Construtivismo em Uma Teoria da Justiça

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls não utiliza a metáfora da “construção” diretamente, mas se vale do vocabulário e da sintaxe próprios da tradição contratualista. Então, neste momento, vale-se da idéia de “contrato”, aludindo a uma hipótese denominada “posição original”, em que as partes acordariam sobre os princípios que regeriam as estruturas básicas da sociedade. Os princípios da justiça são construídos a partir de uma estrutura pressuposta – a posição original – em condições ideais. A questão que pode surgir a respeito do próprio caráter da posição original – se dada ou construída – será apreciada adiante. Embora a metáfora própria do construtivismo ainda não esteja presente de modo explícito, o constructo de Rawls o induz a esta linha filosófica. Para Onora O’Neill, o núcleo do construtivismo começa com a hipótese de que uma pluralidade de seres humanos, sem uma prévia coordenação, ou conhecimento de uma ordem de valores morais independentes, deve construir princípios éticos pelos quais deverão pautar sua convivência. Num sentido mínimo, o construtivismo se resumiria à tese de que algumas entidades são complexas, isto é, compostas por outras mais elementares, que se coordenam. No sentido empregado por Rawls e por Kant, no entanto, o construtivismo tem um significado mais profundo: representa uma reação a uma postura filosófica realista, pela qual alguns fatos, ou propriedades destes fatos, são dados presentes no mundo e não precisam ser constituídos ou compostos por outros elementos. Neste plano, no plano ético, segundo O’Neill, o construtivismo duvida ou nega a existência de propriedades ou fatos morais que podem ser “descobertos” ou “intuídos”; a par disso, o construtivismo ético distingue-se dos demais anti-realismos pelas seguintes características: os princípios éticos podem ser concebidos como construções dos agentes humanos; a ética construtiva deve ser prática, estabelecendo prescrições ou recomendações, e tem condições de justificar estas prescrições e recomendações. No plano ético, o construtivismo apresenta, segundo Kant, um paradoxo, qual seja, que “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele

aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela”<sup>216</sup>.

A respeito da evolução do construtivismo em Rawls, O’Neill sugere que três elementos próprios desta concepção filosófica podem ser identificados em Rawls, em todas as suas fases. No entanto, em cada uma das fases, o construtivismo rawlsiano apresentou novos conteúdos para esses três elementos:

- a) grau de amplitude dos princípios que podem ser construídos;
- b) meio de justificação da posição original;
- c) destinatários (*audiences*) a quem podem ser dadas razões para aceitar a posição original.

Em todos os três elementos, houve um refinamento e estreitamento, redundando numa politização ou concretização de Rawls nas suas fases tardias. Esse mesmo movimento foi percebido por Kukathas na sua análise dos dois movimentos teóricos de Rawls após a publicação de “Uma Teoria da Justiça”. O primeiro movimento, no artigo “Kantian Constructivism...”, Rawls retrocede na sua pretensão de apresentar uma teoria da justiça cosmopolita, ou válida para todos os seres humanos, para focalizar o que pode ser considerado justo, racionalmente, dentro dos limites de uma razoabilidade própria das sociedades democráticas e bem ordenadas. O segundo movimento, verificado nos artigos publicados a partir da década de oitenta, e posteriormente consolidados em “Political Liberalism”, implica uma nova retroação de Rawls, desta vez para abandonar uma concepção de justiça propriamente, e concentrar seus esforços numa concepção política de justiça. O político ocupa, então, o espaço do justo; o equilíbrio reflexivo de “Uma Teoria da Justiça” cede espaço ao consenso sobreposto entre doutrinas compreensivas; esta concretização de Rawls, no entanto, dependerá de uma nova concepção de construtivismo, “estreitando-se” a amplitude dos princípios, os meios de justificação da posição original (agora, *overlapping consensus*), e finalmente, reduzindo-se o conjunto dos seus destinatários.

---

<sup>216</sup> 5:63, KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 215.

Retornando à evolução do construtivismo em Rawls, em “Uma Teoria da Justiça” ele se refere a um procedimento para identificação dos princípios da justiça com critérios construtivos<sup>217</sup>; essa estrutura representaria uma proceduralização do imperativo categórico e da idéia de autonomia em Kant (segundo a interpretação kantiana contida na seção 40). A abstração que Rawls propõe da teoria do contrato é o instrumento de que se vale para compor o seu construtivismo. Os seus destinatários, aqui, são todos, indistintamente; esse é o momento de maior abstração da teoria de Rawls a respeito dos seus “clientes”. A estratégia de justificação destes princípios, no entanto, O’Neill reputa não-kantiana. A idéia de equilíbrio reflexivo entre os princípios escolhidos na posição original e os nossos juízos ponderados, escaparia ao construtivismo kantiano, na medida em que pressuporia a existência destes juízos (e os levaria em consideração). Estes juízos ponderados, um dos pólos do equilíbrio reflexivo, no entanto, não teriam sido construídos. Então, parte da estrutura da construção rawlsiana seria dada – intuída ou descoberta – afastando-o do construtivismo kantiano. Segundo O’Neill, “esse tratamento da justificação é coerentista: se baseia numa certa noção de razoável – uma concepção que Rawls reavalia e desenvolve na concepção de razão pública nos seus trabalhos tardios”<sup>218</sup>.

### 3.2 *Construtivismo kantiano, segundo Rawls. Dewey Lectures*

Nas “Dewey Lectures”, Rawls reconhece que seu construtivismo é de inspiração kantiana, mas não “o de Kant”. A principal diferença está em que sua fórmula daria prioridade ao social (“primacy to social”). Ao contrastar seus objetivos com kantianos, sugere que a filosofia prática “se aplicaria às máximas pessoas de indivíduos sinceros e conscientes na sua vida diária”, uma doutrina compreensiva, ao passo que a sua própria teoria (Rawls) poderia gerar apenas uma concepção de justiça política (direito, não bem / justiça, não virtude)<sup>219</sup>.

Nesse formato rawlsiano, o construtivismo não proveria uma doutrina moral compreensiva, nem tampouco se dirige a todas as audiências possíveis.

---

<sup>217</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 34, p. 39-40, p. 52.

<sup>218</sup> O’NEILL, *Constructions...*

<sup>219</sup> RAWLS, *Kantian...*, p. 532

Na evolução do pensamento de Kant, Pogge identificou uma diferença na abordagem dos princípios éticos e dos sistemas jurídicos propriamente ditos, que representaria uma antecipação do projeto rawlsiano, nesta característica de se destinar às estruturas básicas, e não ao comportamento individual<sup>220</sup>. Pogge sustenta que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a razão impõe deveres perfeitos às pessoas diretamente, sem a intermediação de um sistema jurídico ou ético. Diferentemente, nos escritos subsequentes, em especial da *Metafísica dos Costumes, Teoria e Prática e Paz Perpétua*, a razão prática pura conforma sistemas de limitações que podem regular as interações na sociedade. Os princípios da razão funcionam como meta-limitações – conformando os limites que devem ser impostos aos indivíduos. As demandas da razão afetam as pessoas apenas indiretamente, limitando os deveres que uma ordem social justa pode impor aos indivíduos. Esta interpretação de Pogge pode ser reconhecida como “rawlsiana”, pois indica uma aproximação entre o projeto filosófico kantiano, e a questão que permeia a filosofia de Rawls – quais os princípios que desenhariam instituições justas sob o ponto de vista de todos os destinatários – e não quais os princípios para determinar uma ação moral individual justa.

### *3.3 O Construtivismo político*

Em “*Liberalismo Político*”, Rawls define uma inflexão definitiva em seu projeto filosófico, quando o kantismo – e as doutrinas liberais compreensivas, passam a ocupar um espaço secundário, cedendo lugar para a noção de liberalismo político. O liberalismo político, ao contrário da teoria da justiça original de Rawls, tem um foco divergente dos conceitos próprios da teoria original. Na sua nova teoria, Rawls sugere que o consenso sobreposto (*overlapping consensus*), obtido na prática, em condições bastante restritivas (sociedade ocidental, livre, etc), permitiria o convívio cooperativo entre pessoas que possuem diferentes doutrinas compreensivas. Se o objetivo é permitir o convívio entre doutrinas compreensivas, Rawls sacrifica o kantismo que representara um dos pilares justificativos de sua teoria da justiça original. Esse mesmo movimento se observa na transição da noção de construtivismo kantiano, como exposto nas *Dewey Lectures*, para o *Political Constructivism*, um dos ensaios consolidados em “*Political Liberalism*”. Nesta seção, o objetivo é expor as novas idéias

---

<sup>220</sup> POGGE, Thomas W. Kant's theory of justice. *Kant-Studien*, v. 4, n. 79, p. 407-433, winter 1988.

defendidas por Rawls neste texto – Political Constructivism – avaliando em que sentido se afastaram das idéias expostas nas Dewey Lectures, e qual a repercussão que tal movimento tem no reconhecimento do caráter kantiano do projeto de John Rawls.

Segundo Rawls, o construtivismo político representa uma visão a respeito da estrutura e do conteúdo de uma concepção política. Os princípios da justiça política podem ser entendidos como produtos de uma construção iniciada na posição original, em que agentes racionais, submetidos a condições de razoabilidade, selecionam os princípios de justiça que regularão a estrutura básica da sociedade. O significado do construtivismo político está relacionado com a possibilidade de assegurar um consenso sobreposto de doutrinas compreensivas. Em “Political Constructivism”, Rawls traça uma distinção ausente nas Dewey Lectures: entre construtivismo moral (kantiano) e construtivismo político (item 3.3.2 da tese).

### 3.3.1 Construtivismo político e intuicionismo racional

Na sua nova abordagem do construtivismo, Rawls procura distinguir o *construtivismo político* do *intuicionismo racional*. Para tanto, enumera as quatro características do intuicionismo racional, e em seguida, as contrasta com as quatro características do construtivismo político. As características do intuicionismo racional seriam as seguintes: **a)** os princípios morais são afirmações verdadeiras sobre uma ordem independente de valores morais, que não depende e não é explicada pela razão; **b)** os princípios morais são conhecidos teoricamente, e o conhecimento moral é alcançado em parte por uma espécie de percepção e intuição; **c)** o intuicionismo racional não requer uma concepção ampla de pessoa, não precisando de uma concepção de pessoa além de mero “conhecedor”; **d)** por fim, o intuicionismo racional analisa os julgamentos morais como verdadeiros ou falsos, de acordo com sua correspondência com a ordem independente de valores morais.

Em contraposição, o construtivismo político apresenta as seguintes características: a) os princípios de justiça política são representados como produto de uma construção (estrutura), em que agentes racionais, submetidos a condições razoáveis, selecionam os princípios que regularão a estrutura básica da sociedade; b) o construtivismo político é

baseado na razão prática e não na razão teórica<sup>221</sup>; c) o construtivismo político requer uma concepção complexa de pessoa e sociedade; d) por fim, o construtivismo político especifica uma noção de razoabilidade e a aplica a várias matérias, e não usa o conceito de verdade.

Dessas distinções, extraem-se algumas conclusões. A primeira, segundo Rawls, é a da compatibilidade do construtivismo político com uma noção de intuicionismo racional, na medida em que o construtivismo procura evitar a contraposição a qualquer doutrina compreensiva. Daí porque o construtivismo político não afirma, nem nega, o postulado básico do intuicionismo racional, qual seja, a de que há uma ordem de valores independente. Ao contrário, afirma que o seu compromisso é com princípios de justiça política, independentemente de considerações sobre uma ordem moral independente. Se o foco do construtivismo político – e do liberalismo político tardio rawlsiano – é a busca de um consenso sobreposto na esfera do político, “freestanding” com relação às doutrinas compreensivas, as considerações morais estão apartadas do modelo construtivista. Em ambos – no intuicionismo racionalista e no construtivismo político – Rawls identifica a presença do método filosófico do equilíbrio reflexivo<sup>222</sup>. No intuicionismo, a busca é de um conceito *verdadeiro*; no construtivismo político, de um princípio de justiça política *razoável*. A razoabilidade, conceitualmente, é mais suscetível de ser o palco de acomodação entre doutrinas compreensivas; o campo da verdade, independentemente do amparo filosófico que se conceda a esta idéia (verdade ôntica, ou consensual, ou processual), sempre determinará uma relação de exclusão entre as doutrinas compreensivas. Se o projeto do liberalismo político, em que o construtivismo político é um capítulo, é de buscar a composição entre

---

<sup>221</sup> Razão prática, aqui, no sentido kantiano. KANT, Immanuel. Critique of practical reason. In: *PRactical philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1996. “A Analítica da Razão Teórica Pura ocupava-se com o conhecimento dos objetos que possam ser dados ao entendimento, e tinha de começar pela intuição, por conseguinte (porque esta é sempre sensível) pela sensibilidade, e a partir daí pela primeira vez avançar até conceitos (dos objetos dessa intuição), e só após o tratamento de ambos era-lhe permitido terminar nas proposições fundamentais. Contrariamente, porque a razão prática não se ocupa com objetos para conhecê-los mas com sua própria faculdade de (conformemente ao seu conhecimento) torná-los efetivos, isto é, tem a ver com uma vontade que é uma causalidade na medida em que a razão contém o fundamento determinante desta, já que ela, conseqüentemente, não pode indicar nenhum objeto da intuição mas (porque o conceito de causalidade contém sempre a referência a uma lei que determina a existência do múltiplo na relação de um com o outro) enquanto razão prática pode indicar somente uma lei da intuição: assim uma crítica da analítica da razão prática pura, na medida em que esta deve ser uma razão prática (que é o problema propriamente dito), tem que começar da possibilidade de proposições fundamentais práticas *a priori*.”

<sup>222</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 20: “Por meio desses avanços e recuos, às vezes alterando as condições das circunstâncias em que se deve obter o acordo original, outras vezes modificando nossos juízos e conformando-os com os novos princípios, suponho que acabaremos encontrando a configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expressa pressuposições razoáveis e produza princípios que combinam com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas. A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio reflexivo.” Na tradução da Martins Fontes, 23

doutrinas compreensivas, a razoabilidade assume um papel preponderante. Neste trecho, Rawls identifica este campo de acordo,

Assim, é somente endossando uma concepção construtivista – uma concepção que é política, e não metafísica – que os cidadãos podem ter esperanças de encontrar princípios que todos possam aceitar. Isso é algo que podem fazer sem negar os aspectos mais profundos de suas doutrinas abrangentes e razoáveis. Dadas as divergências entre eles, os cidadãos não podem realizar de nenhuma outra forma seu desejo, dependente de concepção, de ter uma vida política compartilhada em termos aceitáveis para outros como pessoas livres e iguais. Essa idéia de uma vida política compartilhada não envolve a idéia de autonomia de Kant nem a idéia de individualidade de Mill, no sentido de valores morais que fazem parte de uma doutrina abrangente. O apelo diz respeito mais ao valor político de uma vida pública conduzida de acordo com termos que todos os cidadãos razoáveis possam aceitar como equitativos.<sup>223</sup>

Quando Rawls concebe a sua nova releitura do construtivismo, a do construtivismo político, apresenta uma visão mais estreita do objeto da justificação. Como destacado anteriormente, o fato do pluralismo desencoraja que o construtivismo tenha como objeto princípios morais que possam ser compartilhados indistintamente. Por isso, a sua estratégia é um novo recuo na determinação dos elementos do seu construtivismo. O novo objeto da construção é uma concepção de justiça política que se coloque acima das doutrinas morais compreensivas. Esse recuo permite que o produto da construção seja (melhor) recebido pelas partes que, racionalmente, dispõem de concepções compreensivas. O construtivismo político perde na amplitude de seu objeto, mas com este recuo, torna-se palatável para cidadãos que divergem compreensivamente.

O raciocínio de justificação, segundo O'Neill, assume o formato de um consenso sobreposto entre aqueles que têm visões fundamentalmente diferentes. Embora o equilíbrio reflexivo esteja ainda presente na identificação dos princípios da justiça, o papel central passa a ser ocupado pelo consenso sobreposto. Prosseguindo neste sentido de estreitamento da teoria, os destinatários – audiência – dos princípios construídos, agora correspondem a um grupo ainda mais reduzido. O construtivismo político terá como destinatários os cidadãos de sociedades democráticas.

---

<sup>223</sup> RAWLS, *Liberalismo...*, p. 143.

### 3.3.2 Construtivismo político e Construtivismo kantiano

Estabelecida a distinção entre o intuicionismo racional e o construtivismo político, Rawls traça as quatro diferenças entre os construtivismos político e kantiano.

A primeira distinção relaciona-se com o caráter compreensivo do construtivismo kantiano. Segundo Rawls, a autonomia tem um papel no projeto kantiano que ultrapassa a esfera do político. A segunda diferença entre os construtivismos está ligada à primeira, e fere na distinção entre as noções de autonomia para o construtivismo kantiano e para o político. A autonomia do construtivismo político é a “autonomia doutrinal (ou das doutrinas)” (doctrinal autonomy); segundo este ponto de vista, uma concepção de justiça política será autônoma na medida em que se elevar acima das doutrinas compreensivas. Autonomia, aqui, é desapego aos postulados destas doutrinas, sempre com foco da viabilidade de um consenso sobreposto na esfera do político (alegadamente “*freestanding*”). No construtivismo kantiano, a noção de autonomia tem um significado mais profundo. Aqui, nas palavras de Rawls “a ordem dos valores políticos e morais precisa ser feita, ou constituída, pelos princípios da razão”<sup>224</sup>. Então, em contraste com o intuicionismo racionalista, esta *autonomia constitutiva* “diz que a dita ordem independente de valores não se autoconstitui, mas é constituída pela atividade, real ou ideal, da própria razão (humana) prática”. O construtivismo político, portanto, não pode assumir nenhum compromisso com uma doutrina compreensiva, razão pela qual rejeita uma idéia de autonomia mais profunda como a kantiana.

Em terceiro lugar, Rawls acentua que as concepções básicas de pessoa e sociedade na visão de Kant têm respaldo em seu idealismo transcendental; em contraposição, “justice as fairness” utiliza como idéias básicas certos conceitos políticos, rejeitando doutrinas metafísicas. Por fim (4ª distinção), o construtivismo kantiano e o político cumprem objetivos diferentes. O construtivismo político focaliza uma base pública de justificação sobre questões de justiça política, contabilizado o fato do pluralismo razoável, de modo a se obter um consenso sobreposto a respeito de doutrinas compreensivas razoáveis. No plano do construtivismo kantiano, no entanto, o foco é, segundo Rawls, entender o papel da filosofia como apologia da razão, demonstrando a coerência e a unidade da razão, prática e teórica,

---

<sup>224</sup> RAWLS, *Political...*, p. 100.

entre si; e de como vemos a razão como última instância competente (*final court of appeal*) para acomodar as questões sobre os fins e limites de sua própria autoridade<sup>225</sup>.

O construtivismo político não tem como objetivo uma concepção moral geral, mas se limita aos valores políticos expressos numa concepção pública de justiça. Segundo Rawls, o construtivismo kantiano, ao contrário do político, sustenta que a própria ordem moral é constituída pelos princípios da razão prática. O construtivismo político, no entanto, não nega ou rejeita o construtivismo moral; antes, um construtivismo político apresentado como independente de doutrinas compreensivas é a base para um consenso sobreposto entre doutrinas compreensivas. Se a noção de objetividade nas doutrinas compreensivas depende do conceito de verdade/falsidade, no construtivismo político, a avaliação das próprias doutrinas compreensivas tem como escala a sua razoabilidade; e a razoabilidade provê espaço privilegiado para a acomodação destas doutrinas, sem rejeitá-las ou negá-las, exceto quando se apresentarem como irrazoáveis. Conforme Rawls,

A vantagem de estar no âmbito do razoável é que só pode haver uma doutrina abrangente e verdadeira, embora, como vimos, existam muitas razoáveis. Depois de aceitarmos o fato de que o pluralismo razoável é uma condição permante da cultura pública sob instituições livres, a idéia do razoável é mais adequada como parte da base de justificção pública de um regime constitucional do que a idéia de verdade moral. Defender uma concepção política como verdadeira e, somente por isso, considerá-la o único fundamento adequado da razão pública é uma atitude de exclusão e até de sectarismo, que, com certeza, fomentará a divisão política<sup>226</sup>.

Para Onora O'Neill, a distinção mais profunda entre o construtivismo kantiano e o construtivismo de Rawls – em todas as suas versões - é a concepção de razoabilidade. Ou, em outras palavras, a razoabilidade determinará, em ambos os construtivismos, os procedimentos do qual derivarão as conclusões, subentendendo-se que as conclusões éticas não podem ser construídas *ex nihilo*.

Ambos os construtivismos – de Rawls e Kant – justificam princípios de razão prática que não são construídos a partir de fatos morais independentes ou em preferências individuais. Em Kant, a fórmula mais conhecida é a do imperativo categórico, na sua formulação universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal<sup>227</sup>”.

<sup>225</sup> RAWLS, **Political...**, p. 101. RAWLS, **Liberalismo...**, p. 146.

<sup>226</sup> RAWLS, **Political...**, p. 129.

<sup>227</sup> KANT, **Fundamentação...**, p. 59.

A disparidade entre Kant e Rawls está na profundidade da construção, vale dizer, se o próprio procedimento (bases da razoabilidade) pode ser construído. O'Neill sugere a resposta a esta questão determinaria a distinção entre um construtivismo radical (sim, o procedimento pode ser construído; Kant), ou limitado (não, as bases devem ser “pressupostas”; Rawls). Para Rawls, nem tudo pode ser construído e toda construção tem uma base, certos materiais pressupostos. Esses materiais, para Rawls, incluem uma concepção de pessoas livres e iguais como racionais e razoáveis, buscada na experiência moral. Segundo O'Neill, “a distinção que Rawls traça entre o uso construtivo do imperativo categórico de Kant para estabelecer princípios éticos e a mera justificação coerente do imperativo categórico corre em paralelo com a sua própria estratégia em ‘Uma Teoria da Justiça’, onde os princípios da justiça são construídos a partir da posição original, mas a posição original em si recebe apenas uma justificação por coerência”<sup>228</sup>. Conseqüentemente, Kant levaria a falta de coordenação entre a audiência mais profundamente, na medida em que não pressuporia qualquer estrutura política ou social determinada, nem mesmo o nexo entre os cidadãos, dentro de uma sociedade democrática. A diferença de públicos, e ao mesmo tempo, de propósitos, é sugerida por O'Neill, quando afirma que Rawls, quando escreveu “Political Liberalism”, identificou o razoável com a razão pública dos cidadãos numa sociedade dada, limitada e democrática. Kant, por seu turno, estaria comprometido em estabelecer uma concepção de razoabilidade ou de razão prática que serviria para um público irrestrito de seres racionais. Nesta diferença, está a justificativa para que Kant possa defender um construtivismo mais radical, não apenas de uma concepção de Justiça.

A interpretação de Rawls sobre os limites da construção em Kant tende a aproximá-lo – Kant – do próprio projeto rawlsiano. Nas “Lectures...”, publicadas mais de 10 anos após “Kantian Constructivism...”, Rawls apresenta sua própria interpretação dos limites da construção em Kant. Na citação abaixo, “CI-procedure” significa uma *adaptação* processual do imperativo categórico às nossas “circunstâncias na ordem da natureza”<sup>229</sup>:

[...] O IC-procedimental é construído? Não, não é. Melhor dizendo, ele é simplesmente dado. Kant acredita que nossa compreensão humana diária é implicitamente consciente das exigências da razão prática, pura e empírica; como veremos, isso é parte da doutrina do fato da razão. Então vemos como Kant parece raciocinar quando ele apresenta seus vários exemplos, e nós tentamos colocar em forma procedimental todas as condições que ele supõe que estão supostas. Nosso objetivo é incorporar naquele procedimento todos os critérios relevantes da razão prática, de modo que os juízos que resultem do uso

<sup>228</sup> O'NEILL, *Constructions...*

<sup>229</sup> RAWLS, *Lectures...*, p. 167.

correto do procedimento são corretos (dadas as crenças verdadeiras sobre o mundo social). Estes juízos são corretos porque atendem a todas as exigências da razão prática, pura e empírica.

[...] Toda construção tem uma base, certos materiais, como se fosse, o seu começo. Na medida em que o IC-procedimental não, é, como acentuado acima, construído, mas pressuposto, ele tem efetivamente uma base: a concepção de pessoas livres e iguais enquanto razoáveis e racionais, uma concepção que está espelhada no procedimento.<sup>230</sup>

A questão sobre a fidelidade da interpretação de Rawls ao construtivismo kantiano demandaria um aprofundamento que escaparia ao propósito desta tese; no entanto, a referência à sua interpretação de Kant como “não-radical” (para empregar a expressão de Onora O’Neill), indica uma aproximação com o seu próprio construtivismo, pela suposição de elementos dados.

### 3.3.3 O papel do consenso sobreposto no construtivismo político rawlsiano

A idéia de consenso sobreposto - *overlapping consensus* – já havia sido antecipada, brevemente, por Rawls, em “Uma Teoria da Justiça”, na seção que trata da desobediência civil<sup>231</sup>. No entanto, é na definição do liberalismo político, na fase tardia de seu projeto filosófico, que o consenso sobreposto assumirá uma função determinante. O consenso sobreposto é o instrumento que Rawls utilizará para justificar uma concepção de justiça política entre os cidadãos de uma sociedade bem ordenada, e na qual doutrinas compreensivas diferentes são professadas. O seu projeto, neste momento, é menos ambicioso relativamente às suas pretensões em “Uma Teoria da Justiça”. Embora Rawls não negue a “justice as fairness”, nesta fase esta teoria passa a ocupar um espaço concorrente com outras doutrinas compreensivas suscetíveis de serem albergadas por um consenso sobreposto. Neste consenso, segundo Rawls, as doutrinas compreensivas endossam uma concepção política. Para Rawls, a unidade social é baseada num consenso político, e a estabilidade somente será possível quando essa concepção de justiça política não excluir as doutrinas compreensivas razoáveis (razoabilidade, mais uma vez, entendida como os limites em que é possível a composição entre doutrinas compreensivas; doutrinas compreensivas irrazoáveis extrapolariam os limites do político e, portanto, impediriam ou obstaculizariam um consenso sobreposto). Para Rawls, os cidadãos disporiam de duas visões: uma visão compreensiva, resultante de sua própria

<sup>230</sup> RAWLS, *Lectures ...*, p. 239-240.

<sup>231</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 387.

racionalidade (de sua capacidade racional, de conceber certa noção de bem); e outra, política, que dependeria de sua razoabilidade, ou capacidade para uma noção de justiça (a distinção entre estas duas “capacidades morais” é uma constante no projeto de Rawls).

Rawls antecipou quatro objeções que poderiam ser dirigidas contra a idéia de consenso sobreposto de doutrinas compreensivas. A primeira objeção sugere que o consenso sobreposto de Rawls não ultrapassaria a condição de mero *modus vivendi*, de modo que a unidade social seria apenas aparente e a sua estabilidade estaria apoiada em contingências ou circunstâncias especiais. A estabilidade se desfaria quando as contingências não mais determinassem a convergência de interesses entre as partes. A respeito disso, Rawls sustenta que a sua noção de consenso sobreposto não se equipara a um mero *modus vivendi*, na medida em que o objeto do consenso é uma concepção política de justiça que se apresenta como independente das doutrinas compreensivas com relação a todas as demais doutrinas compreensivas. Logo, no plano do consenso sobreposto não haveria espaço para a repulsa recíproca entre as concepções de bem. Em outras palavras, Rawls supõe que os titulares das doutrinas compreensivas colocariam sua noção de bem “entre parênteses”, e adeririam a uma concepção de justiça “pelas razões corretas”<sup>232</sup>. Por essa razão, não se sujeitaria às variações das circunstâncias.

A segunda objeção sugere que o consenso sobreposto colocaria a filosofia política em oposição a várias doutrinas compreensivas, e assim, seu objetivo final já iniciaria derrotado. Rawls identifica nesta objeção um ceticismo a respeito das potencialidades do consenso sobreposto. A proposta de Rawls não sugere uma oposição do consenso sobreposto às doutrinas compreensivas; Rawls tenta, reiteradamente, evitar esta oposição. Em verdade, prosseguindo no seu argumento, ao evitar uma concepção de justiça que incorpora uma doutrina compreensiva como sua razão, o consenso sobreposto busca superar as controvérsias insuperáveis entre posições filosóficas, morais e religiosas. A estabilidade resultante do consenso sobreposto não estaria na sua imposição sobre as doutrinas compreensivas, mas na sua potencialidade de formular um consenso político (e não metafísico). Por trás desta noção de consenso sobreposto, está o *leitmotiv* da filosofia rawlsiana. Para Rawls, é mais crível uma convergência no plano da justiça e do razoável, do que a busca de uma composição ou de um mínimo denominador comum entre diferentes doutrinas compreensivas.

---

<sup>232</sup> RAWLS, Reply...

A terceira objeção antecipada por Rawls indicaria a inviabilidade da conformação de uma concepção de justiça política para a estrutura básica da sociedade sem a referência a qualquer doutrina compreensiva; faltaria, ao consenso sobreposto, um conteúdo, ainda que este conteúdo pudesse determinar a oposição desta concepção política de justiça às demais doutrinas compreensivas. Segundo Rawls, o fato do pluralismo razoável permite evitar a necessidade de suporte do consenso sobreposto numa doutrina compreensiva, com exclusão das demais. Em primeiro lugar, porque identifica o papel fundamental dos valores políticos expressos na cooperação social, ao mesmo tempo em que reconhece os cidadãos como livres e iguais. Em segundo lugar, o foco do consenso sobreposto é uma concordância a respeito de valores políticos na arena da razoabilidade, com a exclusão de outros valores fragmentários próprios das doutrinas compreensivas.

Por fim, Rawls enfrenta a objeção de que o consenso sobreposto seria **utópico**, uma vez que não há forças psicológicas, políticas ou sociais que poderiam constituir tal consenso, onde ele não existe, ou torná-lo estável, caso exista. Aqui, Rawls traça uma distinção entre o consenso constitucional e o consenso sobreposto. A idéia de consenso sobreposto pressupõe que o consenso constitucional tenha sido alcançado anteriormente. O consenso constitucional, no entanto, é superficial (*not deep*) e estreito (*not wide*), na medida em que não abrange a estrutura básica da sociedade, mas apenas os procedimentos políticos numa sociedade democrática. Ao descrever o modo como um consenso constitucional seria alcançado, Rawls deixa transparecer parte de sua filosofia da história. O consenso constitucional, representado pela incorporação pelas instituições de princípios de justiça, representa o mesmo papel que a noção de tolerância teve após a Reforma e a Contra-Reforma para o fim das guerras religiosas<sup>233</sup>. O consenso constitucional, portanto, é obtido sequencialmente,

Concluindo: no primeiro estágio do consenso constitucional, os princípios liberais de justiça, inicialmente aceitos com relutância como um *modus vivendi* e adotados numa constituição, tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos, de modo que estes aceitam pelo menos os princípios de uma constituição liberal. Esses princípios garantem certas liberdades e direitos políticos fundamentais, e estabelecem procedimentos democráticos para moderar a rivalidade política e para resolver as questões de política social. Nessa medida, as visões abrangentes dos cidadãos são razoáveis, se não o eram antes: o simples pluralismo passa a ser um pluralismo razoável e assim se alcança o consenso constitucional.<sup>234</sup>

<sup>233</sup> Não apenas a noção de tolerância foi definitiva para o fim das guerras religiosas do Séc. XVII, mas também a de soberania, como sugere KRIELE, Martin. **Introducción a la teoría del estado**. Buenos Aires: Depalma, 1980.

<sup>234</sup> RAWLS, **Political...**, p. 163. RAWLS, **Liberalismo...**, p. 210-211.

Obtido um consenso constitucional, o passo seguinte é a transição para um consenso sobreposto. A primeira ressalva de Rawls é no sentido de que o consenso sobreposto *ideal*, ou *total*, é dificilmente alcançado; esse consenso pode, no entanto, ser *aproximado*. Para Rawls, três forças impelem ao consenso sobreposto, relacionadas com a profundidade, amplitude, e as classes de concepções em foco. A respeito da profundidade, Rawls supõe que as partes, conscientes da incompatibilidade de suas doutrinas compreensivas, devem sair do círculo estreito das suas próprias visões para configurar (construir) uma concepção política de justiça, que seja compartilhável (*common currency of discussion*). No que toca à amplitude, o consenso sobreposto implicará uma ampliação do objeto do consenso, ultrapassando o mero procedimento político (objeto do consenso constitucional). Direitos que asseguram a participação social e política, tais como a liberdade de expressão e de associação, deverão ser assegurados. A par disso, segundo Rawls, é essencialmente constitucional que “abaixo de certo nível de bem estar material e social, e de treinamento e educação, as pessoas simplesmente não podem tomar parte na sociedade como cidadãs, ainda menos como cidadãos iguais”<sup>235</sup>. Por fim, Rawls sustenta que o consenso sobreposto terá maior viabilidade de êxito na proporção da compatibilidade dos conceitos fundamentais de cada uma das doutrinas compreensivas entre si. No caso específico de “justice as fairness”, as noções centrais de “sociedade como um sistema de cooperação justo entre pessoas consideradas como livres e iguais” determinarão seu núcleo duro, ou identidade que permitirá a composição num consenso sobreposto.

### 3.3.4 Consenso sobreposto e equilíbrio reflexivo

Na seção anterior, está subentendida uma mudança de estratégia no projeto filosófico de Rawls, identificada nos papéis que as noções de equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto terão, respectivamente, em “Uma Teoria da Justiça” e em “Political Liberalism”.

Em “Uma Teoria da Justiça”, John Rawls traz para a filosofia política o *método do equilíbrio reflexivo*, consistente em “avançar e recuar nos nossos juízos ponderados (alguns dizem “intuições”) sobre exemplos ou casos particulares, os princípios ou regras que nós

---

<sup>235</sup> RAWLS, *Political...*, p. 166. RAWLS, *Liberalismo...*, p. 213.

acreditamos que os governam, e as considerações teóricas que acreditamos sustentar ao aceitar esses juízos ponderados, princípios ou regras, revisando cada um desses elementos onde quer que seja necessário de modo a alcançar uma coerência aceitável entre eles”<sup>236</sup>. O método do equilíbrio reflexivo expressa um instrumento de justificação através da coerência, e no plano ético, contrasta com uma visão fundacionalista, que toma “uma parte das nossas crenças como fixas ou não-revisáveis”<sup>237</sup>. O equilíbrio reflexivo, em Rawls, será aplicado como instrumento de justificação em dois estágios. Inicialmente, e mais obviamente, para o exame dos princípios da justiça decorrentes da posição original, com todas as suas condicionantes. Os princípios da liberdade, da diferença e da igualdade de oportunidades, embora surgidos de um procedimento de justiça puro, deverão se submeter a um teste de coerência com nossos juízos ponderados. Em segundo lugar, as próprias condições da posição original, destinadas a obter uma decisão mutuamente desinteressada, deverão atender ao critério de coerência com os juízos ponderados. O papel atribuído a estes juízos torna-se duvidoso quando se tem em conta o reconhecimento por Rawls de que o instrumento da posição original representa uma justiça procedimental pura. Se realmente trata-se de uma justiça procedimental pura, qualquer resultado será justo, independente de sua coerência com nossos juízos ponderados. A menos que o teste de coerência integre o próprio construto da posição original, como a sua fase final (ou acabamento). Mas, reconhecer o equilíbrio reflexivo como fase da posição original desnaturaria a sua condição de teste de coerência – não é mais teste, mas fase, e portanto, o produto final – após o equilíbrio reflexivo, é que deverá ser submetido a alguma avaliação (qualquer que seja). Essa tensão entre o ideal e o possível (*desireability* versus *feasibility*), avultará nas fases tardias do pensamento de John Rawls, quando ele se desloca para o liberalismo político, e coloca mais ênfase no possível.

Quando Rawls, nos seus escritos tardios, reconhece que o equilíbrio reflexivo compartilhado e convergente (*shared reflective equilibrium*) é improvável, volta-se para a noção de consenso sobreposto (*overlapping consensus*) a respeito de uma concepção de justiça política (*freestanding conception of justice*)<sup>238</sup>. Entre doutrinas compreensivas

<sup>236</sup> DANIELS, Norman. Reflective equilibrium. In: STANFORD encyclopedia of philosophy. Disponível: <<http://plato.stanford.edu/>> Acesso: 15 nov. 2006.

<sup>237</sup> Ibidem.

<sup>238</sup> Ibidem: “No seu trabalho posterior, Liberalismo Político (Rawls 1993), Rawls abandona a sugestão que todas as pessoas poderiam convergir ao equilíbrio compartilhado amplo que contém suas concepções de justiça. Essa importante mudança ocorre em razão do que Rawls chama “os fardos do juízo”. Complexidade, incerteza e variações na experiência guiam as razões humanas quando exercitadas sob condições de liberdade, da espécie protegida pelos princípios da justiça como equidade, para um inevitável pluralismo de visões compreensivas morais e filosóficas. Esse fato inevitável do pluralismo razoável torna uma característica

divergentes, o equilíbrio reflexivo é improvável, mas uma noção de consenso no plano político entre doutrinas razoáveis é viável. No consenso sobreposto, Rawls não pode contar com juízos ponderados.

#### 4 Conclusões do capítulo

As noções de autonomia, imperativo categórico e racionalidade, como expostas por Rawls na seção 40 de TJ, apenas extensivamente poderiam ser interpretadas como releituras adequadas dos postulados kantianos. A autonomia da posição original é perturbada pelas circunstâncias da justiça e por uma teoria fraca sobre o bem. Nesta análise do projeto rawlsiano, suposta a diferença entre as noções de autonomia em Kant e Rawls, chega-se a três noções de autonomia: a kantiana, a de Rawls em TJ, e a autonomia doutrinal, em PL. A noção de autonomia doutrinal, própria do liberalismo político, desenvolvida na fase tardia do pensamento de Rawls, sinaliza essa clivagem entre a autonomia kantiana e a autonomia em Rawls. A primeira, a autonomia doutrinal, significa a independência de uma concepção pública de justiça das doutrinas compreensivas razoáveis. Na formulação original, na seção 40, a noção de autonomia era mais restrita – ou mais kantiana – pois se apresentava como “kantiana”, a par das restrições decorrentes da humanidade, das circunstâncias da justiça e da teoria fraca sobre o bem. Por fim, essas duas concepções rawlsianas de autonomia – a mitigada, da seção 40, e a doutrinal, em “Political Liberalism” – representam não mais que uma pálida lembrança do que Kant efetivamente estimaria como autonomia – independência dos juízos morais das inclinações e desejos, e obediência apenas às leis postas por nós, a nós mesmos, enquanto seres livres e racionais – em resumo, independente de doutrinas compreensivas.

Na evolução do construtivismo de Rawls, as transformações do seu conteúdo mais o afastam dos postulados de Kant do que o aproximam. Rawls certamente reconhece que o seu construtivismo não é o de Kant, mas limita este descompasso a afirmar que seu propósito é a definição de princípios para as instituições básicas, ao passo que Kant prescreveria um projeto ético-filosófico completo. No entanto, como destacado supra, as distinções são mais

---

central de justiça como equidade inalcançável, qual seja, a concepção de Rawls sobre a estabilidade de sua concepção de justiça favorita”

acentuadas, atingindo o objeto a ser construído, o público destinatário e as motivações por trás dos constructos.

O kantismo em Rawls é mais consistente quando se trata da **função polêmica** a que se refere Levine. Como função polêmica, entenda-se a estruturação da teoria da justiça de Rawls como um anteparo às concepções de justiça consequencialistas e, mais especificamente, utilitaristas. Em resumo, a conclusão central deste capítulo é de que o kantismo em Rawls não pode ser interpretado num sentido forte (como destacado na introdução), mas apenas fraco. Sobra, para satisfazer a interpretação kantiana, a opção por uma teoria da justiça deontológica, ou não consequencialista. Neste particular, esta conclusão prepara para o quarto capítulo, em que será sustentado que o princípio da diferença polariza para uma teoria da justiça consequencialista, incompatível com a função polêmica que se poderia atribuir à influência de Kant no pensamento de Rawls.

## CAPÍTULO QUARTO - O PRINCÍPIO DA DIFERENÇA NA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

### 1 Introdução

A segunda parte do capítulo primeiro foi dedicada a avaliar se a teoria da justiça de Kant ofereceria o amparo suficiente para um Estado Social Contemporâneo (*welfare state*), caracterizado por uma preocupação com os resultados da distribuição dos benefícios decorrentes da cooperação social, e não apenas com a proteção de direitos e liberdades de corte liberal. A partir da análise de interpretações não-ortodoxas da teoria da Justiça de Kant (Cumiskey, Guyer, Rosen), a conclusão parcial foi no sentido de que tais vertentes interpretativas não seriam suficientes para sugerir um viés consequencialista na teoria da Justiça kantiana. Partindo da continuidade entre as teorias moral e política kantianas, concluiu-se que não haveria espaço para uma leitura consequencialista de Kant, pela qual a consecução de um fim – felicidade, utilidade, bem comum - se sobreporia à proteção das condições para que o indivíduo conceba e persiga seus próprios fins. Não se descartou, como destacado no referido capítulo, que Kant teria deixado espaço suficiente para uma certa concepção de Estado Social. Entretanto, essa ação positiva do Estado não ultrapassaria os fins meramente instrumentais, como destacado literalmente em “Teoria e Prática”<sup>239</sup>.

Na sua teoria da Justiça, Rawls buscou convergir *o melhor de dois mundos*. De um lado, Rawls inseriu na sua teoria a prioridade lexical da liberdade (posteriormente, de um “sistema de liberdades”) sobre fins sociais e econômicos. De outro, no entanto, ao contrário da corrente liberal, inseriu uma preocupação com os resultados decorrentes da cooperação social – ou melhor dizendo, concebeu um critério para avaliar se as desigualdades originadas espontaneamente são “justas”. As desigualdades no acesso aos bens primários materiais têm várias causas, tais como a desigualdade na distribuição dos talentos naturais, acontecimentos imprevisíveis da natureza, e mesmo os resultados (positivos e negativos) da interação social. Rawls – ao contrário de Nozick, por exemplo – assumiu que essas desigualdades, embora não “criadas” pela estrutura básica da sociedade, não poderiam ser desprezadas por uma

---

<sup>239</sup> KANT, Sobre a expressão...

concepção de justiça. Na sua teoria original, cabe ao princípio da diferença definir os limites da desigualdade justa.

Por trás do princípio da diferença, está uma noção de justiça que não foi inaugurada com Rawls, embora tenha sido ele que a concebeu neste formato liberal e palatável ao gosto moderno. Parijs narra que esta idéia de desigualdade favorável aos despossuídos já estava presente numa antiga fábula romana usada pelos patrícios para justificar seus privilégios. Segundo esta história, seria do interesse dos membros alimentarem o estômago através de seu trabalho pesado, porque com um estômago vazio os membros pereceriam<sup>240</sup>. Rawls retoma esta mesma idéia ao apontar uma possível interpretação aristocrática do princípio da diferença

À primeira vista, a escolha do princípio da diferença dentre todos os demais temas que foram objeto do projeto filosófico de John Rawls pode parecer restritiva. No entanto, uma forte justificativa apóia este enfoque: o princípio da diferença é o momento da teoria da justiça de Rawls em que ela se apresenta mais concreta, assim entendido como prescrevendo as instituições, ou os princípios da justiça formatadores das instituições que seriam objeto de convergência entre as partes na posição original. Rawls afirma que as pessoas, sem a consciência de suas capacidades, talentos, sem conhecimento de sua posição na sociedade, mas completamente conscientes dos fatos gerais da sociedade humana (em resumo, sob o véu da ignorância), escolheriam este princípio para regular as suas desigualdades, em detrimento de outros. Vale dizer, as partes rejeitariam, de plano, qualquer outro arranjo institucional, pois racionalmente optariam pelas conseqüências do princípio da diferença. Como princípio que determina o limite de desigualdade suportável numa sociedade, o princípio da diferença determinará o limite das ações do Estado concernentes à intervenção na sociedade, pelo menos sob o ponto de vista do acesso aos bens primários. Não seria exatamente correto afirmar que o coração da teoria da Justiça de Rawls é o princípio da diferença; mas é através do princípio da diferença que ela se apresenta de forma mais crua e prescritiva, menos universal e geral, como era a sua pretensão em “Uma Teoria da Justiça”. Com o princípio da diferença, a teoria da justiça de Rawls toca o solo com mais intensidade, e as suas conclusões mais substanciais.

---

<sup>240</sup> VAN PARIJS, Philippe. Difference principles. In: THE CAMBRIDGE companion to Rawls. Cambridge: Cambridge University, 2003, p. 200-201.

O princípio da diferença de Rawls define o seu comprometimento com um certo tipo de Estado Social, na medida em que estabelece os limites da desigualdade aceitável. Isso não quer dizer que o princípio da diferença, exigido ao máximo, não poderia levar a arranjos extremamente desiguais e repugnantes ao que se esperaria de um “Estado Social” (essa questão, sobre os resultados contra-intuitivos do princípio da diferença, será tratada em seguida, no tópico sobre as objeções). Ao mesmo tempo, diferentes interpretações do princípio da diferença poderiam resultar em leituras mais ou menos igualitárias. Retornando ao seu caráter consequencialista, o princípio da diferença de Rawls não é compatível com uma teoria da justiça deontológica. O princípio da diferença expressamente contempla resultados, independentemente do impacto que as instituições baseadas em seus postulados terão sobre a esfera individual.

No resgate da evolução da teoria da justiça de Rawls, quatro pontos ficaram claros: **primeiro**, o engajamento com a interpretação kantiana não estava na origem da teoria (“Justice as Fairness”), e esse comprometimento foi desfeito quando Rawls faz a inflexão em direção ao “liberalismo político” (o kantismo, no sentido que ele mesmo definiu, é considerado apenas uma dentre as doutrinas compreensivas, que deverá se submeter aos testes do consenso sobreposto); **segundo**, o princípio da diferença antecede historicamente a inflexão kantiana do pensamento de Rawls, estando presente na primeira versão (1957); **terceiro**, a inflexão kantiana, que inicia em “Distributive Justice” e se cristaliza em TJ, acontece *apesar* do caráter consequencialista do princípio da diferença; **quarto**, enquanto capítulo da “justice as fairness”, o princípio da diferença (justamente a sua característica mais insuscetível de sobreviver ao consenso sobreposto) é abandonado nos escritos tardios de Rawls. Na fase tardia de Rawls, o princípio da diferença, uma das idéias mais controvertidas em TJ, teve a mesma sorte da inflexão kantiana: ambos foram relegados a um segundo plano, superados pela idéia de consenso sobreposto de doutrinas compreensivas razoáveis. Será sustentando, neste capítulo, que o kantismo rawlsiano e o princípio da diferença, desde a origem eram irreconciliáveis, e esta incompatibilidade foi decisiva para o abandono de ambos nas décadas de 80/90.

A proposta deste capítulo é a seguinte: em primeiro lugar, analisa-se o significado do princípio da diferença em Rawls a partir de sua conexão com o Estado Social; em segundo lugar, propõe-se um resgate de sua formulação, desde o seu desenho primitivo (“Justice as Fairness”), até a sua forma mais elaborada, tal como desenhada em “Uma Teoria da Justiça”.

Em seguida, serão classificadas e apresentadas as objeções propostas contra o princípio da diferença. Dentre elas, as que focalizam o momento da **escolha** do princípio (em síntese, destacando que a escolha das partes na posição original não penderia para este princípio); as inconsistências internas do princípio e seus **resultados contra-intuitivos**; e por fim, como objeção mais fundamental, a incompatibilidade do princípio da diferença com a inflexão kantiana adotada por Rawls após “Justice as Fairness”. Como reflexo final desta parte, buscase identificar as razões pelas quais os princípios da justiça, tais como definidos por Rawls em “Uma Teoria da Justiça”, foram relegados a um segundo plano na fase final de sua produção filosófica.

## 2 Significado do princípio da diferença

Na sua formulação definitiva, os dois princípios da justiça e as prioridades lexicais tiveram a seguinte formulação (§ 46, “A Theory of Justice”):

### Primeiro Princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

### Segundo Princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

- a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e
- b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

### Primeira Regra de Prioridade (A Prioridade da Liberdade)

Os princípios da justiça devem ser classificados em ordem lexical e, portanto, as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade.

Existem dois casos:

- a) uma redução da liberdade deve fortalecer o sistema total das liberdades partilhadas por todos;
- b) uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm liberdade menor.

### Segunda Regra da Prioridade (A Prioridade da Justiça sobre a Eficiência e sobre o Bem-Estar)

O segundo princípio da justiça é lexicalmente anterior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença. Existem dois casos:

- a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm uma oportunidade menor;
- b) uma taxa excessiva de poupança deve, avaliados todos os fatores, tudo é somado, mitigar as dificuldades dos que carregam este fardo.<sup>241</sup>

<sup>241</sup> RAWLS, *Uma teoria...*, p. 333.

Rawls supôs que as partes, na posição original, sob o “véu da ignorância”, escolheriam o princípio da diferença como critério para a conformação das instituições básicas, dentre outras alternativas (§21 da Teoria da Justiça). A partir do princípio da diferença, seriam deduzidas características de instituições cujo objetivo seria a implementação da transferência dos benefícios da cooperação social para o estrato menos favorecido da sociedade. Na posição original, as partes, sem o conhecimento prévio da posição que ocupariam na sociedade a ser regida pelos princípios a serem escolhidos, bem como sem a consciência das suas próprias capacidades e talentos, e mesmo sem ter em conta a sua concepção de bem, escolheriam os princípios da justiça. Rawls presume que as partes escolheriam, em primeiro lugar, o princípio da liberdade. Em segundo lugar, para *reger as desigualdades sociais e econômicas*, as partes escolheriam o *princípio da diferença* dentre outras alternativas possíveis. O princípio da diferença estaria lexicalmente subordinado ao primeiro princípio da justiça, o da maior liberdade possível.

Segundo Pogge<sup>242</sup>, *as decisões sobre a estrutura básica da sociedade* podem se relacionar com o princípio da diferença de quatro formas distintas. Em primeiro lugar, estão as decisões estruturais que não afetam o acesso de todos os grupos aos bens primários, e para as quais o princípio da diferença não tem nenhuma influência. Pogge exemplifica esta categoria com as decisões jurídicas sobre o a instituição do casamento, ou liberdade de imprensa. Tais decisões *não terão influência na aplicação do princípio da diferença*, e aqui, o *processo político* é decisivo para a conformação do modelo institucional. A relação entre a influência do princípio da diferença e do processo político, disputando espaços, deve ser entendida como uma hipótese de soma-zero. Em outras palavras, nesta primeira categoria, onde o princípio da diferença é irrelevante, o espaço é ocupado pelo processo político.

Em segundo lugar, Pogge identifica as decisões que têm impacto generalizado sobre a disponibilidade dos bens, não afetando a posição relativa de cada uma das pessoas, quer ocupem o topo ou a quer base da pirâmide social. Por essa razão, tendo em conta o impacto geral, o princípio da diferença não determina essas decisões. Em linhas amplas, certo regramento da propriedade, cujas regras se aplicariam a todos os estratos, ou regras que definem a disponibilidade dos recursos naturais, não teriam o condão de alterar a posição das

---

<sup>242</sup> POGGE, **Realizing...**

partes num arranjo determinado pelo princípio da diferença. Aqui, mais uma vez, o espaço é ocupado decisivamente pelo processo político.

Em terceiro lugar, estão as decisões que *paradigmaticamente* são determinadas pelo princípio da diferença, e que certamente alterarão o índice de bens a que cada grupo significativo tem acesso. Nesse campo, por exemplo, está a decisão sobre os percentuais dos tributos sobre a renda, num mecanismo de taxação/transferências. Aqui, deverá ocorrer uma convergência (ou acomodação) entre o perfil político da decisão e a atenção ao princípio da diferença.

Por fim, no que diz respeito à quarta forma de relação, Pogge focaliza a escolha entre sistemas econômicos mais amplos. Em linhas gerais, a pergunta que se faz Pogge é se o princípio da diferença determinaria a *escolha entre um sistema socialista ou capitalista*. Esta quarta forma de compreender a influência do princípio da diferença poderia ter duas leituras: a primeira, trataria de uma decisão análoga à decisão do terceiro tipo, de modo que o princípio da diferença indicaria uma escolha entre sistemas, na medida em que, comparativamente, a classe pior aquinhoadada estaria numa posição superior em determinado sistema (capitalista ou socialista). A outra alternativa é visualizar esta relação como sendo uma do segundo tipo, em que a escolha do sistema não tem um impacto determinante sobre a posição que cada pessoa ocuparia no espectro social, mas se trataria de uma decisão própria do ambiente político. Pogge assinala que, confrontado com essa questão – socialismo ou capitalismo (e as variantes, por certo), Rawls tenderia a afirmar que o princípio da diferença não sugere uma escolha, relegando-se esta decisão para a esfera política (justiça procedimental pura)<sup>243</sup>. Em síntese, o princípio da diferença, segundo Rawls, não determinaria a escolha entre sistemas de produção (apesar de seu vocabulário nitidamente liberal – no sentido político e econômico)<sup>244</sup>. No

---

<sup>243</sup> RAWLS, **A theory...**: “As decisões coletivas tomadas democraticamente em conformidade com as normas da constituição determinam as características gerais da economia, tais como a taxa de poupança e a fração da produção da sociedade destinada aos bens públicos essenciais. Dado o ambiente econômico resultante, as empresas reguladas pelas forças do mercado se comportam praticamente como antes. Embora as instituições básicas assumam formas diferentes, especialmente no caso do setor de distribuição, em princípio não há motivo para que não se possam obter partes distributivas justas. A teoria da justiça não favorece, em si mesma, nenhuma das duas formas de regime. Como já vimos, a decisão quanto ao melhor sistema para um determinado povo depende das circunstâncias, instituições e tradições históricas desse povo.”(Ibidem, p. 280) RAWLS, **Uma teoria...**, p. 310.

<sup>244</sup> Rawls altera esta posição ligeiramente imparcial em *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 63. Afirma que: “... há, em regra, diferentes curvas OP para diferentes sistemas de cooperação; e alguns esquemas são mais eficientemente concebidos que outros. Um esquema é mais eficiente que outro quando sua curva OP sempre dá um retorno maior aos que estão em pior situação, para qualquer melhora concedida aos que estão em situação melhor”.

entanto, as conexões entre a liberdade econômica, e a esfera de liberdade necessária para a consecução de uma concepção de bem pessoal, desautorizariam esse *liberalismo socialista* (a expressão em itálico, mas não a conclusão, é de Parijs, op.cit.)<sup>245</sup>. O lugar do princípio da diferença estaria nas decisões do 3º tipo: mecanismos de taxação/transferência, limites à acumulação de propriedade, índice de poupança entre gerações, etc.

Em mais de uma oportunidade, Rawls esclareceu que o princípio da diferença trataria apenas da conformação das instituições básicas da sociedade, não sendo aplicável nas relações entre indivíduos. O princípio da diferença exprimiria uma espécie de divisão de trabalho, deslocando para o plano público ou institucional a responsabilidade pela divisão do produto da cooperação social, sem interferir nas relações individuais – em linhas muito gerais, os negócios celebrados entre as partes, e que expressam suas ações no sentido da conformação do seu bem individual. Nas suas palavras,

Na verdade, o que procuramos é uma divisão de trabalho institucional entre a estrutura básica e as normas que se aplicam diretamente aos indivíduos e às associações, e que sejam obedecidas por eles nas transações particulares. Se essa divisão de trabalho puder ser estabelecida, os indivíduos e associações ficam livres para realizar mais efetivamente os seus fins no interior da estrutura básica, com a segurança de saber que, em uma outra parte do sistema social, estão sendo feitas as correções necessárias para preservar a justiça básica.<sup>246</sup>

A separação entre os princípios relativos à configuração da estrutura básica e o quadro em que se desenvolveriam as relações privadas, num formato de divisão de trabalho, *não é clara*. Para Rawls, partindo deste pressuposto inicial, as instituições destinadas a implementar o princípio deveriam ser de quatro espécies ou ramos<sup>247</sup>, quais sejam, os ramos da alocação e da estabilização, e os das transferências e distribuição. Os dois primeiros ramos – alocação e estabilização – estariam destinados a manter a *eficiência da economia de mercado* em termos gerais<sup>248</sup>. O ramo da alocação teria a função de manter o sistema de mercado competitivo e de impedir a concentração nociva do poder econômico. Nesta tarefa, o ramo da alocação poderia se servir dos instrumentos da taxação/subsídios, ou da redefinição dos contornos do direito de

<sup>245</sup> RAWLS, *Justice...*, p. 114: ““como uma concepção política pública, justiça como equidade provê uma base compartilhada para sopesar o caso em favor ou contra várias formas de propriedade, incluindo o socialismo. Para fazer isso, tenta evitar preconceitos, no nível fundamental dos direitos básicos, a questão da propriedade privada dos meios de produção”.

<sup>246</sup> RAWLS, John. The basic structure as subject. In: POLITICAL liberalism. New York: Columbia University, 1996, p. 268-269. RAWLS, *Liberalismo...*, p. 321-322.

<sup>247</sup> A primeira descrição destas quatro instituições foi delineada em *Distributive Justice* (1969), e posteriormente retomada em RAWLS, *A theory...*, na segunda parte, seção 23, “Background Institutions for Distributive Justice”.

<sup>248</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 275 et seq. RAWLS, *Uma teoria...*, p. 303.

propriedade. O ramo da estabilização, por seu turno, teria o objetivo de propiciar o pleno emprego, no sentido de que aqueles que desejassem trabalhar poderiam encontrar ocupação, e que a escolha livre de ocupação seja suportada por uma respectiva demanda por trabalho.

Em contrapartida, a par da garantia da normalidade do mercado, os outros dois ramos do governo baseados no princípio da diferença seriam o das transferências e da distribuição. O primeiro se ocuparia de manter um mínimo de renda social (*social minimum*). O mercado, em si, considerado como um sistema de preços competitivo, não daria a devida consideração às necessidades individuais, e este ramo – o das transferências – teria o objetivo de conformar a divisão de trabalho entre o mercado e o “senso comum de justiça” na distribuição dos bens. A existência deste ramo *desobrigaria* o mercado de se ocupar com a garantia de um mínimo para a sobrevivência dos estratos menos privilegiados. Alcançado este mínimo, Rawls consideraria razoável que o restante do produto da cooperação social fosse distribuído através do próprio mercado, pressupondo que seja moderadamente eficiente e livre de concentrações monopolísticas (essas suas últimas condições são garantidas pelos dois primeiros ramos, o da alocação e da estabilização).

Por fim, o quarto ramo do governo seria o da distribuição *stricto sensu*, que se ocuparia de preservar uma justiça aproximada na distribuição dos bens através da taxaço e de ajustes no direito de propriedade (aqui entendido num sentido mais amplo, de conformação jurídica da relação das pessoas com os bens, com a exclusão dos demais). Os limites entre o que caberia ao ramo da alocação e da distribuição não estão exatamente claros, uma vez que ambos aludem à definição do direito de propriedade. Aqui, os instrumentos seriam de duas ordens (pelo menos): em primeiro lugar, restrição da liberdade na sucessão patrimonial pela morte (heranças), e taxaço das doações, sem o propósito específico de auferir renda para o governo, mas para impedir concentrações de poder econômico em detrimento da liberdade política e da igualdade de oportunidade<sup>249</sup>. Em segundo lugar, atuaria a taxaço das riquezas para auferir renda para consecução de objetivos de justiça social. Nas palavras de Rawls, “o governo deve receber uma parte dos recursos da sociedade, para que este possa fornecer os

---

<sup>249</sup> A idéia é análoga à de parafiscalidade no direito tributário, pela qual os tributos são instituídos com o propósito de interferir/condicionar resultados econômicos gerais, e não com o objetivo direto de auferir renda para o poder público. A mesma idéia está desenvolvida em *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 160 e seguintes, em que Rawls trata do princípio da justa acumulação (*just savings*).

bens públicos e fazer os pagamentos de transferências necessários para que o princípio da diferença seja satisfeito”.<sup>250</sup>

Em breves linhas, com este desenho institucional, Rawls procura atender às exigências do princípio da diferença. Todos agindo de modo convergente operarão o objetivo final de garantir que as desigualdades existentes (e permitidas) resultem em benefício para os estratos menos favorecidos.

Duas objeções são evidentes à primeira vista. *Inicialmente*, para um princípio da justiça concebido através de um “procedimento puro de justiça”, supostamente produto de uma escolha racional entre as partes, e aproximado de um imperativo categórico kantiano (seção 40 de “A Theory of Justice”), Rawls ultrapassa os limites de uma concepção teórica. Primeiro, como destacado no resgate da evolução de sua teoria, ele supõe que este princípio seria justo em si mesmo, em razão do processo de sua escolha; depois, deduz todo um sistema de seguridade social, prescrevendo praticamente toda a sua conformação. Aqui, Rawls expõe-se como alvo das críticas no sentido de que sua concepção de justiça fora concebida para sociedades liberais democráticas, ocidentais e contemporâneas, perdendo o caráter de universalidade que reclamava teoricamente em “A Theory of Justice”. Com efeito, nos momentos tardios de sua doutrina, marcados pela noção de liberalismo político, Rawls reconheceu que, dentre os elementos de sua doutrina originária, o menos suscetível de ser avalizado pelo consenso sobreposto seria o princípio da diferença.

A par desta objeção relativa à conformação das instituições executoras do princípio da diferença, está a de que a divisão de trabalho sugerida entre mercado e Estado não é clara. Ao sugerir a idéia de divisão de trabalho, Rawls parte do pressuposto de que as relações individuais não teriam responsabilidade na distribuição dos bens primários, em sentido amplo. Nos primeiros parágrafos de “The Basic Structure as Subject”, Rawls inclui na estrutura básica “a constituição política, as formas legalmente reconhecidas de propriedade, a organização da economia, e a natureza da família”. No entanto, outras ações entre particulares, chanceladas pela ordem jurídica positiva, embora tenham o escopo de buscar bens individuais, não podem ser ignoradas como instrumento de transferência de recursos, ou de justiça distributiva, ainda que praticadas no âmbito privado, e não institucionalmente. Rawls reconhece no âmbito da

---

<sup>250</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 278. RAWLS, *Uma teoria...*, p. 307.

estrutura básica as regras de reconhecimento da propriedade privada (a serem definidas pelos ramos da alocação e da distribuição); tendo esse reconhecimento como ponto de partida, é inegável que eventuais restrições ao exercício da propriedade privada, por razões que podem estar contidas no princípio da diferença, determinarão a permeabilidade deste princípio pelas relações entre os privados, ainda que indiretamente. O mesmo pode ser dito de eventuais restrições ao conteúdo dos contratos; embora tais restrições não estejam contidas no conteúdo da estrutura básica rawlsiana, o quadro determinado pelas regras jurídicas poderá determinar, com ainda mais intensidade que propriamente as ações públicas, a busca de um fim social e econômico polarizado pelo princípio da diferença.

Ao expressamente renunciar que o princípio da diferença possa ser aplicado a todas as relações<sup>251</sup>, inclusive aquelas não diretamente vinculadas ao binômio indivíduo-sociedade, Rawls procura contrastar a noção de justiça como equidade (justice as fairness), com outras concepções de justiça, polarizadas por princípios que se apresentam como includentes de todos os aspectos da vida relacional – pública ou privada (doutrinas compreensivas razoáveis, como dirá em “Political Liberalism”). Aqui, o alvo de Rawls é novamente o utilitarismo, em sentido amplo:

O princípio da utilidade aplica-se igualmente a todas as formas sociais e às ações dos indivíduos; além disso, a avaliação do caráter e de traços de temperamento, bem como a prática social de elogiar e censurar, devem ser guiadas por ele.

[...]

Decerto, a teoria utilitarista reconhece as peculiaridades dos diferentes tipos de casos, mas essas peculiaridades são tratadas como se resultassem dos vários tipos de efeitos e relações causais que é preciso admitir.

[...]

No entanto, em nenhum desses casos há uma alteração do princípio primeiro, embora, evidentemente, uma grande variedade de normas e preceitos secundários, derivados da utilidade, possam justificar-se em vista dos traços característicos dos diferentes problemas<sup>252</sup>.

O libertarianismo, na sua matriz nozickiana, também é interpretado por Rawls como um caso extremo de unidade na aplicação de princípios às relações privadas e à conformação das instituições básicas. Após descrever o argumento de Nozick, Rawls aponta que a característica mais evidente deste construto é o fato de que o Estado é apenas mais uma associação dentre outras:

---

<sup>251</sup> RAWLS, *The basic....*, p. 261.

<sup>252</sup> RAWLS, *Political...*, p. 260, RAWLS, *Liberalismo...*, p. 311.

[...] a relação dos indivíduos com o Estado (o Estado mínimo legítimo) é exatamente como a relação deles com qualquer corporação privada com a qual tenham feito um acordo. Desse modo, a adesão política é interpretada como uma obrigação contratual privada com, por assim dizer, uma grande companhia monopolista bem-sucedida, isto é, o órgão de proteção localmente dominante.<sup>253</sup>

Neste ponto, pode-se afirmar que a separação proposta entre os princípios pertinentes à estrutura básica e os relativos às relações entre indivíduos é menos evidente do que Rawls supunha. Se Nozick pecou (segundo Rawls) por unir essas noções, outro equívoco pode ser apontado nesta separação artificial entre os princípios que se destinam à consecução do princípio da diferença, e os que dizem respeito às relações entre os indivíduos. O binômio “normas relativas à ordem social e econômica” *versus* “normas que regem as relações privadas” pode ter seus limites determinados pela interpretação que se confere à determinada regra, por exemplo, determinando restrições à aquisição ou exercício do direito de propriedade, ou à liberdade de contratar. Por isso, a distinção proposta por Rawls pode ser reconhecida como *arbitrária*, no sentido de determinada por contingências históricas. Embora ainda se possa reconhecer que os princípios da justiça limitam-se às estruturas básicas, como regra geral, não havendo uma teoria ética em “Uma Teoria da Justiça”, o certo é que a divisão de trabalho sugerida por Rawls não tem a rigidez sugerida originalmente. Com essa ressalva, propõe-se a análise de como Rawls formulou o princípio da diferença.

### 3 Formulações do princípio da diferença

Neste item, o foco é a evolução da fórmula do princípio da diferença. O mecanismo da escolha na posição original será tratado quando forem analisadas as objeções que se insurgem contra a escolha deste princípio, e não de outro, como por exemplo, do mínimo social. As objeções ao *princípio da diferença* serão classificadas e abordadas após o exame da sua formulação.

A primeira (e provisória) formulação do princípio da diferença é a seguinte (§11 da “A Theory of Justice”): “As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal

---

<sup>253</sup> KANT, *Liberalismo*, p. 316.

modo que sejam (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.”<sup>254</sup>

Essa redação é a primeira fórmula, presente no artigo “Justice as Fairness”, publicado em 1957/1958. Como visto na evolução da teoria da Justiça de Rawls, quatro anos antes da publicação de “Uma Teoria da Justiça”, em “Distributive Justice”, Rawls já acrescentava a este princípio a expressão “*para a vantagem do grupo menos favorecido na sociedade*” (como critério determinante da alocação das desigualdades). Na primeira versão, Rawls acentua um ideal de ótimo-paretiano (“para a vantagem de todos”); na segunda, enfatiza o ponto de vista daqueles que supostamente sentem com mais intensidade os fracassos ou sucessos de uma concepção de justiça – o estrato menos afortunado de uma sociedade. Retornando à formulação primitiva, Rawls reconhece a ambigüidade de duas expressões: em primeiro lugar, “*vantagem de todos*”, na primeira parte (essa expressão constava da formulação de 1957); e na segunda parte, “*abertas a todos*” (destacadas em negrito na versão original transcrita). Como cada uma dessas expressões possui (segundo Rawls) dois sentidos diferentes, são possíveis quatro interpretações diferentes do princípio da diferença.

A primeira expressão – “*vantagens de todos*” – comportaria dois sentidos. O primeiro, a vantagem de todos segundo o *princípio da eficiência*; o segundo, a vantagem de todos segundo um *princípio da diferença*, em que as desigualdades são distribuídas de modo a favorecer a classe menos favorecida (pressupõe e reconhece a desigualdade na distribuição dos bens, mas estabelece um limite qualitativo a essa diferença). O princípio da diferença marcaria o limite da desigualdade aceitável, ou o princípio mais próximo da igualdade que seria racional adotar na posição original<sup>255</sup>.

A segunda expressão - *equally open to all* - por seu turno, poderia ser interpretada como igualdade da forma como as carreiras estão disponíveis aos talentos, ou como igualdade no sentido de oportunidade razoável de alcançar as posições. O contraste se estabelece entre as noções de igual *acesso* (meramente formal) ou *oportunidade* (reais condições de disputar as posições privilegiadas).

---

<sup>254</sup> RAWLS, Uma certa...

<sup>255</sup> SCANLON, Rawls’... Nozick critica esta avaliação de Scanlon do princípio da diferença, sob o argumento de que nenhum outro princípio reconhece expressamente a inevitabilidade da diferença senão este mesmo. E nenhum estaria tão sujeito a aceitar a desigualdade.

A combinação destas quatro interpretações resulta, então, em quatro sentidos para a formulação originária do princípio da diferença.

Combinando a igualdade como “carreiras disponíveis aos talentos”, e o princípio da eficiência, obtém-se um “**sistema de liberdade natural**”. Com relação ao acesso às posições, esta interpretação tem um viés meramente formal. Não há exatamente uma preocupação em garantir condições básicas para que todos – no sentido mais amplo – alcancem as posições e cargos resultantes da estrutura básica. Nesta formulação, o importante é que as posições estejam formalmente abertas. Esta estrutura básica, por seu turno, tem como critério polarizador a eficiência. O princípio da diferença, nesta primeira interpretação, deveria ser lido como “as desigualdades sociais e econômicas deverão ser distribuídas de modo que ambas sejam razoavelmente satisfatórias das vantagens de todos, segundo um certo padrão de eficiência, e estejam vinculadas a posições e cargos formalmente abertos a todos”.

A eficiência é o princípio que determinará o formato da estrutura básica. O princípio da eficiência tem um perfil paretiano - no sentido de que “uma configuração é eficiente sempre que é impossível mudá-la de modo que algumas pessoas (pelo menos uma) obtenham uma posição melhor, sem que a posição de outras pessoas seja alterada para pior”<sup>256</sup>. Ou ainda, um esquema de produção é ineficiente quando há modos de melhorá-lo para algumas pessoas, sem degradar a posição de outras<sup>257</sup>. Rawls reconhece que há várias configurações diferentes que atenderiam satisfatoriamente o princípio da eficiência, neste sentido paretiano, sem que o princípio da diferença determine a escolha por uma configuração em especial.

Essa interpretação do princípio da diferença resultaria que a justa distribuição dos resultados da cooperação social estaria amparada numa estrutura básica polarizada pelo princípio da eficiência, e cujas posições estão abertas aos que são hábeis e que estão dispostos a disputar estas posições.

Rawls rejeita esta interpretação, aduzindo que o princípio da eficiência não pode, isoladamente, servir como concepção de justiça. Nessa estrutura, na medida em que o sistema é eficiente, não há razões para distribuição. Qualquer sistema eficiente poderia ser considerado justo, até mesmo um sistema (eficiente) que reconheceria a uns poucos a

---

<sup>256</sup> RAWLS, *A theory...*

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 67.

totalidade dos bens sociais primários, e nada aos demais. Segundo Rawls, um sistema de liberdade natural, orientado pela eficiência, reputaria como “justo” o produto de um arranjo social que seja meramente eficiente, independentemente das condições de distribuição de dons naturais (“natural assets”) e contingências sociais (“social contingences”) existentes na posição inicial (da comparação). Assim, segundo Rawls, a maior “injustiça” de um sistema de liberdade natural é que permitiria “as fatias distributivas serem indevidamente influenciadas por fatores tão arbitrários do ponto de vista moral” (dons naturais ou contingências sociais)<sup>258</sup>.

A segunda interpretação possível da primeira formulação do princípio da diferença resultaria num **esquema de igualdade liberal**. Este sistema corrigiria o da liberdade natural, acrescentando a idéia da igualdade de oportunidade de acesso. Há, neste esquema, uma tentativa de mitigar a influência das contingências sociais e naturais na distribuição dos bens. Aqui, seria necessária uma rede de instituições políticas e jurídicas que regularia os eventos econômicos e preservaria as condições sociais para uma igualdade justa de oportunidades. Segundo Rawls, esse sistema é preferível ao da mera liberdade natural. No entanto, ainda permitiria a determinação da distribuição a partir das habilidades e talentos naturais. O produto deste sistema ainda equivaleria ao de uma loteria natural, e o resultado seria arbitrário sob o ponto de vista moral.

A terceira interpretação do princípio da diferença é a que conduziria a um “sistema natural aristocrático”. Aqui, não está mais em tela a eficiência, mas se reconhece a desigualdade na distribuição dos bens; as posições estão acessíveis a todos, mas apenas no plano formal, mas as vantagens das pessoas com maior dotação natural devem ser limitadas àqueles que buscam o bem dos setores mais pobres da sociedade. Nas palavras de Rawls, “o ideal aristocrático é aplicado ao sistema que é aberto, ao menos do ponto de vista jurídico, e a melhor situação daqueles favorecidos por este sistema é vista como justa apenas quando os pior afortunados teriam menos, se menos fosse dado aos que estão acima”<sup>259</sup>.

---

<sup>258</sup> Essa é o tema central da crítica de Nozick à teoria da justiça de Rawls. A teoria da justiça de Nozick endossaria este sistema de liberdade natural decorrente da interpretação do princípio da diferença. (NOZICK, **Anarchy...**, p. 213 et seq.)

<sup>259</sup> RAWLS, **A theory...**

Por fim, a interpretação que mais favorece a teoria da justiça de Rawls, é a que resulta da combinação do princípio da diferença com o da igualdade de oportunidades concretas, que ele designa de sistema de igualdade democrática. Essa concepção democrática, segundo Rawls, remove a indeterminação do princípio da diferença, prescrevendo que “as pretensões maiores dos que estão melhor situados são justas apenas e somente se trabalham como parte de um esquema que melhora as condições dos membros da sociedade pior aquinhoados”. A eficiência e as múltiplas alternativas que prescreveria deixam de ser o padrão das estruturas básicas, que passam a ser orientadas pelo critério da alocação das diferenças na medida em que decisivas para a melhora das condições dos pior aquinhoados. Em contraste com o utilitarismo clássico<sup>260</sup>, o modo da distribuição da soma dos benefícios da cooperação social não é indiferente ao princípio da diferença.

**Procedimento Puro de Justiça.** Na formulação de “justice as fairness”, Rawls supõe que as condições presentes na posição original configurariam um procedimento puro de justiça, pelo qual o resultado seria sempre justo se respeitadas as condições iniciais. A justiça é intrínseca ao resultado, independentemente de qualquer critério externo para avaliá-lo.

Como já destacado na evolução do pensamento de Rawls, este pressuposto sofre uma inflexão determinante em *Liberalismo Político*, quando Rawls passa a supor que a posição original sugere apenas uma conjectura, que deverá ser concretamente avaliada. Nessa fase, Rawls sugere que a posição original é um instrumento analítico usado para formular apenas uma conjectura. A razoabilidade dos princípios escolhidos na posição original é uma conjectura, que poderá ser superada se estes princípios não se conformarem aos nossos juízos ponderados, em diferentes níveis de generalidade<sup>261</sup>.

O resultado do instrumento analítico concebido por Rawls – a posição original – não é mais intrinsecamente justo. Em TJ, a situação da posição original, com as partes tendo pleno conhecimento dos fatos gerais da sociedade humana, mas alheias às suas próprias características, determinaria um resultado intrinsecamente justo, independentemente de seu conteúdo. Os dois princípios da justiça – o da liberdade e o da diferença (em termos gerais) – seriam expressões finais da justiça.

---

<sup>260</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 77.

<sup>261</sup> RAWLS, *Replay...*, p. 381.

Essa modificação na teoria da Justiça de Rawls não pode ser analisada isoladamente, mas tendo em conta que, nas fases subseqüentes à publicação de TJ, Rawls abdicou do projeto inicial (certamente mais ambicioso), de formular “os” princípios da justiça válidos universalmente, para a tarefa de indicar os princípios que satisfazem as concepções de justiça de uma sociedade determinada. Os princípios, agora, deverão ser submetidos a uma reflexão cujos pontos de partida são intuídos. Nas “Lectures...”, Rawls antecipa que a existência destes conceitos intuídos poderia ser contrária ao construtivismo (no caso, à interpretação de Rawls sobre o construtivismo kantiano):

A objeção ao construtivismo é a seguinte: o que nós pensamos em devida reflexão é em si mesmo anterior e independente da razão prática e das concepções de pessoa e sociedade. Depois de tudo, nós revisamos nossa formulação do procedimento construtivista de modo a avaliar se as idéias, procedimentos e princípios levam a juízos que combinam com nossas convicções depois de uma ponderação ampla. Mas certamente, a objeção continua, estas convicções, gerais ou mais particulares, são intuições! Então, por que o construtivismo não é senão uma forma de intuícionismo?<sup>262</sup>

A resposta de Rawls a esta objeção é a seguinte:

[...] ambos, construtivismo e intuícionismo, devem se apoiar em devida reflexão. De modo diferente do intuícionismo, o construtivismo não pode examinar sua formulação do procedimento correto. O contraste com o intuícionismo reside na ordem de explicação: se nós dizemos que o julgamento é correto porque o procedimento seguido usualmente dá resultados corretos, determinados independentemente, ou se dizemos, como no construtivismo, que o julgamento é correto porque ele é originário daquilo que nós, refletindo, pensamos ser o procedimento correto de razão prática, seguido corretamente, e usando apenas premissas verdadeiras.<sup>263</sup>

O primeiro procedimento - o intuícionista - o julgamento é correto porque o procedimento seguido usualmente dá resultados corretos, determinados independentemente - tem o mesmo sentido do procedimento de justiça imperfeito. Em contraposição, o segundo procedimento - o construtivista - tem o formato do procedimento puro de justiça - o julgamento é correto porque ele é originário daquilo que nós, refletindo, pensamos ser o procedimento correto de razão prática, seguido corretamente, e usando apenas premissas verdadeiras. Quando Rawls afirma que a posição original gera uma conjectura, aproxima-se de uma noção de intuícionismo - por suas próprias palavras - e afasta-se do construtivismo - ou ao menos de um construtivismo que dispense radicalmente qualquer intuição.

---

<sup>262</sup> RAWLS, *Lectures...*, p. 242.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 242-243.

No item seguinte, serão classificadas as objeções ao princípio da diferença, com especial atenção à terceira categoria, que sugere a sua incompatibilidade original com a inflexão kantiana.

#### 4 Objeções ao princípio da diferença

Dentre os aspectos da teoria da justiça de Rawls, o princípio da diferença foi o que suscitou maiores controvérsias na filosofia, economia e direito. Apesar do risco de não ser uma classificação exaustiva, as objeções contra o princípio da diferença podem elencadas em três categorias: a) objeções relativas às condições da escolha; b) objeções a respeito de suas inconsistências internas; c) objeções quanto à sua coerência com o restante da obra de Rawls, especialmente no que diz com a inflexão kantiana.

##### 4.1 Objeções relativas ao processo de escolha

A primeira categoria de objeções dirigidas contra o princípio da diferença focaliza as razões de sua escolha pelas partes na posição original. A argumentação de Rawls em favor da escolha dos princípios dá-se em duas vertentes: na primeira, que se chamaria **positiva** (seção 26 e 29), esclarece porque os princípios da justiça (dentre os quais, o da diferença), seriam escolhidos na posição original; a outra, **negativa** (seções 27, 28 e 30), aponta para as razões pelas quais as partes *não escolheriam a alternativa utilitarista*, em qualquer das versões sugeridas (clássica ou média).

**Vertente positiva.** Rawls sustenta que o critério escolhido pelas partes para a definição dos princípios da justiça numa situação de incerteza (posição original) seria o do *maximin* (*maximum minimorum*). Por este critério, as partes identificam qual o pior quadro possível diante das alternativas disponíveis, e escolhem aquele cujo pior cenário seria tolerável. Segundo Rawls, o critério do *maximin* não seria o mais adequado para escolha em cenários de incerteza, mas é bastante atrativo em situações com as características especiais da posição original. As características que atrairiam o *maximin* para o processo de escolha das

partes na posição original seriam a) a ausência de elementos para um cálculo de probabilidades; b) o “*chooser*” que opta pelo *maximin* valoriza muito pouco os prováveis ganhos que teria acima da média da mera igualdade na distribuição dos bens<sup>264</sup>; c) e por fim, como reflexo inverso da característica anterior, o mesmo agente rejeita categoricamente alternativas cujos resultados o colocariam numa situação inferior à da igualdade aritmética. Rawls sugere, portanto, que a posição original é um caso adequado para a aplicação do critério do *maximin* para a decisão.

Concretamente, o critério *maximin* seria decisivo para a escolha dos princípios da justiça – o da maior liberdade e da diferença. No seguinte diagrama, Rawls esclarece o padrão de decisão segundo o critério:

Decisões	C1	C2	C3
D1	-7	8	12
D2	-8	7	14
D3	5	6	8

C1, C2 e C3 representam três diferentes cenários; D1, D2 e D3 representam alternativas de decisões. Rawls supõe que, sem a possibilidade de identificar os cenários futuros (e esta é a situação das partes na posição original), os “*choosers*” tomariam a decisão D3 na posição original, uma vez que o seu pior resultado (na circunstância C1), é melhor que o pior resultado possível caso adote as decisões 1 ou 2. Note-se, no entanto, que a opção pelo critério *maximin* implica, ao mesmo tempo, abdicar dos possíveis ganhos superiores nas circunstâncias C2 ou C3, caso tomadas as decisões D1 ou D2. Para Rawls, “parece” (*seems*) “que as partes prefeririam assegurar suas liberdades a colocá-las sob a dependência de incertezas ou cálculos atuariais”<sup>265</sup>.

Rawls antecipa-se às prováveis críticas ao conteúdo do princípio da diferença, sugerindo uma hipótese em que uma extrema disparidade de renda é admitida, desde que resulte numa pequena vantagem para os menos afortunados. Para Rawls, “pareceria extraordinário” que, sob o ponto de vista da justiça do princípio da diferença, o aumento extraordinário das expectativas dos melhor situados deva estar condicionado a um ganho (ou

<sup>264</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 156.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 160-161.

perda) de alguns centavos pelos menos afortunados. A resposta de Rawls à esta auto-objeção é curiosa. Primeiro, acentua que o princípio da diferença não é aplicável a estas “hipóteses abstratas”. Em segundo lugar, o princípio da diferença não apenas pressupõe a operação de outros princípios, mas também certa teoria das instituições sociais. A atuação do primeiro princípio da justiça e do princípio da igual oportunidade criaria uma situação justa de fundo (background justice) que impediria situações extremas; o princípio da diferença, então, atuaria apenas após o estabelecimento deste *plateau*. Prossegue Rawls, “numa economia competitiva (com ou sem propriedade privada), com um sistema de classes aberto, as *desigualdades excessivas* não serão a regra”<sup>266</sup> (por isso, a situação hipotética não ocorreria). Em outras palavras, a avaliação da adequação do princípio da diferença não tem lugar quando seus resultados são contra-intuitivos. Mais diretamente, *Rawls escolhe os momentos hipotéticos em que seu princípio da diferença seria adequado*. Não se trata, aqui, de traçar uma linha demarcatória entre as situações prováveis e as improváveis de ocorrer a respeito das desigualdades; mas para uma teoria que se supõe geral, parece cômodo protegê-la das situações-limite.

Na seção 29, Rawls apresenta outros argumentos autônomos para sustentar os dois princípios da justiça. O primeiro, é a capacidade de comprometimento das partes com a observância aos princípios. Para Rawls, na medida em que a escolha dos princípios é “final e perpétua”, a questão do ônus do comprometimento é particularmente delicada. Os dois princípios da justiça dariam a melhor resposta para este ônus, na medida em que as partes têm seus direitos preservados e estão protegidas dos piores cenários.

O segundo argumento adicional aponta para a maior estabilidade em condições de publicidade. Uma concepção de justiça é estável quando o reconhecimento público de sua realização pelo sistema social tem como conseqüência a generalização do senso de justiça<sup>267</sup>. Para Rawls, quando os dois princípios da justiça estão satisfeitos, as liberdades de cada pessoa estão asseguradas, há um sentimento de que o princípio da diferença distribui de modo justo os benefícios da cooperação social e todos se beneficiam de sua aplicação. Essa condição de publicidade, no entanto, não seria satisfeita da mesma forma com o *princípio da utilidade*. Com a divisão dos benefícios da cooperação social sendo determinadas pelo critério da utilidade, alguns – senão muitos – teriam que suportar ônus desiguais, com o objetivo de

---

<sup>266</sup> RAWLS, A theory...

<sup>267</sup> Ibidem, p. 177.

satisfazer a utilidade que polariza as estruturas básicas. Este sistema não se estabilizaria a menos que os sacrificados se identificassem com interesses mais amplos que os seus próprios – em resumo, o interesse da “utilidade geral”. A estabilidade do princípio da utilidade exigiria dos destinatários uma abnegação ou superogação incomuns. Nas palavras de Rawls,

De fato, quando a sociedade é concebida como um sistema de cooperação destinado a promover o bem de seus membros, parece inviável esperar que alguns cidadãos aceitem, com base em princípios políticos, perspectivas de vida ainda menores para que os outros se beneficiem. Fica evidente, então, o motivo que leva os utilitaristas a enfatizarem o papel da compreensão no aperfeiçoamento moral e o lugar central da benevolência entre as virtudes morais. A sua concepção da justiça é ameaçada pela instabilidade, a não ser que a compreensão e a benevolência sejam ampla e intensamente cultivadas [...] Sem dúvida, não precisamos supor que, na vida cotidiana, as pessoas nunca façam sacrifícios substanciais umas pelas outras, já que muitas vezes o fazem, quando são movidas pela afeição e por laços sentimentais. Mas essas ações não são exigidas, em nome da justiça, pela estrutura básica da sociedade.<sup>268</sup>

Essa condição de estabilidade e comprometimento reflete, ao final, que os princípios da justiça manifestam na estrutura básica da sociedade o desejo dos homens de tratar uns aos outros não apenas como meios, mas como fins em si mesmos. Rawls alude à segunda formulação do imperativo categórico, tal como exposta na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”<sup>269</sup>. Para Rawls, tratar os homens como fins em si próprios significa tratá-los de acordo com os princípios que consentiriam na posição original de igualdade.

Finalmente, ao contrastar os princípios da utilidade e “justice as fairness”, sob o ponto de vista kantiano, sustenta Rawls que o princípio da utilidade, ao contrário da justiça como equidade, trata as pessoas simultaneamente como fins e meios. Trata-as como fins ao atribuir o mesmo peso bem-estar de cada um; e como meios, ao permitir perspectivas de vida melhores para alguns para contrabalançar as perspectivas piores de outros. Para Rawls, os dois princípios da justiça representam uma leitura mais forte e característica de Kant e, no desenho de um sistema social, deveríamos tratar as pessoas como e não como meios<sup>270</sup>.

<sup>268</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 178. RAWLS, *Uma teoria...*, p. 193-194 Não apenas os utilitaristas, como salienta Rawls, mas também os consequencialismos em geral, e mesmo concepções de justiça clássico-nomotéticas, que demandam sacrifícios em favor dos demais, apelam a tais noções de “simpaty” e “benevolence”, como condição de sua estabilidade. Esse “subproduto” do consequencialismo na teoria da justiça é particularmente claro na interpretação que Rosen faz da teoria da justiça kantiana, interpretando-a no limite para justificar ações do *welfare state*, com base nos “deveres de benevolência” imputados ao Estado.

<sup>269</sup> KANT, *Fundamentação...*

<sup>270</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 182-183.

Rawls compartilha da interpretação que foi sugerida no capítulo primeiro da tese, no sentido da inviabilidade de se extrair do kantismo uma teoria da justiça consequencialista. Lá, foi acentuado que as versões que sustentam uma leitura welfarista da teoria da justiça kantiana enfatizam apenas partes de sua obra, sem levar em consideração o seu conjunto. No entanto, embora se concorde com Rawls a este respeito, o certo é que o seu **princípio da diferença** gera conseqüências que dificilmente poderiam encontrar espaço numa teoria da justiça deontológica, kantiana e não-consequencialista. Esse argumento será desenvolvido no item ‘c’ (objeções quanto à coerência com a interpretação kantiana).

**Vertente negativa.** Rawls não se satisfaz em apenas sustentar a escolha de seus princípios, mas se concentra na rejeição do princípio da utilidade, nas suas versões clássica e das médias (*principle of average utility*). Na sua versão clássica, o princípio da utilidade demandaria que as instituições estejam arranjadas de modo a propiciar a maximização da soma total dos ganhos de cada indivíduo, resultando que o crescimento do produto total é diretamente proporcional à população considerada. Na vertente das médias (*principle of average utility*), o princípio não focaliza a soma total das vantagens, mas a média das utilidades *per capita*.

Na posição original, ambos os princípios utilitaristas chegariam a resultados semelhantes se mantida constante a variável populacional. Os resultados para a sociedade e para cada parte individualmente não divergiriam. Entretanto, quando há um aumento da população, o equilíbrio entre as opções tende a favorecer o princípio das médias de utilidade. Isso porque, sob o ponto de vista clássico, um aumento da população, independentemente da diminuição da renda per capita, sempre acarretará um resultado positivo na soma total das rendas. Não há, no entanto, nenhuma segurança quanto ao padrão mínimo que a média poderá alcançar com o aumento da população. Daí porque as partes na posição original rejeitariam este princípio, na sua formulação clássica. Segundo Rawls, “na medida em que as partes objetivam satisfazer os seus próprios interesses, não teriam a intenção de maximizar a soma total de satisfação”<sup>271</sup>, razão pela qual “a alternativa utilitária mais plausível aos dois princípios da justiça é o princípio da utilidade média, e não o princípio clássico”<sup>272</sup>. Então, a seqüência de escolhas plausíveis iniciaria com “justice as fairness” e seus dois princípios,

---

<sup>271</sup> RAWLS, A theory..., p. 163.

<sup>272</sup> Ibidem, p. 163-164.

seguida do princípio da utilidade média, e por fim, o princípio da utilidade em termos absolutos.

No entanto, ainda que o princípio da utilidade média seja mais plausível que o princípio utilitário clássico, segundo Rawls, pesam contra ele outras dificuldades, além das já indicadas anteriormente (tendência à instabilidade decorrente da implausibilidade de uma acomodação/aceitação do resultado da aplicação dos princípios). Dentre outros obstáculos, está a ausência de informação para estimar probabilidades na posição original. Esta situação de ignorância, em que as partes não têm como estimar qualquer probabilidade sobre qual posição ocupariam num arranjo utilitarista, pesa em favor da escolha dos dois princípios da justiça. Não se trata de pressupor que as partes teriam uma especial aversão ao risco. Essa característica pessoal – aversão ao risco - está obstaculizada pelo véu da ignorância (segundo Rawls). Ao mesmo tempo, também em razão do véu da ignorância, “não é um argumento em favor dos dois princípios da justiça o fato que eles expressariam um peculiar ponto de vista conservador a respeito de assumir riscos na posição original”<sup>273</sup>. Rawls supõe que “escolher *como se* houvesse essa aversão (ao risco) é racional, dadas as especiais características da situação, independentemente de qualquer comportamento que as partes possam ter com relação ao risco” (grifei)<sup>274</sup>.

Por fim, Rawls acredita que o pressuposto de motivação das partes que escolheriam o princípio utilitário clássico é irreal. Rawls sustenta que a avaliação utilitária clássica parte do ponto de vista do espectador externo, racional e imparcial. O observador avalia o arranjo social de modo a obter o resultado desejado (aumento da felicidade/riqueza), e adesão das partes ao ponto de vista do espectador externo, que poderá implicar reduções nas suas próprias expectativas, somente ocorre por altruísmo, abnegação e desinteresse com a sua própria sorte. A conclusão de Rawls é que o princípio utilitário clássico e o princípio médio pressupõem uma motivação radicalmente diferente: no caso do primeiro, uma motivação perfeitamente altruísta e desapegada; no segundo, o ponto de vista do indivíduo racional que tenta maximizar suas expectativas. Com relação ao utilitarismo médio, as objeções de Rawls já foram demonstradas. No que toca ao utilitarismo clássico, então, Rawls acrescenta mais esta incoerência: a impossibilidade de se definir os princípios da justiça com base num altruísmo perfeito. Para ilustrar, Rawls exemplifica com o desejo do altruísta de votar “apenas

---

<sup>273</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 172.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 172.

em quem os outros também pretendem”. Obviamente, se todos têm a mesma motivação – perfeito altruísmo – não se alcança nenhum resultado. Para Rawls, “é impossível, então, supor que as partes são simplesmente altruístas perfeitos”; “eles devem ter alguns interesses fragmentários que podem conflitar”. “Justice as fairness”, sugere Rawls, pressupõe essa divergência, na forma de um mútuo desinteresse, como condição motivacional na posição original. Por isso, a sua teoria da justiça supera esta falha do utilitarismo clássico, na medida em que o julgamento imparcial é atribuído às próprias “partes litigantes”, e não a um observador externo<sup>275</sup>. Encerra Rawls esta crítica afirmando que “o defeito da doutrina utilitária é que confunde impessoalidade com imparcialidade”<sup>276</sup>.

#### 4.1.1 1ª Objeção. Waldron, mínimo social e o princípio utilitário médio<sup>277</sup>

A escolha dos princípios da justiça, em especial do princípio da diferença, em detrimento das demais alternativas, é um ponto crucial na teoria da justiça de Rawls. Por isso, uma categoria de objeções sugere que as partes, nas condições propostas por Rawls, poderiam escolher outros princípios, sem alteração das condições da escolha, com significativas alterações nas conseqüências.

Para Waldron, a teoria da justiça distributiva pode ser vista sob dois ângulos. O primeiro é baseado numa noção distributiva *stricto sensu*; os bens a serem distribuídos

---

<sup>275</sup> Will Kymlicka sustenta que a versão que Rawls apresenta do utilitarismo foi construída ad hoc, de modo a facilitar o contraste entre teorias da justiça teleológicas e deontológicas. Nas suas palavras, “...“Rawls descreve equivocadamente o utilitarismo, e assim descreve equivocadamente o debate sobre a distribuição. A forma mais natural e atrativa de utilitarismo não é teleológica, e não envolve nenhuma generalização ‘anti-individualista’ do individual para a sociedade. A caracterização de Rawls do utilitarismo representa, no máximo, apenas uma interpretação daquela doutrina, e esquece um elemento importante em muitas de suas justificações, um elemento que não é de forma alguma teleológico. De fato, Rawls funde estes diferentes elementos no utilitarismo, e dessa forma cria uma formulação artificialmente teleológica daquela doutrina. Rawls tem objeções legítimas ao utilitarismo, mesmo quando apresentado como uma doutrina não-teleológica, mas estas objeções são melhor entendidas em termos distintos da prioridade do justo sobre o bem”.” (KYMICKA, Will. Rawls on teleology and deontology. **Philosophy and Public Affairs**, v. 17, n. 3, p. 173-190, 1988). Essa passagem basta para expor o pensamento de Kymlicka a respeito da descrição que Rawls faz do utilitarismo. Não é objeto desta tese aprofundar esta questão particular, mas a esse respeito pode ser dito que o argumento de Rawls torna-se plenamente compreensível se se entende as alusões ao “utilitarismo” como ao gênero “conseqüencialismo”. Entendido o utilitarismo, nas suas variadas formas, como uma espécie deste gênero, alguma qualidade do gênero deve estar contida dentro seus postulados; e o caráter secundário das individualidades é uma característica irrefutável deste gênero.

<sup>276</sup> RAWLS, **A theory...**, p. 190.

<sup>277</sup> WALDRON, John Rawls...

igualmente podem ser entendidos como a divisão das riquezas pelo número de destinatários. As pessoas têm direito a uma porção igual dos bens e serviços disponíveis para distribuição na sociedade. Num certo sentido, segundo Waldron, nesta aproximação, o mínimo social representaria um dividendo social. Esse dividendo aumenta ou diminui na mesma proporção da riqueza social. Outra aproximação possível é baseada nas necessidades, e parte do pressuposto de que uma certa provisão mínima é necessária para que as pessoas tenham vidas decentes e toleráveis. Urge, neste caso, a fixação de um padrão objetivo necessário para a satisfação de algumas necessidades básicas. Esta última aproximação é estática, na medida em que o mínimo a ser garantido tem como norte as necessidades individuais, e não o aumento ou diminuição da riqueza social. Este padrão estático, segundo Waldron, no entanto, não é inflexível, podendo variar com a mudança das circunstâncias da sociedade avaliada. Ao avaliar a teoria da justiça de Rawls e, em especial, o princípio da diferença, Waldron identifica a opção pela primeira alternativa – a dos dividendos sociais – em detrimento da fixação de um mínimo social. Seu argumento, no entanto, é de que a segunda opção, ou a baseada na necessidade, teria mais apoio nas fundações teóricas de Rawls do que ele – Rawls – suspeitaria. Este é o foco de Waldron, que fornece argumentos para afirmar que as partes, nas condições da posição original, escolheriam uma alternativa fundamentada em necessidades – a garantia de um mínimo social conjugado com o princípio utilitário médio.

Esta alternativa está listada dentre as indicadas por Rawls na seção 21 de TJ, dentre as concepções mistas, e que seriam rejeitadas em favor do princípio da diferença:

Os dois princípios da justiça (em ordem serial)

**1. O princípio da maior liberdade igual**

2. (a) o princípio da (justa) igualdade de oportunidades

(b) o princípio da diferença.

B. Concepções mistas. Substituir A2 por uma das seguintes

1. O princípio da utilidade média; ou

**2. O princípio da utilidade média submetido a uma das seguintes restrições:**

**a) que um certo mínimo social seja mantido; ou**

b) que a distribuição total não seja muito ampla; ou

3. O princípio da utilidade média sujeito a uma das duas restrições em B2 e também à restrição da igualdade equitativa de oportunidades<sup>278</sup>.

Segundo Waldron, a alternativa do princípio do mínimo social (A1 + B2(a)), que combina o princípio utilitário médio com a preservação de um certo mínimo social que garantiria o bem-estar de cada indivíduo, implicaria, primeiramente, atender à situação dos

---

<sup>278</sup> RAWLS, A theory..., 124.

membros da sociedade em risco de descer abaixo da linha de certo mínimo, cujo nível seria determinado por contingências históricas e sociais. A idéia de mínimo social, aqui, representaria um princípio de justiça que seria plenamente aceitável pelas partes na posição original<sup>279</sup>.

O princípio da diferença, em que as desigualdades sociais e econômicas estão ajustadas de modo a gerar benefícios para os membros menos favorecidos da sociedade, requer sejam atendidas, em primeiro lugar, as necessidades deste grupo, independentemente da dimensão da *desigualdade*. Aqui, a idéia de um mínimo social não está descartada, mas sua implementação é uma política social a ser definida nos estágios subseqüentes à posição original (estágios definidos por Rawls na primeira seção da segunda parte de TJ, nº 31), e não como um “princípio da justiça” (como sugere Waldron).

A idéia de preservação de um mínimo social não está ausente na teoria da Justiça de Rawls. Ao definir as instituições governamentais a quem caberia a implementação do princípio da diferença, Rawls expressamente atribui esta tarefa ao “ramo da transferência” (*transfer branch*). Este ramo levaria as necessidades em consideração, e as atribuiria um peso apropriado em face de outras postulações. Segundo Rawls, “um sistema de preços competitivo não dá atenção às necessidades, e por isso não pode ser o único instrumento de distribuição”<sup>280</sup>; por isso, “deve existir uma divisão de trabalho entre as partes integrantes do sistema social para responder ao senso comum de justiça”. Mas esta preocupação com um mínimo social não corresponde a um princípio de justiça que seria adotado na posição original; ela seria, segundo Rawls, concebida no estágio legislativo<sup>281</sup>. Uma vez que este nível seja atendido, parece a Rawls que seria razoável que o restante da renda seja distribuído pelo sistema de preços no mercado. A par disso, “esse modo de lidar com as postulações dos necessitados pareceria mais efetivo que tentar regular a renda por padrões mínimos”. Se os princípios da justiça (no caso, da diferença), estão atendidos, as instituições podem avaliar se a renda total dos menos privilegiados (rendas mais transferências) é tal que permite maximizar suas expectativas a longo prazo (de modo consistente com as limitações da igual liberdade e da igualdade de oportunidades).

---

<sup>279</sup> Em *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 120, Rawls denomina este princípio “princípio da utilidade restrita, que pareceria o maior rival dos dois princípios da justiça”.

<sup>280</sup> RAWLS, *A theory...*, parte II, “Institutions”

<sup>281</sup> *Ibidem*, parte II, “Institutions”

A questão que Waldron se coloca é por que a concepção de mínimo social, conjugada com um princípio utilitário médio, seria rejeitada na posição original. A resposta de Rawls estaria implícita na possibilidade de grandes desigualdades; as partes estariam jogando com o seu futuro e os de seus descendentes ao aceitar o princípio do mínimo social conjugado ao utilitarismo médio; o princípio da diferença, por seu turno, é concebido justamente para evitar o pior resultado possível para os membros de qualquer grupo (mais ou menos aquinhoados). A par disso, uma aversão ao risco – que para Rawls, seria racional na posição original<sup>282</sup> – levaria as partes à rejeição do mínimo social. Waldron rejeita esta afirmação de Rawls. Isso porque, embora a posição original não forneça os elementos necessários para estimar a probabilidade de uma pessoa vir a ocupar o pior estrato social, o certo é que o risco de ocupar a pior posição é o mesmo em ambas as escolhas. No entanto, no caso do princípio da diferença, ocupar o pior o estrato pode significar ficar abaixo da média da igualdade (e certamente isso ocorrerá), ou ainda ocupar uma posição em que sequer os bens necessários para a decência são providos. Em contraposição, no esquema proposto pelo princípio do mínimo social, conjugado com o princípio da utilidade média, o risco de ocupar uma posição desfavorável é menor.

No entanto, segundo Waldron, este não é o argumento principal de Rawls contra a escolha do princípio do mínimo social. Em verdade, há um *ingrediente moral*, e não meramente racional. Rawls parte do pressuposto de que as partes poderiam escolher o princípio utilitário, mas não *deveriam* escolhê-lo. A preocupação de Rawls é com o comprometimento das partes com o princípio escolhido. Rawls acredita que as partes rejeitariam um princípio utilitário médio, não porque estariam incertas sobre se trataria de uma boa aposta, mas porque não confiam em sua própria capacidade de pagar e honrar suas perdas, se o jogo as desfavorecer. A questão não é apenas “quais princípios seriam escolhidos”, mas “quais os princípios as partes estariam preparadas para se comprometer”<sup>283</sup>.

Waldron não acredita que o comprometimento das partes com o princípio da diferença seria mais difícil do que com o princípio do mínimo social, conjugado com um utilitarismo médio. As partes, supõe Waldron, na posição original, sentiriam-se mais confiantes em honrar o princípio do mínimo social, ainda que enfrentando desigualdades extremas, se tivessem a garantia de que as suas necessidades básicas seriam atendidas. As partes escolheriam um

---

<sup>282</sup> RAWLS, *A theory...*, p.172.

<sup>283</sup> Esse argumento é reiterado por Rawls em *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 127.

princípio – o do mínimo social – que garantiria a qualquer pessoa um acesso aos bens básicos. Não se sabe, no entanto, *a priori*, qual o nível necessário, mas segundo Waldron, haveria meios indicativos para estimar este patamar. Para esta definição, Waldron lança a questão “qual o piso inferior de acesso a bens que as pessoas podem suportar antes de retirar seu apoio aos princípios utilitários com os quais se comprometeram na posição original?”.

Definitivamente, Waldron apresenta um obstáculo razoável ao resultado sugerido por Rawls na posição original, em particular, contra a escolha do segundo princípio da justiça, na parte em que determina os limites da desigualdade aceitável. O argumento parte da própria afirmação de Rawls, no sentido de que seria racional a escolha polarizada pelo risco na situação de ignorância sobre as circunstâncias subseqüentes ao erguimento do véu da ignorância. No entanto, o princípio da diferença não oferece qualquer garantia de que a posição inferior será pelo menos suportável. Na ausência de elementos para avaliar a probabilidade de qualquer uma das partes ser alocada na posição inferior, custa crer que apostariam no princípio da diferença, rejeitando o princípio do mínimo social. Os argumentos de Waldron, embora bastantes para atingir os alicerces da teoria da Justiça de Rawls, não significam que o arranjo proposto – social mínimo, combinado com o princípio utilitário médio – seja a única alternativa restante. Neste artigo, Waldron não ofereceu razões suficientes para a defesa da segunda parte de sua estrutura, a que apela ao utilitarismo médio. Waldron não enfrentou as objeções de Rawls a este princípio da justiça (ainda que mitigado pelo princípio do mínimo social). Assim, a estrutura proposta por Waldron vê-se como alvo das objeções naturais a qualquer concepção de justiça que se apresente como utilitarista. Dentre estas, como sugerido por Williams, a dificuldade na definição do bem ou utilidade a ser buscado/preservado<sup>284</sup>. A par disso, a própria definição do nível de mínimo social que estabeleceria um equilíbrio entre o princípio da justiça e a eficiência. Waldron teria que apontar, praticamente, uma espécie de equilíbrio paretiano entre a fixação deste mínimo e a preservação do sistema total (como ele mesmo destaca, o princípio do mínimo social não prescreve um sistema econômico completo, mas apenas limita as estruturas ditadas pelo princípio utilitário médio). Não é irrazoável a hipótese em que a garantia do mínimo social comprometeria a viabilidade da aplicação o princípio da utilidade média. Prejudicada a plena aplicação do princípio da utilidade média (ou mesmo anulada), pouco haveria para distribuir através das estruturas básicas da sociedade.

---

<sup>284</sup> SMART, J.C.C.; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism for and against**. Cambridge: Cambridge University, 1973, e RAWLS, **Justice...**, p. 126 et seq.

#### 4.1.2 2ª Objeção. Wolff e a arbitrariedade do véu da ignorância

Ao comentar a modificação na teoria de Rawls a partir de “Distributive Justice”, Wolff acrescentou outros argumentos à rejeição da suposta racionalidade da escolha dos princípios na posição original. Neste modelo, e na versão defendida em 1971, Rawls supõe que a posição original garantiria as condições bastantes e suficientes para representar um procedimento puro de justiça, pelo qual qualquer resultado seria justo, observadas as condicionantes iniciais (mais uma vez, a analogia com a aposta/jogo, e o contraste com os procedimentos perfeitos e imperfeitos, que supõem um critério externo para avaliar a justiça de uma solução). Dentre as condições sugeridas, estaria a presença do véu da ignorância. Wolff argumenta que nenhum princípio da justiça razoável seria extraído de uma situação em que as partes não têm clareza sobre os riscos e o que as espera nas estruturas básicas a serem concebidas.

Segundo Wolff, as partes, na posição original, apenas podem afirmar algumas postulações gerais e vazias. Um exemplo deste tipo de postulação é a seguinte: quando eles – as partes - descobrissem o que efetivamente querem, eles desejariam que a prática em que estão inseridos os concedesse recompensas que os ajudariam a alcanças qualquer bem que. Wolff esclarece, no entanto, que na escolha dos princípios construtivos para a avaliação das práticas sociais, é difícil de perceber como os jogadores raciocinarão, na medida em que eles são totalmente ignorantes de todos os dados substantivos dos seus desejos e propósitos. Concluindo, algo teria que ser dito sobre os propósitos que os jogadores têm em suas existências reais, embora nada certamente poderia ser dito que os diferenciasses um do doutro, ou que os permitisse inferir quais são seus talentos, habilidades e interesses reais<sup>285</sup>.

#### 4.2 *Objeções quanto às suas inconsistências internas (resultados contra-intuitivos)*

Outra linha de objeções ao princípio da diferença sustenta que os seus resultados concretos seriam contra-intuitivos. Em TJ, Rawls sugere que uma teoria de justiça social

---

<sup>285</sup> WOLFF, *Understanding...*

satisfatória deveria conter duas características<sup>286</sup>: em primeiro lugar, deveria ser capaz de servir como “base moral pública da sociedade”<sup>287</sup>; em segundo lugar, deveria satisfazer “... nossos julgamentos ponderados em equilíbrio reflexivo”. Conforme esta segunda característica, a teoria deveria nos levar a fazer os mesmos julgamentos “que nós fazemos agora intuitivamente e nos quais temos a maior confiança”<sup>288</sup>. As objeções que se seguem dizem respeito a casos em que o resultado do princípio da diferença seria contra-intuitivo – ou contrário aos nossos julgamentos atuais. Em outras palavras, os resultados seriam contrários ao que Rawls esperaria concretamente numa sociedade bem ordenada, de corte ocidental. Rawls antecipa-se a estas críticas afirmando que o princípio da diferença aplica-se a casos possíveis, e não a hipóteses teóricas improváveis<sup>289</sup>. No entanto, o ônus desta defesa é traçar, então, uma linha divisória entre o que poderia ser considerado “razoável”, sob o ponto de vista de um senso comum de justiça, e o intolerável. Nas abordagens que se seguem, esclarece-se que tal linha é dificilmente encontrada<sup>290</sup>.

#### 4.2.1 1ª Objeção. Wolff e a disparidade entre perdas e ganhos

O primeiro resultado contra-intuitivo a ser apreciado é o proposto por Wolff. A hipótese é a seguinte: o autor sugere um sistema de práticas e instituições em que um número de papéis produtivos funcionalmente diferenciados são remunerados diferentemente, mas em que o intervalo entre a função melhor e a menor remunerada não é muito grande. Prosseguindo com o exemplo, Wolff sugere que, em razão desta mínima diferença de remuneração entre os extremos, não há um incentivo ao desenvolvimento dos talentos. Algumas funções altamente especializadas sequer existem neste sistema, porque ninguém está disposto a investir na sua própria formação para alcançá-las, em razão da remuneração relativamente insatisfatória (falta de incentivo externo). Wolff supõe, então, que uma revisão deste sistema de produção e distribuição é implementada, envolvendo uma estrutura mais

<sup>286</sup> COPP, David. Justice and the difference principle. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 4, n. 2, p. 229-240, 1974.

<sup>287</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 182.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 19-20.

<sup>289</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>290</sup> Outra inspiração desta abordagem é o teste sugerido por Amartya Sen em “Equality of What?”, que ele denomina “case-implication critique”. Nas suas palavras, (deveríamos) “examinar as implicações do princípio tomando casos particulares nos quais o resultado do seu emprego pode ser visto de uma forma agravada, e então estas implicações em face de nossas intuições”. (Tanner Lectures, p. 197)

segmentada, com espaço para trabalhadores altamente especializados, e exigindo uma ampliação das alternativas remuneratórias. Nesse novo sistema, todos, exceto os menos aquinhoados e treinados, estariam numa situação consideravelmente melhor que no sistema anterior. Aqueles – os menos capazes e dotados – ficariam numa situação ligeiramente pior, comparativamente. Finalmente, Wolff supõe que não há um valor extra decorrente desta especialização para distribuir aos menos aquinhoados (a cooperação social não gera um benefício maior a ser compartilhado; pressuposto do princípio da diferença). A exigência de melhores remunerações para os trabalhadores altamente especializados drena os recursos que eventualmente poderiam ser destinados aos menos aquinhoados; se esses recursos fossem drenados para redistribuição de renda, a eficiência do sistema decairia ao ponto de que a sociedade se encontraria numa situação pior relativamente ao período pré-reforma. Segundo Rawls – e o princípio da diferença – as partes racionais na posição original escolheriam permanecer no sistema menos especializado, independentemente das vantagens que a segunda alternativa geraria para todas as demais classes (exceto a dos menos aquinhoados, independentemente da sua dimensão populacional).

A resposta de Rawls a esta objeção é insuficiente. Na seção 26 de TJ, afirma que o princípio da diferença não pretende ser aplicado a estas hipóteses abstratas (referindo-se a um exemplo sugerido no parágrafo anterior, e semelhante à hipótese de Wolff). Continua afirmando que o princípio da diferença, e os seus resultados, não podem ser analisados isoladamente. Os princípios da igual liberdade e da igualdade de oportunidades determinariam a impossibilidade de uma desigualdade tão ampla quanto a sugerida no seu próprio exemplo, em que “milhões” são negados à classe dos “trabalhadores especializados”, em nome da preservação de “centavos” dos “trabalhadores sem qualificação” (“*unskilled workers*”). Prosseguindo na sua discussão dos exemplos contra-intuitivos, Rawls supõe que, “enquanto nada garante que as desigualdades não serão significativas, há uma persistente tendência de que seriam niveladas pelo aumento dos talentos educados (*educated talent*) e das oportunidades sempre maiores”<sup>291</sup>.

Entretanto, a hipótese de Wolff não pode ser considerada abstrata, ou um mero experimento cerebrino (*thought experiment*). Não se trata, aqui, como sugere Rawls, de negar “milhões” para evitar a perda de “centavos”. A especialização de tarefas é uma característica

---

<sup>291</sup> RAWLS, *A theory...*, p. 158. e JFR, p. 67-68.

natural da sociedade contemporânea, bem como as remunerações diferenciadas, e o impacto desta diversidade na motivação individual é indiscutível. Por essa razão, o juízo sugerido por Wolff indica que e os resultados concretos da teoria da Justiça dificilmente seriam aceitos por todas as partes na posição original, se pudessem contemplar a situação após o erguimento do véu da ignorância.

#### 4.2.2 2ª Objeção. Altham e a definição das categorias representativas<sup>292</sup>

O argumento anterior de Wolff, no sentido de que o princípio da diferença poderia levar a conseqüências que seriam conscientemente rejeitadas pelas partes na posição original, bem como a resposta de Rawls, supõem um ponto de partida idêntico. Este pressuposto é a identificação inequívoca dos indivíduos representativos dos dois extremos do espectro social, quais sejam, os representativos da classe superior ou melhor preparada, com maiores expectativas, etc, e dos menos aquinhoados. Mais exatamente, toda formulação do princípio da diferença depende de uma clareza nesta definição, na medida em que as desigualdades nas estruturas sociais somente seriam toleráveis se concebidas para o benefício da classe inferior.

O argumento de Altham insurge-se contra esta suposta clareza na definição das classes. Rawls supõe que esta definição é inevitavelmente arbitrária. Inicialmente, sugere que o critério poderia ser uma posição social em particular, como a dos trabalhadores sem qualificação, e a partir deste ponto considerar todos os demais, com essas mesmas características, como integrante da classe que deverá ser beneficiada pelas desigualdades. Outra alternativa seria a definição a partir da renda média, independentemente da posição social. A título de exemplo, poderiam ser considerados como integrantes da classe inferior aqueles que auferissem renda inferior à média total<sup>293</sup>. Sem aprofundar ou optar por uma das

<sup>292</sup> ALTHAM, J.E.J. Rawls's difference principle. *Philosophy*, v. 48, p. 75-78, 1973.

<sup>293</sup> POGGE, **Realizing...** Pogge também não se satisfaz com os critérios de Rawls para a definição do grupo destinatário dos benefícios das desigualdades determinadas pelo princípio da diferença. Entende que a definição prévia da renda que determinaria a inclusão neste grupo poderia levar a resultados irrazoáveis, como a definição de um grupo maior ou menor, segundo o padrão pré-estabelecido, ou mesmo a inexistência de pessoas integrando este grupo. Neste caso extremo, as desigualdades se destinariam a um grupo fictício. Por isso, sugere que a definição do grupo inferior deveria ser feita através de um percentual fixo, e a alocação das pessoas neste grupo dependeria da análise de três variáveis (X, Y, Z), relacionadas, respectivamente, com a atenção ao primeiro princípio da justiça, com o princípio das oportunidades, e finalmente com o acesso aos bens primários determinado pela aplicação do princípio da diferença.

alternativas, Rawls sugere que qualquer dessas definições, ou uma combinação, seria bastante para polarizar os instrumentos de aplicação do princípio da diferença<sup>294</sup>. Em *Justice as Fairness: A Restatement*, Rawls fornece uma resposta ainda mais ambígua<sup>295</sup>. Os menos afortunados seriam os que têm a menor expectativa de alcançar os bens objetivamente necessários para satisfazer a sua concepção de bem.

Altham expõe inicialmente o seguinte diagrama, em que A, B e C representam as classes superior, média e inferior, S1 e S2, dois esquemas sociais distintos, e os numerais, a riqueza auferida por cada uma das classes:

	S1	S2
A	80	80
B	30	20
C	10	14

Aplicando-se o princípio da diferença, o esquema social escolhido seria S2, uma vez que, nestas circunstâncias, a classe inferior obteria um melhor resultado (independentemente do fato de que, na situação S1, a classe intermediária obteria um resultado 50% superior). Altham vai além, sugerindo, então, a “amalgama” (*amalgamation*) das classes B e C:

	S1	S2
A	80	80
B/C	40	34

Nesta hipótese, no mesmo quadro social proposto no primeiro diagrama, o princípio da diferença determinaria a opção pela solução S1. A divisão por grupos não resiste ao argumento da “amalgama”, pelo qual a arbitrariedade na sua definição, ou a fusão/cisão destes grupos, poderia alterar a decisão a ser adotada a respeito do sistema a ser escolhido.

---

<sup>294</sup> Essa questão é particularmente interessante ao discurso político concreto. Divergências sobre o “critério de pobreza” seguidamente polarizam discursos eleitorais. Além disso, a definição deste critério também é decisiva na formulação de políticas sociais de redistribuição de renda.

<sup>295</sup> RAWLS, *Justice...*, p. 59-61.

O terceiro diagrama sugere uma cisão no grupo C (C1 e C2) (trabalhadores despreparados e aposentados, por exemplo):

	S1	S2
A	80	80
B	30	20
C1	10	19
C2	10	9

Com a cisão, o princípio da diferença determinaria a escolha de S1 (sistema em que a classe inferior – C2 – obteria 10, e não apenas 9). Com a fusão de C1 e C2, o princípio da diferença orientaria a decisão por S2, em que a classe C (C1 + C2), obteria 28, e não apenas 20. A conclusão é evidente: *o princípio da diferença não serve como critério de escolha de esquemas sociais, ou definição de estruturas básicas da sociedade.*

A solução proposta por Altham para superar esta dificuldade na aplicação do princípio da diferença passa pela desconsideração dos grupos – cuja delimitação será sempre arbitrária – para focalizar os indivíduos. Para Altham, “é injusto maximizar as expectativas de membro representativo de um grupo desprivilegiado, a menos que levemos em consideração a proteção a cada um dos indivíduos neste grupo”<sup>296</sup>. Como corolário da consideração dos indivíduos, Altham sugere a introdução de um mínimo social na teoria da Justiça de Rawls. Altham sugere que imaginemos uma sociedade na qual a distribuição dos bens primários é injusta, e na qual os indivíduos em pior situação são identificáveis. As medidas de elevação das expectativas dos indivíduos em pior situação implicariam a melhora da situação de cada um dos componentes da sociedade, e a elevação de cada indivíduo, um por um, diminuiria o estrato dos que estão em pior situação. Quando todos em pior situação já estiverem num degrau social superior, competiria à sociedade preocupar-se com a sorte do degrau agora inferior, e assim sucessivamente.<sup>297</sup>

Ao alcançar um equilíbrio, os grupos poderiam ser definidos a partir dos indivíduos, assim entendidos como os que não atingem um determinado piso – o mínimo social. Então, a proposta de Altham assemelha-se a de Waldron, pela definição de um mínimo social, mas se

---

<sup>296</sup> ALTHAM, Rawls's...

<sup>297</sup> Ibidem.

distancia pela manutenção do princípio da diferença (sem a substituição pelo princípio utilitário médio, como propunha Waldron). Atingido o mínimo social, segundo Altham, a alocação das desigualdades seria indiferente sob o ponto de vista da justiça.

O argumento de Altham infirma a base do princípio da diferença, uma vez que as desigualdades não mais serão alocadas de modo a beneficiar o grupo dos menos aquinhoados, mas para propiciar um mínimo social aos indivíduos cuja renda não ultrapassa o valor estimado como necessário para uma vida tolerável. O princípio da diferença, no seu formato original, precisa ser modificado na raiz para suportar a objeção decorrente da “amalgama” e da “cisão” de categorias.

#### 4.2.3 3ª Objeção. Copp e as sociedades semi-justas<sup>298</sup>

David Copp argumenta contra o princípio da diferença no mesmo plano dos exemplos anteriores (Altham/Wolff), sugerindo hipóteses em que a aplicação do princípio da diferença implicaria situações intuitivamente injustas. Segundo Copp, a afirmação de que os esquemas sociais polarizados pelo princípio da diferença são intrinsecamente justos é falsa.

No primeiro exemplo, Copp concebe uma sociedade *semi-justa*, com as características da igual liberdade, justa igualdade de oportunidade, mas em que as expectativas do grupo menos aquinhoadado não estão suficientemente maximizadas. A distribuição dos bens econômicos e sociais será justa, segundo o princípio da diferença, se as desigualdades econômicas e sociais diretamente fruídas pelo grupo da cúpula gerarem melhores resultados para a classe da base da pirâmide social. Entretanto, nessa sociedade hipotética, as vantagens do grupo que ocupa o topo da pirâmide social são extremamente superiores às vantagens dos que ocupam a base. Copp, então, acrescenta uma variável ao sistema social que diminui a renda do grupo que ocupa a cúpula; este grupo, em razão da frustração de suas expectativas, rebelar-se e destrói as estruturas sociais, as capacidades produtivas a curto e longo prazo, com a conseqüente piora das condições do grupo que ocupa a base da pirâmide. O grupo da cúpula, rebelado, justificaria suas ações com a crença de que reputa injusta a diminuição dos

---

<sup>298</sup> COPP, *Justice...*

seus próprios benefícios. Como conclusão, Copp aduz que a situação inicial de extrema desigualdade era favorável ao grupo da base, pois a desagregação social implicou a piora da sua própria condição. Em outras palavras, a desigualdade inicial que apenas atendia aos interesses do grupo da cúpula, e não os interesses da base, era-lhe favorável. Por isso, a satisfação do princípio da diferença não é uma condição suficiente para a justiça de uma estrutura básica que garante a liberdade e justa igualdade de oportunidades. Nas palavras de Copp, “a justiça da estrutura básica dependeria, em parte, da propensão dos melhor aquinhoados à rebelião na hipótese de diminuição de seus benefícios”. Parece injusto, no entanto, que o esquema de distribuição de bens extremamente desigual deva ser considerado justo apenas se identificada a propensão dos privilegiados a se rebelarem na hipótese de redução dos seus benefícios. O ponto é se os privilegiados teriam justificativa para a rebelião no caso de diminuição dos seus benefícios. Entretanto, a consequência é que, considerado o princípio da diferença, a justificativa da rebelião dependerá, em parte, da própria tendência deste grupo à rebelião. A justiça da estrutura básica da sociedade, na teoria de Rawls, pode depender de alguns pressupostos que são altamente contra-intuitivos e alheios ao seu sistema.

O 2º exemplo de Copp também parte de uma *sociedade semi-justa*, semelhante à anterior, mas nesta há mínimas diferenças entre a renda do grupo da cúpula e o da base da pirâmide social. Há apenas dois grupos a serem considerados: o do topo e o da base. Segundo o princípio da diferença, a distribuição será injusta se os maiores benefícios dos melhor aquinhoados não contribuir para a melhora das condições do grupo da base. Copp supõe que os melhor aquinhoados trabalham mais por convicção e virtude, do que pela expectativa de receber uma remuneração desigual (de acordo com o princípio da diferença). Este grupo trabalharia e desenvolveria seus talentos ainda que boa parte de seus recursos fosse drenada por uma alta taxaçaõ. Se as vantagens deste grupo diminuem (aumento da taxaçaõ, por exemplo), não significa que haverá perda para os pior aquinhoados. Na verdade, dado um sistema de transferências, é possível que a renda dos pior aquinhoados melhore, a partir de um mecanismo de taxaçaõ e transferências, ainda que haja uma aproximaçaõ entre as rendas. Com o mecanismo de taxaçaõ/transferências, é possível afirmar que o menor nível de desigualdade não resulta diretamente em vantagens para o grupo da base. Essa conclusãõ, portanto, sugere o oposto do que se esperaria de um sistema polarizado pelo princípio da diferença.

Em ambos os contra-exemplos de Copp, o princípio da diferença falhou, na medida em que a diminuição ou aumento da desigualdade localizada não implicou os efeitos que se esperava na situação dos menos afortunados. Isso porque, na concepção de justiça de Rawls, o mecanismo do princípio da diferença ignora pressupostos psicológicos que infirmam suas conclusões concebidas teoricamente. As pressuposições que Rawls faz das decisões das partes na posição original tangenciam o caráter de clichês do comportamento do grupo da base – os miseráveis e a classe média – e do grupo que ocupa a cúpula – o *bourgeois*. A falha do princípio nestes dois exemplos não demonstra apenas a inadequação dos seus resultados concretos, mas também o perfil de comportamento que Rawls supunha a respeito das partes na posição original. Estas, embora obscurecidas pelo véu da ignorância, tomaram decisões bastante convergentes com as que se esperaria da classe média baixa e do “*bourgeois*”.

#### 4.2.4 4ª Objeção. Amartya Sen e fetichismo dos bens primários

Na sua palestra “Equality of What?” (*The Tanner Lectures on Human Values*), Amartya Sen abordou o tema da igualdade sob o ponto de vista do utilitarismo, do utilitarismo da soma total (total utility equality), de Rawls (Rawlsian Equality), e o do modelo que ele sugere como o menos suscetível a críticas, o da igualdade das capacidades básicas (basic capabilities equality).

As quatro modalidades, ou concepções, de igualdade – utilitária, utilitária da soma total, rawlsiana, capacidades básicas – foram submetidas a dois testes, que ele denominou de crítica pela priorização dos princípios, e crítica pelas implicações dos casos. Aquele consistia em transportar um princípio geral para um plano relativamente mais geral, e avaliar a consistência do princípio aplicado com outro mais fundamental, de que seja uma expressão. Este – *case-implication* – tratava de aplicar o princípio a casos concretos, constatar os resultados, e verificar se a consequência obtida ainda guardava alguma correlação com o princípio inicial (num certo sentido, esta *case-implication critique* é o sentido de todas as objeções concentradas sob o título geral de “contra-intuitivas”).

Ao tratar da igualdade sob o ponto de vista de Rawls, Sen sustentou que a aplicação do princípio da diferença como índice ou critério de distribuição de desigualdades poderia gerar

resultados questionáveis sob o ponto de vista da justiça social apresentada em “A Theory of Justice”.

Para Sen, o crucial na teoria de Rawls é a sua concentração no conjunto dos bens sociais primários. Com esse foco – a idéia de garantir um certo conjunto de bens objetivamente necessários – a teoria de Rawls esquiva-se da objeção que comumente se apresenta contra o utilitarismo, no sentido de que a necessidade subjetiva determina os índices de utilidade marginal. Segundo Sen, com o foco na utilidade, o utilitarismo vê-se constrangido a “conceder mais renda às pessoas que são difíceis de agradar e que devem estar fartas de champagne e enterradas em caviar para trazê-las a um nível normal de utilidade, que você e eu obtemos de um sanduíche e uma cerveja”. Essa independência da subjetividade seria uma virtude da teoria de Rawls, segundo Sen.

A crítica a Rawls concentra-se, no entanto, na aplicação do “case-implication critique”. Para isso, Sen retoma o exemplo do deficiente físico, e examina o que cada uma das concepções de igualdade diria diante das suas necessidades. O utilitarismo daria menos vantagens ao deficiente físico do que daria aos demais, uma vez que a sua utilidade marginal, ou a parcela de utilidade que ele pode extrair de uma unidade extra de renda, é menor do que a utilidade marginal das pessoas que não tem a mesma deficiência. Para o utilitarismo, segundo Sen, a igualdade estaria alcançada quando as utilidades marginais de todos estivessem igualmente satisfeitas. Então, aqueles com maior capacidade de fruição, que obteriam maior utilidade de uma unidade extra de renda, teriam preferência sobre os demais menos habilitados a extrair a mesma parcela de utilidade.

O princípio da diferença, ao contrário da igualdade utilitária, não se comove com as diferentes capacidades de fruição. Nada mais seria devido ao deficiente físico, em comparação com os demais, em razão de seu aleijão. Esses seriam os casos difíceis, diante dos quais o conjunto de bens primários se imporia. Rawls sugeriu que estes casos difíceis poderiam distrair nossa percepção moral, mas, segundo Sen, numa crítica procedente, “casos difíceis efetivamente existem, e tomar a desqualificação, as necessidades especiais de saúde, problemas mentais ou físicos, como moralmente irrelevantes, ou desconsiderá-los por medo de cometer um erro, pode acarretar que o erro oposto será cometido”<sup>299</sup>. Conclusão: a resposta

---

<sup>299</sup> SEN, Amartya. **Equality of what?** [s.l.]: Tanner Lectures, 1979, p. 215.

de Rawls aos casos difíceis seria a de ignorá-los enquanto matéria moralmente relevante, desde que os indivíduos tenham acesso aos bens primários. Esse resultado parece, à primeira vista, incompatível com o objetivo a que se propunha o princípio da diferença. A resposta de Sen a essa notória deficiência do princípio da diferença rawlsiano é a concepção de uma igualdade de capacidades básicas, pela qual o que seria devido seria um acesso a capacidades básicas (saúde, locomoção, etc), e não apenas um conjunto de bens sociais primários.

Segundo Sen, no entanto, a deficiência da igualdade baseada no princípio da diferença não se encerra com a dificuldade com os casos difíceis, mas se completa com a ignorância da diversidade dos seres humanos. Essa mesma objeção é lançada contra o utilitarismo: o juízo sobre a utilidade de algum bem seria fácil se todos compartilhassem a mesma percepção da utilidade deste bem. Ao criticar a teoria de Rawls, Sen, sob este ponto de vista, alude que “se as pessoas fossem basicamente muito semelhantes, então um índice de bens primários poderia ser um bom instrumento para julgar as vantagens”. No entanto, os seres humanos, sob o ponto de vista de suas necessidades, não podem ser mais dessemelhantes. Então, segundo Sen, “o que está envolvido não é apenas a ignorância de alguns poucos casos difíceis, mas uma insensibilidade com relação às diferenças reais e muito difundidas”. Neste ponto, Sen imputa à teoria de Rawls um “fetichismo” a respeito dos bens primários. Os bens primários, segundo Rawls, seriam considerados como bons e úteis em si mesmos, independentemente dos seus destinatários ou de alguma relação com as demais pessoas ou os demais bens. O utilitarismo, com todas as suas deficiências enquanto teria moral, não incidiria neste “fetichismo”, uma vez que um bem, ou a utilidade de um bem, não pode ser considerada senão como um conceito relacional, direcionado às outras pessoas e outros bens.

#### 4.3.5 5ª Objeção. Nozick e a concepção de um padrão de justiça prévio à posição original

Nozick dedica a segunda parte de “Anarquia, Estado e Utopia” a enfrentar as teorias que legitimariam o Estado além do padrão mínimo que definira na primeira parte do livro. Aqui, na seção II do capítulo 7 – Justiça Distributiva – Nozick analisa a teoria da justiça de Rawls<sup>300</sup>.

---

<sup>300</sup> NOZICK, *Anarchy...*

Nozick delimita o *problema rolsiano* da seguinte forma: como dividir os benefícios da cooperação social, assim entendidos como a diferença entre o que as vantagens que um indivíduo produz isoladamente e o que é acrescentado pela cooperação social?

Para argumentar, Nozick desenha uma situação social não-cooperativa em que cada um merece o que obtém sem a ajuda de outrem, com seus próprios esforços. Não há, neste quadro, um produto resultante da cooperação social – ou um plus além da riqueza produzida individualmente. Nesse panorama, segundo Nozick, nada pode ser postulado em face dos demais com base na “justiça”. Nesse sistema não-cooperativo, a sua “teoria das legitimidades” (*entitlement theory*) teria plena aplicação; seria justa, portanto, a distribuição de bens resultante da legítima aquisição e transferência dos bens, eventualmente corrigida pelo princípio da retificação. A avaliação da justiça de uma distribuição de bens dependeria de uma pesquisa sobre o *pedigree* das aquisições e transferências que resultaram na estrutura de distribuição atual.

Quando se agrega o elemento da cooperação social, o quadro se altera. A soma das vantagens produzida isoladamente pelos indivíduos é complementada pelo plus decorrente da cooperação social. A cooperação social implica uma produção de riquezas a serem distribuídas superior à produzida no sistema não-cooperativo. Não houvesse esse plus, a cooperação não teria justificativa (sob o ponto de vista de Nozick, esclareça-se). Nesse novo ambiente, a questão é se esse plus decorrente da cooperação social pode ser compartilhado segundo os mesmos critérios de um sistema não-cooperativo (legitimidade das aquisições e transferências), ou se esse agregado exige critérios diferenciados de distribuição. Em outras palavras, com a variável da cooperação, Nozick pergunta-se se os critérios da teoria da legitimidade (princípios da aquisição e transferência legítimos) seriam igualmente aplicáveis, ou se estaríamos diante de “águas lamacentas” (*mudding waters*), situação em que seria inviável identificar a porção do plus cooperativo que caberia a cada um em razão de sua colaboração no produto social. Quem, portanto, tem direito a quê, quando inserida a variável da cooperação social? A aplicação da sua teoria da justiça – *entitlement theory* - é realmente inviável, em razão da impossibilidade de distinguir dentre o produto da cooperação social, a porção que caberia a cada indivíduo isoladamente, e aquilo que lhe caberia como recompensa pela participação na cooperação social?

Nozick não acredita na inviabilidade desta distinção – entre o que é devido individualmente, e o que decorre da cooperação social. Embora não exatamente visível no primeiro momento, Nozick sugere que se avalie a colaboração dos indivíduos como o aporte de “pequenas empresas”, que contribuem com seus talentos para a cooperação social, e ao mesmo tempo esperam a devida e proporcional recompensa. Para Nozick, a teoria da justiça de Rawls exige – embora não confessadamente – esta possibilidade de divisão entre o que é devido isoladamente e o que decorre da cooperação social. Isso porque, a aplicação do princípio da diferença implica a remuneração desigual em favor do grupo da cúpula, como incentivo para que desenvolvam as atividades qualificadas que se pressupõem criarão um ambiente que melhorará a situação do grupo da base. Se esse *plus* de desigualdade destinado ao grupo da base fosse indivisível do que é devido isoladamente a cada um, o destinatário sequer teria condições de reconhecer, no que lhe é pago, o que é devido apenas com base na igualdade, e o que lhe é pago em função da desigualdade aceitável (oriunda da aplicação do princípio da diferença). Além disso, se estes benefícios decorrentes da cooperação social não fossem identificáveis, sequer se saberia se estariam sendo pagos para as pessoas corretas.

A conclusão de Nozick, e que ele também imputa a Rawls, é que as contribuições individuais à cooperação social podem ser identificadas, quantificadas, e justamente remuneradas a cada pessoa. E a pergunta de Nozick a Rawls é a seguinte: se as contribuições individuais à cooperação social podem ser rastreadas (ainda que com maior dificuldade, se comparado com um sistema não-cooperativo), e com esse rastreamento, viabiliza-se a aplicação dos princípios da legitimidade na aquisição e transferência dos bens, por que a cooperação social cria problemas especiais de justiça distributiva? E mais: por que as novas questões de justiça distributiva (que Nozick considera ociosas), focalizam grupos, ao invés de indivíduos, a partir dos quais é possível identificar, caso a caso, a real contribuição de cada um para a cooperação social? Para Nozick, o foco nos grupos é arbitrário. Afirma, portanto, que a demanda de que numa situação particular alguns devam ter menos para que outros possam prosperar é freqüentemente baseada na avaliação de uma situação ou desenho distributivo prévio, que deverá sustentar e ser sustentado por essa nova situação.

Para confirmar seu argumento, Nozick sugere o exemplo da auto-escravidão (*self-slavery*). Por razões ocultas, alguém decide escravizar-se voluntariamente em favor de uma pessoa mais pobre. Essa relação melhora a situação do novo “senhor de escravos”, e piora a do escravizado. Mas, voltando à situação anterior à escravização, seria correto afirmar que a

situação pior do futuro senhor é causada pela situação favorável do futuro escravo (antes de sua submissão)? O futuro senhor tem menos para que o futuro escravo possa prosperar? A resposta de Nozick é negativa. Segundo Nozick, por trás do princípio da diferença, *há uma estrutura já pré-concebida*, para a qual o princípio é meramente instrumental. Não há, no princípio da diferença, segundo Nozick, a suposta inocência e pureza que Rawls supõe (pure procedural justice). Rawls não teria demonstrado que o privilegiado A não tem razões para reclamar quando exigido que tenha menos para que outro B possa ter mais que teria de outra forma<sup>301</sup>. Prosseguindo na análise do princípio da diferença, Nozick alude ao exemplo da “torta social” (*social pie*; Parijs refere-se a esta “torta” como mágica, porque, quando feita e refeita, e dependendo do modo como é dividida, aumentam o número de fatias). A mesma torta, compartilhada pelo mesmo número de pessoas, resultaria em 8 pedaços se dividida igualmente; no entanto, a mesma torta, dividida de modo desigual, supostamente cresceria além do esperado e resultaria em 10 pedaços. A questão que Nozick atribui à justiça distributiva é justamente a quem pertencem as duas fatias extras decorrente da distribuição desigual. Quem é o responsável pelo crescimento da torta, e que repetiria a operação, caso obtivesse um dos pedaços extras, mas que não a repetiria sob o esquema de distribuição igual? Nozick supõe que esta titularidade é rastreável; Rawls, ao contrário, embora não deixe claro se esta diferença é rastreável, acredita que a colaboração maior para a cooperação social (e por conseqüência, o direito a um pedaço mais generoso da “torta”) está vinculada a fatores naturais e arbitrários, tais como os talentos individuais; a vinculação a esses talentos implicaria uma distribuição aleatória, e cujo resultado deveria ser administrado institucionalmente.

A deficiência da teoria de Rawls, segundo Nozick, para responder à pergunta do parágrafo anterior, decorre do fato de que trata os resultados da cooperação social como “maná caído do céu” (e não como resultados rastreáveis e imputáveis a uma participação mais significativa na cooperação social). Não há como comparar situações em que os resultados decorrem de diferentes pressupostos: no caso do “maná”, um presente dos céus; tratando-se de frutos da cooperação social, esforços conjuntos (e desiguais) de indivíduos, cujas responsabilidades podem ser rastreadas (com maior ou menor dificuldade).

---

<sup>301</sup> NOZICK, *Anarchy...*, p. 197.

Na posição original, nenhum princípio histórico para a distribuição dos bens poderia ser escolhido, mas apenas princípios finalísticos, que tratarão (e distribuirão) os resultados da cooperação social como maná divino. Para Nozick, o processo de escolha do princípio da diferença na posição original já pressupõe uma escolha padronizada (*patterned model*), de modo que uma modalidade de distribuição que focalizasse apenas a legítima aquisição e transferência dos bens já estaria inicialmente rejeitada. E aqui, o *caráter contra-intuitivo* do resultado: obviamente, o equilíbrio reflexivo, a convergência com juízos sedimentados (TJ, p. 19/20), será alcançado na medida da congruência do resultado - o princípio da diferença - com o modelo de distribuição de bens que as partes (veladamente) já pressupunham.

Nozick reconhece no instrumento da posição original, com o véu da ignorância, um paralelismo com a sua teoria da justiça (*entitlement theory*). Segundo a teoria das legitimidades, o resultado da distribuição dos bens será justo se resultar da sucessiva aplicação dos princípios da legítima aquisição e transferência. Nos casos em que estes princípios não foram aplicados corretamente, o princípio da retificação corrigirá o rumo da distribuição. Então, preservados estes pressupostos, o resultado, qualquer que seja, será justo. Aparentemente, segundo Nozick, o instrumento da posição original teria o mesmo perfil. Atendidas as condições descritas em “Uma Teoria da Justiça”, o resultado, os princípios a serem escolhidos pelas partes, seriam sempre justos. Essa consequência é particularmente acentuada por Rawls, ao comparar a posição original a um procedimento puro de justiça. Mas, ao contrário do que Rawls supõe, para Nozick, o princípio da diferença não representa “a” justiça; não por algum defeito do processo, mas porque pressupõe, antes do processo, os resultados a serem obtidos. Nozick antecipa, em AEU, a auto-reavaliação que Rawls fará em momento posterior do seu projeto filosófico, quando atribuirá à posição original o caráter de instrumento para uma conjectura, negando que seu produto será, *tout court*<sup>302</sup>, justo. Quando Rawls reconsidera o caráter da posição original e, como consequência, reconhece a possibilidade de critérios externos ao procedimento para avaliar se uma estrutura é justa (processos perfeitos ou imperfeitos de justiça), fornece a Nozick o elemento que faltava para a sua crítica.

Segundo Nozick, o princípio da diferença, além de pressupor um critério de justiça externo ao procedimento, fornece um critério acentuadamente finalístico, por se tratar de um

---

<sup>302</sup> RAWLS, Reply...

princípio simultaneamente orgânico e não-agregativo. É orgânico porque falha quando submetido ao teste da “deleção”. Por esse teste, Nozick entende a hipótese em que um sistema social polarizado por algum princípio, caso cindido, não manteria as suas qualidades iniciais. A título de exemplo, sugere que, num sistema organizado pelo princípio da diferença, seja cindida – ou “deletada” – a classe que ocupa a cúpula da pirâmide social. Nesse caso, a estrutura total perde o seu sentido, na medida em que parte das vantagens atribuídas aos ocupantes da base depende das desigualdades que favorecem o grupo da cúpula. O mesmo princípio da diferença também falha no chamado teste da agregação, sugerido por Nozick. Por esse teste, um sistema social é “adicionado” a outro, integralmente, e deverá ser considerado agregativo quando preservar as suas condições iniciais, e não-agregativo quando tal adição desequilibrar o balanço anterior à adição. Nozick está correto ao analisar o princípio da diferença sob este ponto de vista; Rawls, ao mesmo tempo, não nega que o princípio está concebido para sociedades hipoteticamente fechadas, em que o indivíduo ingressa pelo nascimento ou morte, e a variável imigratória é irrelevante. O sistema deduzido por Rawls certamente falharia em ambos os testes, o da deleção e o da agregação. Obviamente, a teoria da justiça de Nozick – *entitlement theory* – é bem sucedida em ambos os testes. Tanto na hipótese de deleção de uma parcela de seus membros, como no caso de adição de outro sistema social, os resultados permanecem sendo justos, ou tão justos quando possível conforme os princípios da legitimidade na aquisição e transferência dos direitos.

Retome-se a questão inicial. Se Nozick supõe possível rastrear o montante devido a cada um pela sua cooperação social, e supõe que esta rastreabilidade é essencial para o argumento rawlsiano, por que a existência deste plus decorrente da cooperação deveria exigir outros critérios de justiça, diferentes da mera avaliação do *pedigree* dos atos de aquisição e transferência de bens?

Para responder esta questão, Nozick traça uma diferença crucial entre a sua teoria da justiça e o modelo de John Rawls. Rawls supõe que a distribuição dos bens decorrentes da cooperação social por critérios moralmente irrelevantes, tais como os talentos naturais, seria injusta. Os acidentes naturais, em especial os talentos e capacidades, bem como a “loteria natural”, não poderiam determinar o padrão de distribuição desta parcela do produto social que decorre de atos de colaboração. Gize-se, aqui, que a justiça social, para ambos – Rawls e Nozick – focaliza este plus, e não aquilo que seria devido aos indivíduos comutativamente – e mais facilmente rastreável (com todos os obstáculos decorrentes das comparações

interpessoais sobre o valor dos bens, sistema de preços, etc). Nozick, por seu turno, ao contrário de Rawls, sustenta que, independentemente da arbitrariedade sob o ponto de vista moral da distribuição destes talentos, os indivíduos têm direito a estes talentos naturalmente distribuídos e ao que deles decorre – e não haveria razão para que essas diferenças serem eliminadas ou minimizadas. Ou pelo menos, essa distribuição desigual de talentos, e as suas conseqüências, não seria um “*problema da justiça*”, mas de outra virtude social (benevolência, generosidade etc).

O argumento de Nozick a respeito dos “talentos naturais” foi respondido por Rawls em “*Political Liberalism*”, oportunidade em que afirmou que o que realmente interessa à teoria da justiça, e deve ser redistribuído, são os produtos decorrentes dos talentos naturais, e não estes talentos simplesmente. Assim, ao contrário do que Nozick sugere, os talentos naturais não seriam “escravizados” em favor dos demais indivíduos, mas apenas os seus resultados, segundo o critério do princípio da diferença. Trata-se de uma resposta insatisfatória, um jogo de palavras: ter ou não ter os talentos, pouco interessa se os resultados não podem ser fruídos.

Em *Justice as Fairness: A Restatement*, Rawls argumenta contra a base da teoria de Nozick, a “*entitlement theory*” (p. 53). Para Rawls, a mera satisfação da legitimidade das transações individuais pode resultar num cenário de concentração de renda que implicaria a degeneração da “justiça de fundo”, ou básica (*background justice*): a própria condição para as transações justas. Segundo Rawls, “os tipos de limites e restrições que na visão de Locke devem ser aplicados diretamente às transações isoladas dos indivíduos e associações no estado de natureza não são rigorosos o suficiente para assegurar as condições de fundo”. A crítica é mais injusta para com Nozick do que para com Locke, mas ambos são injustiçados nesta interpretação. É mais injusta com Nozick porque ele não sugere uma teoria definitiva sobre a aquisição da propriedade, ao contrário de Locke. Esta, sem dúvida, é uma lacuna a ser lamentada em AEU. No entanto, os provisos que Nozick sugere, e que delimitariam a sua teoria sobre a aquisição da propriedade, podem satisfazer integralmente a manutenção das condições básicas para as trocas legítimas. Por exemplo, uma lei antitruste teria o objetivo de preservar as condições ideais de troca, e ao mesmo tempo, dirige-se a transações individuais, delimitando a própria conformação do direito de propriedade.

### 4.3 *Objecções quanto à coerência com a interpretação kantiana*

Ao contrastar as teorias da justiça de Nozick e Rawls, Pogge<sup>303</sup> qualifica a “justice as fairness” como semi-consequencialista, e a teoria de Nozick, como puramente deontológica. Para isso, inicialmente traça uma distinção entre padrões estabelecidos e padrões gerados por esquemas institucionais que se relacionam a uma concepção de justiça.

Os “**padrões estabelecidos**” (established patterns) estão diretamente relacionados com as regras e procedimentos de um sistema social, ainda que não especificamente atribuídos a uma pessoa ou uma classe de pessoas. Nesta esfera, está especialmente o padrão de liberdade que será permitida dentro do esquema institucional. Nozick dá especial importância moral a este padrão. Os padrões estabelecidos podem ser comparados a pontos de partida de um esquema institucional.

Os “**padrões gerados**” (engendered patterns), por seu turno, são aqueles que, tal como as diferenças de renda num sistema de livre mercado, não decorrem diretamente das regras e procedimentos, mas são apenas previsíveis (ou conseqüências de um determinado esquema institucional). Na sua concepção de justiça, segundo Pogge, Rawls enfatiza este padrão. As estruturas básicas deverão ser julgadas através de seus efeitos (padrões gerados), mas não apenas através deles. De certa forma, benefícios e ônus moralmente significativos estão diretamente relacionados com as instituições, e formam parte de um sistema, ao invés de serem meros efeitos dele. Rawls toma os benefícios e ônus das duas espécies (gerados e estabelecidos) e os coloca lado a lado. Não faz diferença para a avaliação de um esquema institucional se uma certa condição de privação de bens previsível é estabelecida ou gerada. De qualquer forma, a sua incidência será, em sentido amplo, uma conseqüência (da escolha) de um esquema institucional em particular. Pogge denomina um critério de justiça como consequencialista em sentido amplo se e somente se avalia esquemas institucionais exclusivamente com base nas suas conseqüências, isto é, se leva em consideração igualmente os benefícios e ônus estabelecidos e gerados.

---

<sup>303</sup> POGGE, **Realizing...**

Comparativamente, para Nozick, deve-se dar importância fundamental aos padrões estabelecidos, e não aos gerados. Daí a teoria da justiça que privilegia o recurso histórico aos padrões de aquisição e transferência da propriedade. A garantia destes padrões estabelecidos de legítima aquisição e transferência de propriedade é o foco de Nozick, independentemente dos resultados que serão gerados indiretamente.

Para Pogge, uma concepção de justiça deontológica deverá reconhecer simultaneamente duas idéias principais, sendo que a primeira é:

*A) Quaisquer benefícios e ônus decorrentes de um esquema institucional são sempre mais importantes que quaisquer benefícios ou ônus que meramente acontecem.*

Ilustrativamente, para Nozick, as dificuldades decorrentes da natureza humana (carga genética, deficiências de inteligência e capacidade, etc), não podem ser avaliadas sob o ponto de vista da justiça. Um sistema que exigisse que os “saudáveis” sustentassem os “doentes” estabeleceria uma restrição na liberdade sobre os primeiros (geraria uma desigualdade, ao invés de mitigá-la). Abstraindo as restrições à liberdade decorrentes da natureza, os esquemas institucionais deveriam ser avaliados com referência à liberdade “institucional” que estabelecem (padrões estabelecidos) – e não levar em consideração as restrições naturais à liberdade. O que está intuitivamente por detrás desta conclusão é diferença entre duas questões: a primeira, se o esquema institucional é justo entre seus participantes; a segunda, se o “mundo” é justo com as pessoas. Para Nozick, a segunda questão é moralmente irrelevante, e não serve para avaliar um esquema institucional.

Ambos – Nozick e Rawls - concordam com ‘A’. Nozick, porque entende que a distribuição natural é moralmente irrelevante para avaliar a justiça de um esquema institucional. Rawls, porque o seu critério de justiça focaliza a distribuição dos bens sociais primários, ao invés de focalizar o padrão emergente da conjugação da distribuição dos bens com as capacidades (e incapacidades) naturais. Segundo Pogge, “Rawls deixa de lado diferenças entre pessoas que afetam o quanto um dado conjunto de bens poderá lhes ser útil”.

A segunda característica de uma concepção deontológica de justiça é a seguinte (B):

*B) Na esfera do que decorre num esquema institucional, benefícios e ônus estabelecidos têm mais peso que os equivalentes benefícios e ônus que previsivelmente são gerados (indiretamente).*

Segundo Pogge, uma concepção de justiça é deontológica quando reconhece A e B, e plenamente consequencialista quando nega A e B.

A respeito da condição “B”, Nozick a aceita plenamente. Na sua concepção de justiça, deve-se concentrar mais nas restrições à liberdade pessoal que o sistema diretamente impõe, e muito menos com as restrições que podem previsivelmente surgir da interação social. Nozick poderia concluir que eventuais efeitos das restrições geradas são moralmente não significativos para a avaliação da justiça de um esquema institucional (desde que as restrições diretamente determinadas pelo esquema sejam ‘corretas’).

Com relação à mesma condição, Rawls a rejeita. Seu critério de justiça classifica as estruturas básicas com base na informação sobre o padrão geral de distribuição de bens primários que tende a gerar, e as avalia positivamente desta forma (ao contrário de Nozick). Rawls, então, dá maior peso aos efeitos dos esquemas institucionais do que Nozick. Mas por causa de seu comprometimento com ‘A’, Rawls não pode ser considerado plenamente consequencialista – mas apenas semiconsequencialista.

## **5 Conclusões do capítulo**

Reprisando, o princípio da diferença antecede a “interpretação kantiana” da teoria da justiça em quatorze anos. O primeiro esboço do princípio da diferença data de 1957 (Justice as Fairness), ao passo que a interpretação kantiana da posição original (seção 40 de TJ), e o argumento da congruência para a estabilidade de uma concepção de justiça (capítulos 8 e 9), foram introduzidos expressamente em 1971. Essa superveniência da interpretação kantiana permite duas avaliações: a primeira, e que seria defendida por Rawls, é de que a interpretação kantiana já estava implícita na primeira elaboração da teoria da justiça, ou pelo menos a partir de Distributive Justice (1967), quando introduz o instrumento do véu da ignorância na posição original; a segunda avaliação, diria que o kantismo em Rawls é um “afterthought”,

introduzido para reforçar sua clivagem com a corrente utilitarista, independentemente do caráter consequencialista do princípio da diferença. A última avaliação é a resposta desta tese.

O princípio da diferença, avaliado isoladamente, não é o instrumento que se reconheceria como o mais adequado para um Estado welfarista. Como salientado nas objeções anteriores, o princípio da diferença chancelaria desigualdades acentuadas e poderia induzir à legitimação de situações que jamais seriam abonadas pelos nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. No entanto, em comum com as teorias da justiça padronizadas (no sentido nozickiano), o princípio da diferença contempla um resultado, uma certa distribuição de bens, ainda que sob a aparência procedimental (pure procedural justice).

No capítulo primeiro, sustentou-se a incompatibilidade do kantismo com uma concepção de justiça consequencialista, a não ser na limitada hipótese de uma necessidade instrumental. O kantismo de Rawls na seção 40 é bastante mitigado, na medida em que a suposta “autonomia” é polarizada pelas circunstâncias objetivas e subjetivas da justiça, e por uma teoria fraca do bem. No entanto, o que resta do kantismo é suficiente para a rejeição de um princípio consequencialista para o desenho das desigualdades econômicas e sociais.

A revisão do kantismo em *Liberalismo Político* determinaria uma repriminção do princípio da diferença – já que se tratava do elemento na teoria que o desestabilizava? A resposta que se sugere, em consonância com a de Rawls, é que não – não há repriminção. O princípio da diferença, ao contrário, num ambiente em que se buscava um consenso sobreposto, implicaria uma maior dificuldade de encontrá-lo.

Não se está afirmando que “justice as fairness” é utilitarista. No entanto, o resultado que se espera é concebido a priori, as consequências na realidade são determinantes para a “escolha” do princípio da diferença. Para relativizar esse caráter de sua teoria Rawls sustenta que “qualquer concepção de justiça pode ser expressa como maximizadora de uma função de utilidade adequadamente orientada de nossos pressupostos normativos”, entendida esta “função de utilidade” como “uma representação matemática que codifica certas características básicas de nossos pressupostos normativos”<sup>304</sup>. Entretanto, pelos resultados que visa, o

---

<sup>304</sup> RAWLS, *Justice...*, p. 107.

princípio da diferença vai além de uma mera “representação matemática de nossos pressupostos normativos”.

O último ponto a ser enfrentado nesta conclusão é se *Justice as Fairness* poderia ser amputada, ou interpretada sem a presença do princípio da diferença, que regularia as desigualdades sociais e econômicas. Em outras palavras, a questão é se seria possível a convivência do primeiro princípio da justiça – o da maior liberdade – e o princípio da igual oportunidade, com outro princípio regulador das desigualdades econômicas e sociais. Waldron propôs uma solução nesse sentido, substituindo o princípio da diferença pelo princípio da utilidade conjugado com um mínimo social. No entanto, nesta tentativa, não enfrentou as críticas mais comuns ao utilitarismo, que não se pretende retomar aqui. A questão que surge é se seria possível a substituição do princípio da diferença por um princípio de justiça que se limitasse a determinar a legitimidade das aquisições e transferências, segundo o paradigma de Nozick, isto é, com a preservação de todas as características originais de *justice as fairness*, mas conjugada a um princípio deontológico a respeito das diferenças econômicas e sociais. As partes, na posição original, definiriam quais os critérios justos para a delimitação da legitimidade na aquisição da propriedade (e dos demais bens primários), tendo como norte o respeito pelas diferenças individuais e pelos diferentes planos de vida. Por certo, a definição dos limites do que pode ser compreendido como propriedade legítima, ou titularidade de bens primários legítima, tangencia uma certa noção ideal de distribuição a ser definida. No entanto, em termos relativos, a proposta de apenas definir estes limites é bem menos consequencialista que o princípio da diferença rawlsiano. A prioridade da liberdade, de igual forma, não é incompatível com a substituição do princípio da diferença pelo que se propõe. Assim como no modelo original, as aquisições/transferências legítimas não poderiam se sobrepor às liberdades e à igual oportunidade. A pedra-de-toque consiste em encontrar um equilíbrio na definição do “legítimo” nozickiano.

Uma objeção poderia ser levantada contra esta conjugação: o fato de que o princípio da liberdade, e o da igual oportunidade, estariam organicamente ligados ao princípio da diferença, de modo que a supressão deste implicaria a rejeição integral do modelo. A objeção não prospera. Em *Justice as Fairness: a Restatement*, justamente ao criticar o modelo de Nozick, Rawls explica como se daria a relação entre os princípios de base – background justice – e o princípio da diferença. Os princípios de base (liberdade/opportunidade) garantiriam a plataforma em que o princípio da diferença seria aplicado. Por isso, Rawls

rejeita os contra-argumentos ao princípio da diferença que aludem a situações hipotéticas que ele entende jamais ocorreriam na realidade, se atuantes os dois primeiros princípios. Rawls sustenta que o libertarianismo, com a teoria de Nozick, induziria a uma situação de concentração de renda que infirmaria a plataforma – background justice, erodindo o próprio ambiente em que as trocas justas nozickianas acontecem. Haveria, então, uma relação orgânica entre a base (liberdade/oportunidade) e o princípio da diferença. Essa afirmação de Rawls não impede a substituição do princípio da diferença pela “entitlement theory”, e o caráter orgânico desta relação não parece tão definitivo. Isto porque, definidos os limites razoáveis da titularidade dos bens primários, regulando as transações individuais, o resultado que se espera é o impedimento de uma concentração danosa (como teme Rawls). Ao mesmo tempo, a garantia da liberdade dos modernos e dos antigos (especialmente estas), produz o cenário em que todos os destinatários poderão ter voz na delimitação das regras para aquisição e transferência de propriedade. Essa terceira teoria se diferenciaria da proposta de Waldron, descrita supra, pois não se sujeitaria às objeções dirigidas contra o utilitarismo; e ao mesmo tempo, seu resultado responderia mais adequadamente ao que se pretende de uma teoria da justiça deontológica. Como se destacou anteriormente, não se descarta uma certa função de utilidade, especialmente na definição dos limites legítimos para a titularidade dos bens primários. Entretanto, este modelo Rawls/Nozick está mais próximo da neutralidade a respeito dos resultados do que uma versão *hardore* de *justice as fairness*. Com isso, não se está dizendo que o princípio da diferença deveria ser substituído, mas que poderia ser substituído. Essa mera possibilidade diz muito sobre a importância do princípio da diferença na estrutura de “justice as fairness”.

## CONCLUSÕES

Ao tempo da concepção, redação e conclusão desta tese, os Estados Unidos estavam novamente envolvidos numa guerra fora de seu território, justificada como meio de enfraquecer os movimentos terroristas que lhes infligiram o pior ataque da história, em 11/09/2001. Para o público externo, as tropas da “Coalisão” estavam empenhadas em levar a “democracia liberal” para um terreno onde ela não era exatamente desejada – o Iraque. Os planos de desocupação são reiteradamente adiados diante da inabilidade das forças iraquianas para assumir a garantia da sua segurança interna e externa. A coesão territorial do Iraque, determinada artificialmente pelos britânicos no período entre-guerras, desagrega-se ao ritmo dos desentendimentos entre as facções internas. O país tem uma nova constituição e as instituições nacionais foram formalmente reestabelecidas após a ocupação; apesar disso, não há nenhuma garantia interna de que o país não sucumbirá à guerra civil. Não há a menor sombra de um **consenso sobreposto** sobre uma concepção de justiça política; não há **equilíbrio reflexivo** em face de juízos ponderados; o que poderia ter se tornado um grande laboratório ou ensaio de um consenso sobreposto resultou num morticínio. Independentemente das razões geopolíticas que determinaram a deflagração da ocupação, o certo é que, ao contrário das experiências em laboratório, as vidas perdidas são humanas. E o pior: as opções geopolíticas da maior potência mundial estão sendo pautadas por este quadro hobbesiano.

Rawls teve como seus leitores os principais nomes da filosofia política do século XX. Hart, Wolff, Kukathas, Sandel, Nozick, Pogge, dentre outros, estabeleceram as linhas gerais da interpretação do projeto de Rawls. Numa carta dirigida a Burton Dreben, transcrita do prefácio dos editores de “Lectures on the History of Moral Philosophy”, Rawls sinaliza o seu próprio método de lidar com o pensamento dos principais filósofos (e, aqui se sugere, como gostaria de ser lido):

Quando palestrei sobre, digamos, Locke, Rousseau, Kant ou J.S. Mill, eu sempre tentei fazer especialmente duas coisas. Uma era colocar os seus problemas como eles os viam, dado que os seus entendimentos destes problemas era o de seu próprio tempo [...] A segunda coisa era apresentar o pensamento de cada escritor naquilo que eu entendia ser a sua forma mais forte. Eu tinha em mente a advertência de Mill na sua resenha de (Alfred) Sidgwick: ‘Uma doutrina não é julgada até que seja julgada na sua melhor forma’. [...]

... Eu sempre dou como certo que os escritores que nós estudamos foram muito mais astutos que eu. Se não fossem, porque eu perderia o meu tempo e o dos estudantes estudando-os? Se eu via um engano nos seus argumentos, eu supunha que os escritores viram-no também, e devem tê-lo levado em consideração. Mas onde? Eu procurava pelas saídas deles, não pela minha. Algumas vezes a saída era histórica: nos seus dias a questão não era levantada, ou não seria levantada, e então, não poderiam ser discutidas frutiferamente. Ou havia uma parte do texto que eu não percebera, ou não havia lido. Eu supunha que nunca havia erros crassos, nenhum que importasse.

Ao longo da tese, as duas primeiras observações foram adotadas como postura: em primeiro lugar, colocar os dois problemas abordados (o princípio da diferença e o kantismo, e a sua reciprocidade), como Rawls os percebia. Para isso, as citações literais e a análise integral da obra (não apenas de TJ) cumpriram o seu papel. Em segundo lugar, buscou-se apresentar a teoria da Justiça de Rawls, e essas duas particularidades, na sua forma mais forte, para apenas em seguida avaliá-las criticamente.

A respeito da terceira observação – a da presunção de que os filósofos têm conhecimento dos obstáculos de suas teorias – esta foi justamente a conclusão a respeito da interpretação que Rawls tardiamente daria ao princípio da diferença, especialmente em “Political Liberalism”.

Nesta parte final da tese, o objetivo é sintetizar e correlacionar as conclusões, de modo a conferir homogeneidade ao texto. Antes de retomá-las, no entanto, é justo relembrar as questões que se propunham na introdução, e em cada um dos capítulos: **a)** em que momento, de que forma, e com qual intensidade, o kantismo surge no projeto filosófico de Rawls; **b)** da mesma forma, como Rawls justifica e formula o princípio da diferença, apresentado como ponto nodal da teoria da Justiça no seu formato de 1971; **c)** se existe uma compatibilidade entre a formulação do princípio da diferença e a inflexão kantiana no projeto filosófico de Rawls; **d)** identificar as razões do afastamento do kantismo, e dos princípios da justiça conforme formulados na versão da teoria da Justiça em 1971.

**Conclusões sobre a Teoria da Justiça de Kant.** As condições de diálogo entre Kant e Rawls foram estabelecidas no primeiro capítulo. Adotou-se como ponto de partida a noção

de justiça (e deveres de justiça) para traçar o que poderia ser considerada uma concepção de justiça distributiva em Kant – embora não anunciada desta forma. Com essa concepção de justiça distributiva – que se supõe agudamente deontológica – partiu-se para a análise dos argumentos contrários, todos sinalizando para um welfarismo kantiano. Os argumentos contrários ao Estado Mínimo kantiano tiveram o mérito de ressaltar aspectos importantes da concepção de justiça distributiva em Kant. Neste sentido, Guyer acentuou o caráter intersubjetivo das condições para o estabelecimento da propriedade na sociedade civil; Cumiskey, uma preocupação com as condições para o exercício da liberdade entre agentes livres e iguais (neste particular, aproximando-se de Rawls e de sua noção de circunstâncias da justiça); e Rosen, com a ênfase nos deveres de benevolência. Entretanto, como já sustentado nas páginas finais daquele capítulo, nenhum dos argumentos têm o condão de rever a concepção de justiça distributiva kantiana, transformando-a numa antecipação do *welfare state* do século XX (os argumentos que se alinhavaram contra estas visões sobre Kant estão no capítulo, e não serão repetidos aqui). Como consequência da interpretação tradicional a respeito da concepção de justiça distributiva em Kant, não se reconhece espaço para princípios consequencialistas (nem mesmo semi-consequencialistas, na terminologia de Pogge) ou utilitaristas.

**Conclusões sobre a concepção e evolução da Teoria da Justiça de Rawls.** “Political Liberalism” não representa apenas uma revisão dos capítulos 8 e 9 de TJ, embora esta seja o propósito anunciado na sua introdução. Não se trata apenas de um novo livro, com outro tema, como sugere Estlund. Isso porque, ao revisar o seu argumento sobre a estabilidade, introduzindo a noção de consenso sobreposto, Rawls reconsidera sua teoria de forma a reservar um espaço pouco confortável para o kantismo e o princípio da diferença. A modificação não é superficial. A estabilidade, que em TJ seria alcançada através da congruência do senso de justiça com a noção bem, agora depende de uma adesão dos destinatários amparada em suas próprias (plúrimas) concepções de bem. Rawls sugere, então, que se coloque entre parênteses as concepções de bem, reservando a parte suficiente e necessária para garantir a adesão ao consenso sobreposto. Em PL, Rawls relê, portanto, a prioridade do justo sobre o bem, mas agora reconhecendo uma maior gravidade nas circunstâncias subjetivas da justiça.

Nesta fase tardia, embora Rawls não tenha se afastado dos postulados da filosofia política analítica, na medida em que permanece buscando “princípios gerais”, aproxima-se do

que poderia ser interpretado como uma concessão à uma interpretação histórica. A amplitude de sua teoria da Justiça diminui, partindo para a busca de uma teoria que satisfaça as necessidades das sociedades ocidentais bem ordenadas - sociedades concretas, portanto.

**Conclusões sobre o Kantismo em Rawls.** Pela análise dos textos ao longo do tempo, percebe-se que a interpretação kantiana da Teoria da Justiça deve ter sido concebida por Rawls no período compreendido entre a publicação de *Distributive Justice*, artigo em que apresentou o princípio da diferença, e o lançamento de “Uma Teoria da Justiça”. Simultaneamente, em TJ, Rawls vale-se do vocabulário kantiano para desenhar o argumento da congruência, pelo qual a estabilidade de uma concepção de justiça está vinculada à sua capacidade em se converter num bem a ser perseguido coletivamente.

O kantismo de Rawls deve ser interpretado como de corte fraco, ou limitado. Como sustentado na conclusão do capítulo, as noções de autonomia, imperativo categórico e racionalidade na seção 40 não se conformam aos padrões kantianos, embora haja um formato semelhante. Então, Rawls, na seção 40, apresenta conceitos *kantiformes*, mas não kantianos estrito senso.

Os sinais de Rawls em PL dão conta de que ele percebeu que o argumento da congruência não traria uma resposta satisfatória a respeito da motivação dos agentes para suspender sua doutrina compreensiva sobre o bem e aderir à justiça – ou ao liberalismo político. Ou, em outras palavras, a motivação dos agentes para “escutá-lo (escutar Rawls), e não a Deus”<sup>305</sup>. O argumento da congruência seduziria somente aqueles que previamente tenderiam a suspender seu juízo particular em favor de uma concepção política. Pouco diz, no entanto, sobre a motivação dos casos extremos (radicais religiosos, por exemplo), em que dificilmente se suporia uma tendência voluntária para aderir aos princípios políticos. E, respeitadas as devidas proporções, Deus – aqui como metáfora das doutrinas compreensivas – tem um poder de convencimento significativamente superior. Senão pelo conteúdo da doutrina compreensiva, pelo argumento de autoridade.

**Conclusões sobre o princípio da diferença.** A conclusão da tese decorre naturalmente do texto: a incompatibilidade do princípio da diferença com o kantismo, em

---

<sup>305</sup> MENDUS, Saving...

parte decorrente da assincronia entre o surgimento de ambos, e pela inadequação de uma teoria da justiça consequencialista com uma alegada raiz kantiana.

A objeção que se pode antecipar a esta conclusão é que Rawls não discordaria do caráter consequencialista do princípio da diferença – e assim, muito teria se argumentado nesta tese para se chegar à própria conclusão do autor. Não há espaço para esta objeção, no entanto. Na formulação original da teoria da justiça, o princípio da diferença surgiria como resultado de um procedimento puro de justiça, nas condições previstas na posição original. O resultado – os princípios da justiça, aí incluído o da diferença – seria equiparado ao de um jogo ou aposta. Presentes todas as condições necessárias, e respeitadas as regras, o resultado seria inequivocamente justo. A partir daí, seguindo os estágios subsequentes, a constituição, a legislação e a aplicação das regras teriam como cenário instituições justas, que tenderiam a resultados justos. O produto da cooperação social seria dividido de modo que as desigualdades existentes beneficiariam os menos afortunados. Neste aspecto – no caráter justo do resultado caso obedecidas as regras – Rawls aproxima-se de Nozick, ainda que com outras palavras. Em Nozick, o resultado justo da distribuição dos bens dependerá da sucessiva e correta aplicação dos princípios da aquisição e transferência da propriedade. Qualquer resultado alcançado, reconduzido a trocas ou aquisições justas, será justo. Rawls e Nozick aproximam-se nesta característica, ambos apresentando cenários “deontológicos”: o resultado adequado é o que virá. Nessa visão de Rawls, os resultados do princípio da diferença não seriam “consequencialistas”, uma vez que *a distribuição resultante não estaria prevista inicialmente*. Rawls não estaria disposto, portanto, a reconhecer explicitamente o caráter consequencialista do princípio da diferença, embora os resultados não lhe sejam indiferentes. Quando Rawls se afasta da posição original enquanto procedimento puro de justiça, em PL, o princípio da diferença não é mais o resultado esperado da deliberação das partes na posição original. O novo perfil da posição original sugere uma mera “conjectura”, em que o resultado deverá ser contrastado com nossos juízos ponderados. Sem dúvida, o resultado de uma conjectura apresenta-se diante dos juízos ponderados com menos autoridade que o resultado de um procedimento puro de justiça.

## REFERÊNCIAS

ALTHAM, J.E.J. Rawls's difference principle. **Philosophy**, v. 48, p. 75-78, 1973.

ARENDT, Hanna. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: University of Chicago, 1982.

BARRY, Brian. John Rawls and the search for stability. **Ethics**, v. 105, n. 4, p. 874-915, 1995.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Brasília: EDUNB, 1992.

CHAN, Joseph. Legitimacy, unanimity and perfectionism. **Philosophy & Public Affairs**, n. 29, 5-42, [2000].

COPP, David. Justice and the difference principle. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 4, n. 2, p. 229-240, 1974.

CUMMISKEY, David. **Kantian consequentialism**. New York: Oxford University, 1996.

DANIELS, Norman. Reflective equilibrium. In: STANFORD encyclopedia of philosophy. Disponível: <<http://plato.stanford.edu/>> Acesso: 15 nov. 2006.

DARWALL, Stephen L. A defence of the kantian interpretation. **Ethics**, v. 86, n. 2, p. 164-170, 1976.

\_\_\_\_\_. Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice? In: JOHN RAWLS' theory of social justice. an introduction. Ohio: Ohio University, Athens, 1980.

ESTLUND, David. The survival of egalitarian justice in John Rawls's political liberalism. **Journal of Political Philosophy**, v. 4, n. 1, p. 68-78, 1996.

FLIKSCHUH, Katrin. Kant. In: EDWARDS, Alistair; TOWSHEND, Jules (Org.). **Interpreting modern philosophy**. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

FREEMAN, Samuel. Congruence and the good of justice. In: THE CAMBRIDGE Companion to Rawls. Cambridge: Cambridge University, 2003.

GUYER, Paul. **Kant on freedom law and happiness**. Cambridge: CUP, 2000.

HART, H. L.A. **Law, liberty and morality**. Oxford: Oxford University, 1975.

\_\_\_\_\_. Rawls on liberty and its priority. In: READING Rawls: critical studies on Rawls's Theory of Justice (ed. Norman Daniels). Standford: Stanford University, 1989.

HÖFFE, Otfried. Is Rawls' theory of justice really Kantian? **Ratio**, v. 26, n. 2, p. 103-123, 1984.

\_\_\_\_\_. **Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JOHNSON, Oliver A. Autonomy in Kant and Rawls: a reply to stephen darwall's 'a defense of the kantian interpretation'. **Ethics**, n. 87, p. 251-254, 1977.

\_\_\_\_\_. The kantian interpretation. **Ethics**, v. 85, n. 1, p. 58-66, oct. 1974.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. Critique of practical reason. In: PRATICAL philosophy. Cambridge: Cambridge University, 1996.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições70, [s.d.]

\_\_\_\_\_. Groundwork of the metaphysics of morals. In: PRATICAL philosophy. Cambridge University, 1996.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, [s.d.]

\_\_\_\_\_. **The metaphysics of morals**. In: PRATICAL philosophy. Cambridge: Cambridge University, 1996.

\_\_\_\_\_. A paz perpétua. In: A PAZ perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, [s.d.]

\_\_\_\_\_. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: A PAZ perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, [s.d.]

KRIELE, Martin. **Introducción a la teoría del estado**. Buenos Aires: Depalma, 1980.

KRONMAN, Anthony T. Contract law and distributive justice. **Yale Law Journal**, n. 89, 1980.

KUKATHAS, Chandran; PETIT, Philip. **Rawls: a theory of justice and its critics**. Cambridge: Polity, 1990.

KYMLICKA, Will. Rawls on teleology and deontology. **Philosophy and Public Affairs**, v. 17, n. 3, p. 173-190, 1988.

LADEN, Anthony Simon. The house that Jack built: thirty years of reading Rawls. **Ethics**, n. 113, p. 367-390, jan. 2003.

LEVINE, Andrew. Rawls' kantianism. **Social Theory and Practice**, n. 3, p. 47-63, 1974.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. Justice: a new theory and some old questions. **Boston University Law Review**, n. 52, 1972.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MASON, H. E. On the kantian interpretation of Rawls' theory. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 1, p. 47-55, 1976.

MENDUS, Susan. **Saving a soul or founding a state: politics and pluralism**. Sydney, 9 nov. 2006. (Material impresso distribuído em workshop na Universidade de Sydney)

METZ, Thaddeus. Respect for persons and perfectionist politics. **Philosophy & Public Affairs**, v. 30, n. 4, p. 417-42, [s.d.]

MICHEL, Voltaire de Freitas. **Os fundamentos do liberalismo em Robert Nozick**. Dissertação (Mestrado em Direito)- Faculdade de Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.

MICHELON, Cláudio. **Being apart from reasons: the role of reasons in public and private moral decision-making**. Dordrecht, Springer, 2006.

MÜLLER, Jen-Werner. Rawls in germany. **European Journal of Political Theory**, v. 1, n. 2, p. 163-179, [s.d.]

MURPHY, Liam. Institutions and the demands of justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 27, n. 4, p. 251-291, [s.d.]

NOZICK, Robert. **Anarchy, state and utopia**. New York: Basic Books, 1974.

O'NEILL, Onora. **Constructions of reason: explorations of kant's practical philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 1989.

PATTON, Paul R. Constitutional paradoxes: native title, treaties and the nation. In: LIMITS e possibilities of a treaty in Australia. Aiatsis Seminar Series, 28 may 2001.

\_\_\_\_\_. Mabo and australian society: towards a postmodern Republic. **Australian Journal of Anthropology**, aug. 1995.

PAVÃO, Aguinaldo. A crítica de Kant às concepções eudemonista e ética do estado. In: CENCI, Ângelo V. (Org.). **Temas sobre Kant: metafísica, estética e filosofia política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

POGGE, Thomas W. Kant's theory of justice. **Kant-Studien**, v. 4, n. 79, p. 407-433, winter 1988.

\_\_\_\_\_. **Realizing Rawls**. Ithaca: Cornell, 1989.

RAWLS, John. The basic structure as subject. In: **POLITICAL liberalism**. New York: Columbia University, 1996.

\_\_\_\_\_. Distributive justice. In: **PHILOSOPHY, politics and society**. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

\_\_\_\_\_. Justice as fairness. **The Philosophical Review**, v. 67, n. 2, p. 164-194, apr. 1958.

Uma versão reduzida fora publicada anteriormente, em 1957, em "The Journal of Philosophy", Vol. 54, nº 22, American Philosophical Association Eastern Division: Symposium Papers to be presented at the Fifty-Fourth Annual Meeting, Harvard University, December 27-29, 1957 (Oct. 24.1957),pp. 653-662.

\_\_\_\_\_. **Justice as fairness: a restatement**. Cambridge: Harvard University, 2003.

RAWLS, John. Kantian constructivism in moral theory. **The Journal of Philosophy**, v. 77, n. 9, sep. 1980.

\_\_\_\_\_. **Lectures on the history of moral philosophy**. Harvard: Harvard University, 2000.

\_\_\_\_\_. **Liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. Outline of a decision procedure for ethics. **The Philosophical Review**, v. 60, n. 2, p. 177-197, apr. 1951.

\_\_\_\_\_. **Political liberalism**. Columbia University, 1996.

\_\_\_\_\_. Reply to Habermas. In: RAWLS, John. **Political liberalism**. Columbia University, 1996.

\_\_\_\_\_. **A theory of justice**. Harvard: Harvard University, 1971.

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

ROSEN, Allen D. **Kant's theory of justice**. New York: Cornell University, 1996.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University, 1982.

SCANLON, T. M. Rawls' theory of justice. In: **READING Rawls: critical studies on Rawls's Theory of Justice**. [s.l.]: Stanford University, 1989.

SEN, Amartya. **Equality of what?** [s.l.]: Tanner Lectures, 1979.

SMART, J.C.C.; WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism for and against**. Cambridge: Cambridge University, 1973.

TAYLOR, Robert. Rawls's defense of the priority of liberty: a kantian reconstruction. **Philosophy and Public Affairs**, v. 31, n. 3, p. 246-271, 2003.

VAN PARIJS, Philippe. Difference principles. In: **THE CAMBRIDGE companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. São Paulo, Loyola, 1998.

WALDRON, Jeremy. John Rawls and the social minimum. **Journal of Applied Philosophy**, v. 3, n. 1, p. 21-33, 1986.

\_\_\_\_\_. **Law and disagreement**. Oxford: Oxford University, 1999.

WALZER, Michael. **Spheres of justice**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

WILLIAMS, Bernard. **Philosophy as a humanistic discipline**. Princeton: Princeton University, 2006.

WILLIAMS, Howard. **Kant's political philosophy**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

WOLFF, Robert Paul. **Understanding Rawls: a reconstruction and critique of A Theory of Justice**. Princeton: Princeton University, 1977.