

A stylized, high-contrast portrait of John Rawls, an older man with glasses, wearing a plaid jacket, a white shirt, and a dark tie. The image is rendered in a dark, almost black and white style with some yellow highlights. The background is dark and textured.

# Teoria Moral e Filosofia Política no pensamento de John Rawls

Flávio Azevedo Reis



A obra investiga a passagem entre dois períodos do pensamento de John Rawls. No livro *Uma teoria da justiça* e nos artigos publicados durante a década de 1970, Rawls definiu o seu projeto filosófico como uma teoria moral, que visava formular uma teoria inspirada na estrutura deontológica da moral kantiana. Na pesquisa, argumenta-se que Rawls identificou um problema interno a esse projeto e, durante as décadas de 80 e 90, desvinculou sua filosofia da teoria moral e passou a orientá-la pelos papéis da filosofia política. Essa reorientação significou uma modificação no modo como ele compreendeu a relação entre sua filosofia e o pensamento de Kant. A investigação, portanto, procura as principais características das duas orientações da filosofia de Rawls (teoria moral e papéis da filosofia política), as razões que o levaram a abandonar o projeto da teoria moral e a relação entre a sua filosofia e o pensamento de Kant. Ao fazer isso, pretende-se esclarecer as razões que levaram Rawls a utilizar o construtualismo como inspiração para sua filosofia, o significado que atribuiu ao conceito de deontologia e, também, o papel da cultura política pública na justificação da filosofia de Rawls durante o segundo período de seu pensamento.



**Teoria moral e filosofia política no  
pensamento de John Rawls**

## *Direção Editorial*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico*

---

**Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra**  
Universidade de São Paulo - USP

**Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho**  
Universidade de São Paulo - USP

**Prof. Dr. Alvaro de Vita**  
Universidade de São Paulo - USP

**Prof. Dr. Denilson Luis Werle**  
Universidade de São Paulo - USP

# Teoria moral e filosofia política no pensamento de John Rawls

Flávio Azevedo Reis



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

REIS, Flávio Azevedo

Teoria moral e filosofia política no pensamento de John Rawls [recurso eletrônico] / Flávio Azevedo Reis --  
Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

209 p.

ISBN - 978-85-5696-512-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Contratualismo; 2. Deontologia; 3. Filosofia política; 4. John Rawls; 5. Liberalismo; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Aos meus pais e irmãs.





## Agradecimentos

Esse trabalho, embora leve apenas meu nome, não pode ser considerado fruto exclusivo de meu esforço. Sem a ajuda de muitas pessoas não teria sido possível realizá-lo.

À FAPESP pelo financiamento que tornou essa pesquisa possível.

Ao Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra pela perspicaz orientação que, em muitos momentos, compreendeu meus textos melhor do que eu. Agradeço-lhe por ter criado um ambiente acadêmico marcado pela rara combinação entre descontração e rigor. Sem sua liderança intelectual, minha formação pessoal e este trabalho não seriam os mesmos.

Ao Prof. Dr. Rúrion Soares Melo pela grande generosidade e atenção desde minha iniciação científica e participação na banca de qualificação. Seus comentários, críticas e sugestões foram indispensáveis para a construção deste trabalho. Seus golpes marciais contra meus frágeis argumentos ajudaram a tornar essa dissertação aquilo que ela é hoje.

Ao Prof. Dr. Denílson Werle pela participação tanto na banca de qualificação quanto na banca de defesa, e sobretudo pela influência intelectual que, por via indireta, foi fundamental para esse trabalho.

Ao Prof. Dr. Álvaro de Vita pelas instrutivas aulas que me ensinaram quase tudo que conheço sobre teorias da justiça.

Aos membros do finado Grupo de Estudos de Filosofia Alemã, coordenado pelo Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra, cujas discussões contribuíram enormemente à minha formação. Aprendi a estudar filosofia na companhia de Bruno Simões, Erinson Cardoso,

Francisco Gaspar, João Geraldo Cunha, Jonas Medeiros, Marília Espírito Santo, Marisa Lopes, Rafael Rodrigues Garcia, Ricardo Crissiuma, Bruno Nadai, Monique Hulshof, Yara Frateschi, Maurício Keinert, Nathalie Bressiani. Todos eles participaram nas discussões de meus trabalhos desde a iniciação científica e contribuíram muito para essa dissertação. Devo destacar, entretanto, Fernando Mattos, por ter generosamente corrigido meus grosseiros erros de português na redação do projeto, e Diego Kosbiau Trevisan por também corrigir os erros gramaticais e sugerir a tradução da palavra “right”, embora eu ainda não tenha certeza de que ele esteja de acordo com a tradução.

Aos membros do Grupo de Formação, pela gentil discussão do primeiro capítulo desta dissertação.

Aos membros do Grupo de Estudos de Teorias da Justiça pelos ruidosos e estimulantes debates. Todos tiveram a generosidade de discutir, capítulo por capítulo, a presente dissertação. Agradeço, portanto, a André Silva, Renato Francisquini, Raíssa Ventura, San Assumpção, Lucas Petroni, Luiza Andrade e Júlio César Barroso Silva. Devo um agradecimento especial a Marcos Paulo de Lucca Silveira por ter resgatado um artigo que publiquei durante a iniciação científica e apontou os erros de minha argumentação. A nota de rodapé número 76 na seção §2.2 é fruto dessa discussão, muito embora eu também não tenha certeza de que ele concorde inteiramente com minha resposta.

Às secretarias do Departamento de Filosofia, pela sempre carinhosa ajuda e disposição para auxiliar na superação dos entraves burocráticos. Agradeço, em especial, à Geni Lima, à Maria Helena e, de um modo especialíssimo, à Marie Márcia Pedroso. Sem a incansável ajuda da Marie, minha inaptidão com a burocracia teria tornado essa dissertação inviável.

Aos funcionários e estagiários da Biblioteca Mário de Andrade, por criar um oásis de tranquilidade no centro de São Paulo e proporcionar um local agradável para a redação desse trabalho.

Ao amigos da FFLCH, por aguentarem minhas discussões durante o bandeirão. Agradeço ao Mauro, Chico, Fernando, Bruno,

Paulo, Umberto, Rodolfo e Adriano. Agradeço ao Diego Ruiz, Thais, Rodrigo e Robert pela amizade durante todos esses anos e também a todos os demais que não pude mencionar aqui.

Aos amigos de Três Pontas da turma dos Nerds, em especial aos “paulistas” Guilherme e Felipe que, exilados como eu, me ajudam a sobreviver na cidade grande.

À toda minha família, pelo amor e apoio. Aprendi e tenho mais a aprender com minha numerosa e adorada família do que os filósofos jamais poderiam ensinar. Agradeço à vovó Nilda, ao vovô José Otávio e vovô Adolfo. Agradeço também aos tios e tias Ângela, Sérgio, madrinha Susana, Márcio, Vera, Jorge, Siomara, tio Tião, Marco Antônio, Nancy, Ivany, Rita, Sérgio, Detinha, Juarez, Daisy, Carlos, Eliane, Orestina e aos demais não mencionados, mas igualmente amados. Um agradecimento especial ao tio Antônio, a quem nutro grandes saudades, e pela imprudente generosidade de permitir que um incorrigível bagunceiro habite seu apartamento em São Paulo. Aos muitos primos e primas, Joel, Lucas, Guilherme Reis, padrinho Guilherme, Simone, Eloá, Fabíola, Rogerinho, Aldo, Tatiana, Jonas, Caio, César, Luiz Otávio, Gustavo, Fernanda, Marília, Hugo, Cassiano, Daniel, Laís, Luís Adolfo, Sara e aos demais não mencionados, mas também igualmente amados. Acredito que aqueles que não estão mais conosco estariam muito felizes ao ver mais esse passo em minha vida. Sou grato pelo amor incondicional e sinto saudades da vovó Aparecida, padrinho Luís Walter, tio Geraldo, tia Consolação, tia Iracema, tio Rogério, tio Paulo e Dalila.

À Amanda, por todo o carinho, amor e compreensão que, nos momentos mais difíceis, me ajudaram a manter a confiança de que esse trabalho seria possível.

Aos meus pais Inês e Francisco e minhas irmãs Débora, Esther e Gisele, a quem eu dedico esse trabalho. A extensão de minha gratidão por tudo que fizeram por mim é indescritível. Posso apenas dizer obrigado.



# Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>15</b>
<b>I.....</b>	<b>29</b>
<b>A teoria moral</b>	
1.1) Teoria moral e juízos morais ponderados.....	31
1.2) Deontologia, Teleologia e Consequencialismo.....	41
<b>II.....</b>	<b>57</b>
<b>O bem como racionalidade</b>	
2.1) As teorias do bem.....	57
2.2) Os bens primários e a racionalidade das partes.....	59
2.3) Racionalidade deliberativa e princípio aristotélico.....	63
2.4) Prioridade do correto e a teoria do bem.....	74
2.5) Senso de justiça.....	82
2.6) O problema da congruência.....	85
2.7) Como justificar o bem?.....	93
<b>III .....</b>	<b>103</b>
<b>Por que “kantiano”?</b>	
3.1) As orientações e o “kantiano”.....	104
3.2) Autonomia, construtivismo e prioridade do correto.....	111
3.3) A evolução do construtivismo.....	122
<b>IV .....</b>	<b>143</b>
<b>Cultura política e os papéis da filosofia</b>	
4.1) História da Filosofia.....	143
4.2) O equilíbrio reflexivo: estreito, amplo e geral.....	148
4.3) Cultura política como ponto de partida.....	152
4.4) Debate Rawls-Habermas.....	160
4.5) A cultura política e os papéis da filosofia política.....	165
<b>Conclusão.....</b>	<b>187</b>
<b>Referências .....</b>	<b>199</b>



# Introdução

Se nós, leitores de John Rawls, compararmos os livros *Uma teoria da justiça*, publicado em 1970, e o livro *O liberalismo político* de 1993<sup>1</sup>, poderemos notar que os dois livros divergem na mesma medida em que convergem. Rawls modificou alguns aspectos de sua filosofia, mas manteve outros. Pretendo argumentar que algumas das principais modificações podem ser compreendidas como uma mudança na “orientação” de sua filosofia. A pesquisa que resultou neste livro foi motivada pela intenção de expor o pensamento do mais influente filósofo liberal da atualidade, mas também – e acima de tudo – foi o resultado de uma profunda curiosidade em compreender como alguém pode fazer filosofia em nossos dias. Neste sentido, ao pensar as “orientações” do pensamento de Rawls, quis entender como o autor concebeu o lugar que seu pensamento ocuparia, os objetivos que norteavam seus esforços e as trilhas que escolheu seguir. Acredito que meu objetivo estará cumprido se os

---

<sup>1</sup>Sempre que possível, as referências aos livros de Rawls serão feitas com base nas traduções em língua portuguesa. Porém, em alguns momentos, razões diversas tornam necessário citar as edições originais em língua inglesa. (RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça. Edição Revista*. Trad. Jussara Simões. Revisão de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008; RAWLS, J. *A Theory of Justice. Original Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1971; *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999; RAWLS, J. *O Liberalismo Político. Edição Ampliada*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011; RAWLS, J. *Justiça como Equidade. uma Reformulação*. Trad. C. Berliner. Revisão de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003. RAWLS, J. *Historia da Filosofia Moral*. Barbara Herman (org.) Trad. Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: Martins Fontes, 2005; RAWLS, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (org.) Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000; RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007; RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges. Revisão Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004; RAWLS, J. *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge: Harvard University Press, 1999; RAWLS, J. *Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman. New Delhi: Oxford University Press, 1999)

leitores deste livro puderem encontrar nas próximas páginas algumas pistas para, simultaneamente, satisfazer e instigar esta curiosidade que aflige a todos nós, estudantes de filosofia. Ou seja, compreender como um filósofo em nossos tempos define seus objetivos, bem como os caminhos percorridos a fim de realizá-los.

O fio condutor aqui é o modo como Rawls denominou seu projeto filosófico. Durante a década de 70, Rawls definiu seu pensamento como uma “teoria moral” orientada pelo projeto de formular uma doutrina moral deontológica alternativa ao utilitarismo. As principais características de sua teoria serão examinadas no primeiro capítulo deste livro. Rawls concebeu a teoria moral como uma disciplina da filosofia que compara a estrutura de diversas concepções morais. A estrutura é definida pelo modo como uma determinada concepção estabelece a relação entre os conceitos éticos do correto (*right*)<sup>2</sup>, bem (*good*) e dignidade moral (*moral worth*). Rawls não faz uma distinção entre ética e moral, ambas parecem possuir o mesmo significado. A distinção entre os conceitos da ética, por outro lado, é indispensável para uma compreensão adequada do livro *Uma teoria da justiça* e de seus trabalhos até o final da década de 70. Na seção §18 da referida obra, há um diagrama sobre as divisões do conceito do correto. No topo do diagrama encontram-se os três principais conceitos da ética: o conceito de valor (bem), o conceito do correto e o conceito de dignidade moral. O conceito do correto é dividido em três: I) O direito das nações (*Law of Peoples*), (II) Sistemas e instituições sociais e (III) Obrigações e permissões individuais. Cada um deles contém suas subdivisões. A teoria da justiça, de acordo com esse diagrama, investiga apenas a segunda parte do conceito do correto, pois seu objeto é a estrutura básica da sociedade, ou seja, o sistema de instituições sociais, econômicas e políticas. Segundo esta teoria, uma concepção do correto deveria incluir não apenas a justiça, mas também os princípios para julgar a correção moral da ação dos indivíduos (suas obrigações e permissões) e do direito das nações. Isto

---

<sup>2</sup> A tradução desse termo será discutida abaixo.



significa que a concepção de justiça como equidade é apenas um dos componentes do correto que, por sua vez, também faz parte de uma doutrina moral mais abrangente. Por esse motivo, Rawls afirma que o passo seguinte de sua filosofia, após a publicação do livro *Uma teoria da justiça*, seria a formulação da concepção do correto, denominada “correção como equidade” (*rightness as fairness*)<sup>3</sup>.

A distinção entre conceito e concepção é importante. Segundo Rawls, “o conceito é o significado de um termo, ao passo que a concepção específica também inclui os princípios necessários para aplicá-la”<sup>4</sup>. Logo no início do livro *Uma teoria da justiça*, Rawls afirma que todos concordam com o mesmo conceito de justiça, definido da seguinte maneira:

as instituições são justas quando não fazem distinções arbitrárias entre pessoas na atribuição dos direitos e deveres fundamentais, e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si<sup>5</sup>.

A teoria da justiça parte de um conceito que Rawls supõe ser amplamente aceito. As pessoas discordam, segundo ele, acerca do modo como esse conceito deva ser aplicado, ou seja, elas discordam em relação aos princípios de justiça. O procedimento contratual, *grosso modo*, visa escolher os princípios que poderiam aplicar esse conceito. Assim, ao unir o conceito de justiça com os princípios que indicam a maneira como ele deve ser aplicado, Rawls formula uma concepção denominada “justiça como equidade”. De modo análogo, se uma teoria do correto determinar todos os princípios necessários

---

<sup>3</sup>Dada a necessidade de manter uma distinção entre “right” e “justice”, recomenda-se que a edição original em inglês seja consultada. v. RAWLS, J. *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. §18, pp. 93-6

<sup>4</sup>RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §2.3, p.16n

<sup>5</sup>RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §1. P.6. A definição do conceito de justiça, segundo Rawls, foi influenciada por Hart (v. HART, H.L.A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961. pp.155-9).

para a aplicação do conceito do correto, tal conceito se transformaria na concepção de “correto como equidade”.

Isto significa que, ao utilizar a palavra “right” (correto), Rawls se refere ao primeiro conceito da ética, do qual a justiça é apenas um dos seus componentes. A teoria moral, enquanto uma disciplina de pesquisa filosófica, compara o modo como as diferentes concepções estabelecem uma relação entre os três principais conceitos da ética, isto é, o correto, o bem e a dignidade moral. Assim, a ideia de prioridade do correto (comumente traduzida como prioridade do justo) descreve a relação entre os conceitos da ética. No livro *Uma teoria da justiça*, Rawls pretendeu apresentar o esboço de uma doutrina moral cuja relação entre os conceitos éticos atribui prioridade ao correto. Neste livro, Rawls todavia não pôde desenvolver uma teoria completa. O passo seguinte, tal como ele sugere, seria a determinação da concepção do correto. Além disso, dado que o correto é apenas um dos conceitos da ética, uma doutrina completa também deveria incluir os conceitos do bem e da dignidade moral. Mais precisamente, uma doutrina completa deveria apresentar os princípios que aplicam tais conceitos e, deste modo, transformá-los em concepções. O sétimo capítulo do livro, intitulado “bem como racionalidade”, apresenta as linhas gerais de uma teoria do bem que, caso desenvolvida em todos os seus detalhes, poderia se tornar uma concepção de bem. A concepção de bem e de dignidade moral serão discutidas no segundo capítulo deste livro. Ali, argumentarei que, ao orientar seu pensamento segundo uma “teoria moral”, Rawls foi levado a assumir pressupostos que, anos mais tarde, o próprio autor os considerou equivocados. Assim, os problemas identificados posteriormente por Rawls na terceira parte do livro *Uma teoria da justiça* (em especial, os problemas relativos à concepção de “bem como racionalidade” e a resolução da questão da congruência) decorrem do modo como ele definiu sua teoria moral.

Consequentemente, em meados da década de 80, o conceito de “teoria moral” desapareceu. Nesse segundo momento, é possível encontrar a palavra “teoria”, porém ela já não corresponde a um

conceito que orienta os objetivos de Rawls. Seus trabalhos passaram a ser classificados como “filosofia política”, e seus objetivos, como papéis que a filosofia política deve cumprir em uma sociedade democrática. Essa mudança pode ser interpretada como uma “reorientação”, uma vez que o núcleo central da justiça como equidade permaneceu quase inalterado na filosofia de Rawls. Ele não abandonou os princípios de justiça, a posição original, o método do equilíbrio reflexivo, etc. Todavia, estes elementos sofreram algumas mudanças pontuais que, a despeito de sua importância, não significaram uma reformulação radical de sua concepção de justiça. Um exemplo disso é justamente a modificação do primeiro princípio. Após ler a crítica de Hart sobre a definição do princípio da liberdade, Rawls o reformulou. Essa modificação foi apontada por ele como a principal correção no núcleo central da justiça como equidade<sup>6</sup>. Outro exemplo importante é a inclusão de alguns aspectos da família como parte da estrutura básica da sociedade<sup>7</sup>. Tais mudanças ocorrem de forma abundante entre os dois períodos do pensamento de Rawls. Elas refletem uma característica importante de sua filosofia: a justiça como equidade sempre foi considerada como um projeto inacabado e aberto para possíveis críticas e revisões. Não analisarei todas essas mudanças. Obviamente, seria impossível explicá-las todas somente a partir de uma única linha interpretativa. Devo apenas argumentar que uma interpretação baseada na mudança de orientação pode servir como base para explicar algumas das principais modificações. Pensada como uma teoria moral, o desenvolvimento da concepção de justiça deveria seguir um caminho diverso daquele que os papéis da filosofia política passaram a indicar. A mesma concepção de justiça,

---

<sup>6</sup>v. RAWLS, J. *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*. op. cit. §13.1 pp-59-60n; RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. §1, p.5n; HART, H. L. A. “Rawls on Liberty and its Priority”, In: *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*” Edited by Norman Daniels. Stanford: Stanford University Press, 1989 pp. 230-52. Para Rawls, a redefinição do primeiro princípio foi a principal modificação no núcleo da justiça como equidade.

<sup>7</sup> Isso será brevemente analisado na seção §4.4.

salvo algumas modificações, permaneceu nos dois períodos. Porém, o modo como Rawls compreendia o lugar que ocupava e a direção que pretendia seguir com sua filosofia foram modificados. É por esse motivo que a imagem geográfica de uma mudança de orientação pode ser esclarecedora, pois ela sugere uma redefinição da posição do filósofo e dos caminhos seguidos por sua filosofia.

O texto de passagem entre as duas orientações são as chamadas *Dewey lectures* de Rawls, publicadas com o título “Construtivismo kantiano em teoria moral”, em 1981. As conferências ainda mantêm o uso do termo “teoria moral” que, alguns anos depois, Rawls abandonará. Enquanto um texto de transição, ele ainda reflete elementos do período anterior. Porém, as *Dewey lectures* apontam os rumos da nova orientação de sua filosofia. Uma das principais contribuições dessas conferências foi o esclarecimento das razões que deveriam levar os leitores de Rawls a considerar sua filosofia como “kantiana”. Alguns anos mais tarde, Rawls comentou o seu título. Cito:

O adjetivo ‘kantiano’ indica uma analogia, não uma identidade, ou seja, semelhança suficiente em aspectos fundamentais de modo que o adjetivo seja apropriado. Esses aspectos são características estruturais da justiça como equidade e elementos de seu conteúdo, como a distinção entre o que pode ser denominado Razoável e Racional, a prioridade do correto, e o papel da concepção de pessoa livre e igual, a capacidade para autonomia, e assim por diante. Semelhanças em características estruturais e conteúdo não devem ser confundidas com semelhanças em questões de epistemologia e metafísica. Finalmente, eu devo ressaltar que o título dessas conferências, ‘Construtivismo kantiano em teoria moral’, foi enganoso [*misleading*], pois a concepção de justiça discutida ali é uma concepção política. Um título melhor teria sido ‘Construtivismo kantiano em filosofia política’. Se o construtivismo é razoável para uma filosofia moral é uma questão separada e mais geral.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup>RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” In: *Collected Papers*. op. cit. p. 389n

Há dois pontos importantes nessa passagem, e eles coincidem com os objetivos dos dois últimos capítulos desta dissertação. Em primeiro lugar, a filosofia de Kant exerceu uma influência significativa no pensamento de Rawls. No terceiro capítulo, suas aulas de história da filosofia moral serão utilizadas para explicar por que Rawls considera que há “semelhanças em características estruturais e conteúdo” entre sua concepção de justiça e a filosofia de Kant, assim como as razões que o levaram a afirmar que tais semelhanças “não devem ser confundidas com semelhanças em questões de epistemologia e metafísica”. O construtivismo kantiano, a relação entre a justiça como equidade e o pensamento de Kant serão, portanto, analisados no terceiro capítulo desta dissertação.

Em segundo lugar, Rawls afirma que o título das *Dewey lectures* deveria mencionar a filosofia política, uma vez que o uso do termo “teoria moral” poderia vincular o construtivismo ao projeto que Rawls, nesse período, já havia abandonado. A “filosofia política” e os seus “papéis” (*roles*)<sup>9</sup> passaram a orientar a justiça como equidade. Uma parte dos esforços filosóficos de Rawls ao longo da década de 80 e que acabaram culminando no livro *O liberalismo político*, pode ser aqui compreendida como uma tentativa de adaptar a justiça como equidade à nova orientação de sua filosofia. Ao explicar as razões das mudanças, no prefácio da edição de 1996 de *O liberalismo político*, Rawls afirma que a teoria desenvolvida no livro *Uma teoria da justiça* poderia ser classificada com uma doutrina abrangente, i.e. uma doutrina que poderia abarcar não apenas os valores políticos de justiça, mas também concepções sobre a correção moral da ação, o bem ou a virtude. Uma doutrina abrangente, para Rawls, seria incompatível

---

<sup>9</sup> A palavra “*roles*” foi traduzida como “papéis” porque, ao escrever na língua de Shakespeare, Rawls utiliza palavras ligadas ao teatro. Por exemplo, a palavra “Background” (utilizada para descrever a cultura política, como veremos na seção §4.5) descreve a disposição de objetos no fundo do palco. Em *O liberalismo político*, para explicar a distinção entre os pontos de vista público e não-público, Rawls compara a concepção de pessoa com a interpretação de Macbeth. Assim como é possível que alguém interprete o papel de Lady Macbeth sem se tornar a personagem, também é possível assumir o papel de cidadão definido pela concepção de pessoa sem que essa concepção determine todos os aspectos de sua vida. (v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit. I, §5.5)

com os “papéis da filosofia política” que passaram a orientar o seu pensamento durante as décadas de 80 e 90. A concepção de justiça como equidade, portanto, foi modificada para cumprir com os novos objetivos. Segundo Rawls,

Transformar a justiça como equidade em uma concepção política de justiça requer converter as ideias que compõem a doutrina abrangente da justiça como equidade em concepções políticas. Podem parecer, em [Uma] teoria [da justiça], que alguns desses componentes são religiosos, filosóficos ou morais, e é possível que de fato o sejam, já que [Uma] teoria [da justiça] não distingue entre doutrinas abrangentes e concepções políticas.<sup>10</sup>

Nesse prefácio, Rawls explica que uma grande parte do conteúdo de sua concepção de justiça não precisou ser modificada. Enquanto uma teoria moral, sua concepção de justiça deveria se desenvolver segundo o diagrama que a insere numa doutrina abrangente, incluindo as concepções do correto, do bem e da dignidade moral. Enquanto uma “concepção política de justiça”, ela deveria se orientar por outros objetivos.

Os “papéis da filosofia política” que orientam o pensamento de Rawls durante essa segunda fase serão examinados no quarto e último capítulo deste livro. Este capítulo se diferencia dos anteriores em relação ao estilo da escrita e, possivelmente, contém uma interpretação distinta das leituras usuais do pensamento de Rawls. Nele, argumento que suas aulas de filosofia política fazem parte do próprio projeto filosófico de Rawls e nos ajudam a compreender o significado do conceito de “cultura política pública” que, por sua vez, definiu a orientação de sua filosofia após a virada no início dos anos 80. O interesse nas *Lectures* de Rawls reflete de forma indireta a intensa discussão no departamento de filosofia da USP em relação ao estudo da história da filosofia. Muitos apontam os limites do chamado “método de leitura estrutural”, ao indicar que o rigor nos estudos de

---

<sup>10</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. Introdução à Edição de 1996, §3, p. XLVI

história da filosofia levaram a um certo enfraquecimento das reflexões sobre o presente. Nesse sentido, acredito que as aulas de história da filosofia de Rawls poderiam servir como inspiração para um modelo alternativo de estudo da história da filosofia, uma vez que ele busca combinar o rigor da análise histórica com a necessidade de avaliar e até mesmo atualizar o pensamento filosófico da tradição à luz de nossas preocupações contemporâneas<sup>11</sup>. Em relação à minha própria abordagem de leitura, busquei lançar um olhar orientado por minha própria formação em filosofia a fim de ressaltar certas características estruturais de seus textos e investigar como o seu exercício filosófico se desenrolou. Nesse sentido, ficaria satisfeito se os leitores pudessem encontrar aqui algumas pistas para compreender a força do pensamento de Rawls e, também, algumas de suas limitações e dificuldades internas, que são indeléveis a todo filosofar. Minha motivação principal, tal como afirmei anteriormente, foi tentar compreender como um filósofo define seus objetivos e as maneiras como ele busca resolver os problemas propostos. O pensamento de Rawls deve ser compreendido como um objeto em movimento, e acredito que os leitores de filosofia política poderiam se beneficiar de uma interpretação que ressalte a estrutura geral de sua obra e os problemas que a movem.

O objetivo, portanto, não é examinar todos os detalhes da filosofia de Rawls ou fazer uma mera reconstrução de seu pensamento. Nós, leitores de Rawls, devemos apenas investigar algumas questões que orientam sua filosofia. Argumentarei que a noção de teoria moral orientou, num primeiro momento, o pensamento de Rawls para, posteriormente, ser substituída por

---

<sup>11</sup> Sobre o método de leitura estrutural, v. GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. Trad. De Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963; PORCHAT, O. “Prefácio introdutório” In: GOLDSCHMIDT, V, *A Religião de Platão*. op. cit. Sobre a história do uso do método de leitura estrutural no departamento de filosofia da USP, v. NOBRE, M. “A filosofia da USP sob a ditadura militar”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, Nº 53, Março 1999, pp.137-150; TERRA, R. R. . “Não se pode aprender filosofia, pode-se apenas aprender a filosofar”. In: *Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH - USP*, v. 40, p. 09-38, 2012

uma nova orientação dada pelos papéis que a filosofia política deveria cumprir em uma sociedade democrática e, em particular, na chamada “cultura política pública”. Suas aulas de história da filosofia política nos ajudam a compreender o significado desse conceito de cultura política e dos papéis que a filosofia deveria assumir nessa cultura. Em especial, elas nos ajudam a lançar luz sobre o modo como Rawls concebeu a atual condição da cultura política nas sociedades democráticas, bem como a atuação de sua filosofia em resposta a esse diagnóstico. Portanto, no último capítulo, serão discutidos o modo como Rawls interpreta a história da filosofia, o conceito de “cultura política” e os papéis que, segundo ele, a filosofia política deveria cumprir em uma sociedade democrática.

Resumidamente, o primeiro capítulo aponta as principais características da “teoria moral” que orientou a primeira fase do pensamento de Rawls. O segundo capítulo investiga os problemas que, na terceira parte do livro *Uma teoria da justiça*, levaram Rawls a abandonar este projeto. No terceiro, devemos responder por que Rawls definiu sua filosofia como “kantiana”. Finalmente, no quarto e último capítulo, investigaremos algumas características da orientação dada pelos “papéis da filosofia política”, a cultura política e o modo como Rawls interpreta a história da filosofia política.

Além disso, é necessário justificar algumas características relativas à forma do presente trabalho. Nossa principal tarefa, enquanto intérpretes de Rawls, é compreender a mudança entre as duas orientações de sua filosofia. Assim, será possível explicar algumas das escolhas teóricas e filosóficas feitas por Rawls ao longo de sua trajetória intelectual. O diálogo com os leitores de Rawls é uma consequência (em alguns casos, imprevista) dessa tarefa. A fim de manter a coerência deste livro, decidi não explorar tais consequências aqui. A principal delas, e talvez a mais evidente ao leitor atento, é a incapacidade dos rótulos “liberal” ou “kantiano” descreverem plenamente a filosofia de Rawls. Como sempre ocorrem com os rótulos simplificadores, eles raramente sobrevivem a uma análise cuidadosa dos textos. Em especial, dentro do chamado debate liberal-



comunitarista, foi consolidada uma visão que atribui ao liberalismo de inspiração kantiana a pretensão de fundamentar princípios morais independentes das circunstâncias empíricas e das concepções de bem. Essa visão foi fortemente influenciada pela brilhante leitura de Michael Sandel em *Liberalismo e os limites da justiça*. A interpretação que defendo aqui contradiz a forma como Michael Sandel definiu as ambições do liberalismo político de Rawls e o modo como ele compreendeu a influência de Kant em seu pensamento. Sigo as pistas deixadas pelo próprio Rawls quando este afirmou que as mudanças em seu pensamento não deveriam ser atribuídas às críticas dos comunitaristas. Dado que o objetivo aqui é argumentar que algumas das principais mudanças podem ser explicadas por um movimento interno à filosofia de Rawls, as referências ao debate liberal-comunitarista foram deixadas de lado<sup>12</sup>.

Este livro foi originalmente escrito como uma dissertação de mestrado, intitulada *Da teoria moral à filosofia política: uma investigação do pensamento de John Rawls*, financiada pela FAPESP (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo) e defendida no departamento de filosofia da USP no ano de 2012. Ao adaptar o texto original para este livro, reformulei alguns pontos da introdução que, tal como ocorre à maioria dos estudantes de pós-graduação, é sempre a última parte a ser escrita e, portanto, não apresentava adequadamente os objetivos do texto. Optei por manter o corpo do texto permaneceu relativamente inalterado, salvo algumas correções formais. Elas incluem a redução do número de notas de rodapé que, para os fins do preciosismo acadêmico, citavam diretamente o texto de Rawls para indicar que os argumentos interpretativos corroboravam com as palavras do próprio autor. Foram mantidas, portanto, apenas as referências às páginas e seções dos livros de Rawls. A única correção

---

<sup>12</sup> v. Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition*. New York: Cambridge University Press, 1998. Para uma crítica à leitura de Sandel, v. FORST, R. *Contextos de Justiça*. Trad. Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. Para uma avaliação de sua leitura à luz da interpretação proposta aqui, v. REIS, F. “O Debate Dos Desencontros: Uma Avaliação Das Críticas De Michael Sandel Ao Liberalismo De John Rawls” *doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.61-81, abril, 2013

significativa diz respeito ao papel do método do equilíbrio reflexivo na virada do pensamento de Rawls. Algumas passagens do texto original pareciam sugerir que o método do equilíbrio reflexivo seria incapaz de formular uma concepção de bem e que, portanto, as mudanças do pensamento de Rawls poderiam ser atribuídas a uma limitação desse método. Porém, tal como explicado no último capítulo deste livro, o problema se encontra na exigência de aceitação geral de uma única concepção de bem. O método do equilíbrio reflexivo poderia ser aplicado por um indivíduo ou grupo de indivíduos que pretende desenvolver uma concepção normativa de bem para si mesmo, mas não seria realista ou desejável esperar que todos os membros de uma sociedade democrática e plural sigam uma única concepção de bem. O problema se encontra, portanto, na exigência de que a aplicação do método do equilíbrio reflexivo seja “geral”. Em outras palavras, não é possível exigir que a aceitação geral da concepção de justiça seja acompanhada de uma igual aceitação geral da concepção de bem como racionalidade. A este respeito, procurei fazer pequenas alterações a fim de impedir uma interpretação equivocada acerca do papel do método do equilíbrio reflexivo na reorientação do pensamento de Rawls. Todavia, creio que elas não alteram o teor do texto original ou os argumentos apresentados. Foram mantidos, portanto, os argumentos tais como apresentados na defesa de mestrado.

Outro ponto importante é a opção pela publicação digital. O objetivo foi possibilitar, por um lado, a correção de alguns detalhes do texto original e, principalmente, facilitar o acesso do público ao texto, pois sua atual versão inclui vários formatos digitais. A publicação em acesso livre deveria ser adotada com maior frequência pelo meio acadêmico. Um texto produzido em uma universidade pública e com financiamento também público deveria ser disponibilizado a todos gratuitamente. As mídias digitais tornam a compra de textos acadêmicos um ônus excessivo e desnecessário aos estudantes interessados no acesso ao conhecimento e, certamente, novos mecanismos de financiamento às publicações em acesso livre devem ser desenvolvidos a fim de facilitar sua expansão.

Ainda sobre as questões formais do texto, os leitores poderão objetar que há um grande número de notas de rodapé. Embora eu tenha reduzido a presença delas nesta publicação, algumas se mostram necessárias pois, em muitos casos, o texto do próprio autor contém nuances que não puderam ser capturadas pelo comentário. Não é incomum encontrar longas listas de conceitos e argumentações minuciosas nos textos de Rawls. Nas conferências sobre o construtivismo kantiano, por exemplo, Rawls discute em detalhes todas as características da concepção de pessoa moral, definida como livre, igual, racional e razoável. Cada um dos adjetivos é objeto de longas definições e análises, uma vez que Rawls, na maior parte do tempo, expõe suas ideias com clareza, e a reprodução desses detalhes poderia contribuir pouco à compreensão de sua filosofia, prejudicando assim o desenvolvimento de nossa investigação. Por esse motivo, evitei reproduzir todos os pormenores de seus argumentos, bem como as listas conceituais, todavia, quando necessário, faço tais referências em notas de rodapé. Suponho que a interpretação apresentada aqui seria suficiente para que uma leitura direta dos textos revele aspectos da filosofia de Rawls que não puderam ser explorados em todas as suas nuances. Além disso, há muitas informações relevantes que, por uma questão de forma, decidi não incluir no corpo do texto. Se fossem incluídas, tornariam o texto repleto de digressões e prejudicariam a compreensão dos argumentos aqui apresentados. Suponho que um leitor interessado em uma compreensão geral do pensamento rawlsiano poderia dispensar a leitura dessas notas, enquanto aqueles interessados em uma análise mais profunda poderão encontrar ali alguns desenvolvimentos mais detalhados.

Outro ponto que carece de justificação é a opção pela tradução da palavra “right” como “correto”. Há uma grande dificuldade em sua tradução nas línguas latinas. As traduções em língua portuguesa dos livros de Rawls convencionaram a opção pela palavra “justo”. Tal escolha pode gerar confusões nos leitores, pois a tradução de “right” por “justo” pode levá-los a confundir “right”, “justice” e “just”. Há, por

exemplo, diversas passagens a que Rawls se refere aos princípios de justiça como “principles of right and justice”<sup>13</sup>. Nestes casos, não é possível traduzi-las como “princípios do justo e da justiça” sem perder a distinção entre os termos. A solução encontrada pela melhor tradução em língua portuguesa foi traduzir estas passagens por “princípios do direito e da justiça”. Em outras circunstâncias, a palavra “right” é traduzida como “certo” ou como “retidão”, para traduzir “rightness”<sup>14</sup>. Essa opção é razoável, dado que uma única palavra na língua portuguesa não poderia capturar todos os significados de “right”. Ademais, uma característica marcante nos trabalhos de Rawls é justamente a regularidade e a precisão no uso das palavras. A irregularidade na tradução pode induzir os leitores de língua portuguesa a ignorar que se trata de um mesmo conceito que, como vimos, ocupa um papel importante na filosofia de Rawls. Portanto, a opção pela tradução de “right” como “correto” nos permite distingui-lo da “justiça” e, concomitantemente, manter a regularidade na tradução. Outrossim, a opção adotada é também corroborada por uma passagem das aulas de história da filosofia moral, na qual Rawls afirma que “right” se opõe a “wrong” [errado].<sup>15</sup> Em uma publicação recente, Antonio Braga também optou pela tradução de “right” por “correto”<sup>16</sup>. Dado que a tradução visa, em primeiro lugar, manter a regularidade no uso dos termos e distinguir “correto” e “justiça”, o leitor deve estar atento ao fato de que palavra “correto”, neste trabalho, possui um significado muito mais amplo do que normalmente lhe é atribuído pelo uso na língua portuguesa.

---

<sup>13</sup> v. RAWLS, J. *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. §23, p. 116; §23, p. 117; §25 p.128; §30 p.167; §43, p.249; §52, p.307; §62, p.355; §66, p. 381; §67, p.391; §69, p. 369; §69, p. 403; §71, p.408

<sup>14</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §3, p. 20. §6, p. 36

<sup>15</sup> v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (org.) Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000. HUME III, §2.1, pp.53-4n

<sup>16</sup> v. BRAGA, A. F. S. *Kant, Rawls e o Utilitarismo: Justiça e Bem na Filosofia Contemporânea*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2011). Braga também traduz a palavra “good” por “bom”, em oposição à tradução convencional como “bem”. Porém, como não parece haver um conflito entre conceitos distintos (“good” e “well”, por exemplo), não nos parece necessário modificar a tradução convencional.

# I

## A teoria moral

“[A moral] não é uma ciência que ensina como as pessoas se tornam felizes, mas como elas se tornam dignas da felicidade”

-Immanuel Kant<sup>17</sup>

Na primeira fase do pensamento de Rawls, a concepção de “teoria moral” orientou a formulação e o desenvolvimento de sua filosofia. *Grosso modo*, a teoria moral pode ser entendida como um campo de estudos da filosofia. Assim como a epistemologia, a filosofia da linguagem e a filosofia da mente são áreas de estudo específicas dentro da filosofia, a teoria moral também possui seus próprios objetos e métodos de investigação filosófica. Em 1975, Rawls publica o artigo “A independência da teoria moral” com o objetivo de demarcar a área de atuação dessa disciplina filosófica e a especificidade de seu método. Nesse artigo, Rawls define a teoria moral da seguinte forma:

Eu distingo filosofia moral de teoria moral, a filosofia moral inclui essa última como uma de suas principais partes. A teoria moral é o estudo de concepções morais substantivas, ou seja, o estudo de como noções básicas do correto [*right*], do bem [*good*], e da dignidade moral [*moral worth*] podem ser arranjadas para formar diferentes estruturas morais. Teoria moral tenta identificar as principais similaridades e diferenças entre essas estruturas e caracterizar o modo como cada uma delas está relacionada com

---

<sup>17</sup> KANT, I. “Sobre a expressão corrente: isto pode ser coreto na teoria, mas nada vale na prática” 8:278; A,209

nossa sensibilidade moral e atitudes naturais, e determinar as condições que elas devem satisfazer para cumprir o seu papel esperado na vida humana<sup>18</sup>

Esta passagem indica as duas características da teoria moral que devemos destacar no presente capítulo. Em primeiro lugar, ela pode ser dividida de acordo com os conceitos da ética. Segundo Rawls, a ética se divide entre correto, bem e dignidade moral. A teoria moral, ao estudar as concepções morais substantivas, deve investigar cada uma das subdivisões da ética e o modo como elas se relacionam. A estrutura de uma doutrina ética se define pela maneira como ela conecta as noções de bem e correto. A dignidade moral, por sua vez, pode ser derivada a partir da combinação entre os dois primeiros conceitos<sup>19</sup>. Ela deve, portanto, formular uma teoria da justiça que investiga um dos elementos do correto e uma teoria do bem que, obviamente, estuda o conceito de bem. A teoria moral completa seria aquela que, ao combinar as duas teorias, poderia definir não apenas as concepções do correto, bem e dignidade moral, mas também a *relação* entre elas.

A segunda característica é a conexão entre a teoria moral e nossa *sensibilidade* moral<sup>20</sup>. Por um lado, a teoria moral possui uma forma peculiar de justificação. Ela pretende deixar de lado as pretensões encontradas na epistemologia e na metafísica, pois investigam a moral como “verdades objetivas”. O ponto de partida da teoria moral é o fato de que as pessoas professam valores morais e parecem ser influenciadas por eles. Há uma combinação entre os valores presentes na sensibilidade cotidiana das pessoas e a sistematização filosófica da teoria moral. A teoria utiliza os nossos sentimentos morais como ponto de partida e visa fornecer regras para o uso adequado dos juízos morais. A relação entre a teoria moral e a sensibilidade moral cotidiana exige que a teoria moral

---

<sup>18</sup> RAWLS, J. “The Independence of Moral Theory”, In: *Collected Papers*. op. cit. §1, p.286

<sup>19</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §5, p.29; §68, p. 552

<sup>20</sup> v. RAWLS, J. “The Independence of Moral Theory”, op. cit. pp. 289-90

assuma pressupostos da psicologia. Ela deve explicar como a nossa sensibilidade moral se forma (ou como ela poderia se formar em circunstâncias adequadas) e quais são as suas características. O pressuposto de que as pessoas possuem ou poderiam possuir um senso de justiça gera a necessidade – abordada na terceira parte do livro *Uma teoria da justiça* – de investigar a psicologia moral do senso de justiça.

O objetivo deste capítulo é apresentar uma hipótese de interpretação que utiliza a “teoria moral” como chave para compreender os trabalhos de Rawls até o final da década de 70, sobretudo o livro *Uma teoria da justiça*. A seção §1.1 mostrará como a teoria da justiça (enquanto parte da teoria moral) é justificada a partir dos chamados “juízos morais ponderados”. A seção §1.2 utiliza a distinção entre os conceitos da ética para interpretar as críticas de Rawls ao utilitarismo e às ideias de prioridade do correto e deontologia. No capítulo seguinte, discutiremos a segunda parte dessa hipótese. Se ela estiver correta, será possível mostrar como as características da teoria moral resultaram nos defeitos que Rawls identificou posteriormente na terceira parte do livro *Uma teoria da justiça*. Segundo ele, o livro não contém uma resposta adequada ao chamado “problema da estabilidade”. Como pretendo argumentar, tais dificuldades decorrem do modo como Rawls concebeu a “teoria moral”.

### 1.1) Teoria moral e juízos morais ponderados.

O ponto de partida da teoria moral são os juízos ponderados<sup>21</sup>. Rawls pressupõe que “os sentimentos morais são uma parte normal da vida humana(...)”<sup>22</sup> e que os juízos morais ponderados são aqueles que melhor expressam os nossos sentimentos morais. A

---

<sup>21</sup> Rawls explicita os detalhes dos juízos ponderados no artigo de 1951: RAWLS, J. “Outline of a Decision Procedure for Ethics” In: *Collected Papers*. op. cit. pp. 1-19

<sup>22</sup> “(...) Não poderíamos eliminá-los sem, ao mesmo tempo, eliminar algumas atitudes naturais.” (RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*., op. cit. §74, p. 602)

teoria moral como um todo se baseia nos juízos ponderados, porém, a teoria da justiça em particular investiga aqueles juízos relacionados ao correto e ao nosso senso de justiça. Assim, para a teoria da justiça, os juízos ponderados são aqueles que emitimos em “condições favoráveis ao exercício do senso de justiça”<sup>23</sup> como, por exemplo, a ausência de paixões que poderiam interferir no juízo adequado das questões sobre a justiça. A teoria é avaliada em relação a estes juízos. Portanto, ela será válida se nós, no exercício de nosso senso de justiça, considerarmos que os seus pressupostos e conclusões possam estar de acordo com nossos juízos ponderados, ou seja, se os pressupostos e os resultados da teoria refletirem as nossas crenças em relação à justiça.

Tais crenças podem ser divididas em dois tipos: elas se referem tanto ao “desejável” (*desirable*) quanto ao “realizável” (*feasible*)<sup>24</sup>. Isto significa que a teoria da justiça deve ser avaliada de acordo com dois critérios distintos. Por um lado, pressupostos e conclusões da teoria devem refletir aquilo que podemos considerar desejável na organização de uma sociedade justa. Ela não poderia, por exemplo, apoiar a escravidão porque nós, em nossas convicções mais firmes, somos contrários a ela. Ao utilizar nossos juízos morais ponderados, a teoria da justiça (ou a teoria moral como um todo) não precisa pressupor a existência – ou inexistência – de “verdades morais objetivas”. Não é necessário afirmar que existe um “ideal” eterno de justiça que condena a escravidão. Para Rawls, “a história da filosofia moral mostra que a noção de verdade moral é problemática”. A teoria moral evita estes problemas ao se atentar ao fato de que as pessoas professam valores morais e parecem ser influenciadas por eles. Assim, ao usar os nossos juízos ponderados

---

<sup>23</sup> Idem, §9, p.57

<sup>24</sup> Kukathas e Pettit argumentam que a combinação entre desejável e realizável permitiu a Rawls inaugurar um novo começo para a filosofia política no mundo anglófono. (v. PETTIT, P. KUKATHAS, C. Rawls, *a Theory of Justice and its Critics*. Stanford University Press, Stanford 1990 pp.1-17). Para uma análise mais detalhada do contexto que precede o livro *Uma teoria da justiça*, v. VITA, ÁLVARO de. “Apresentação da Edição Brasileira” In: RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. pp. XI-XXXIII)



como ponto de partida, a teoria pode lidar com a moral sem pressupor a possibilidade de descobrir uma “verdadeira” concepção de justiça<sup>25</sup>.

Por outro lado, quando tratamos da aplicação prática da teoria, Rawls precisa apenas defender que é *plausível* afirmar que os seres humanos possuem – ou poderiam possuir – a capacidade para agir motivados por princípios de justiça. A palavra “plausível” é importante neste contexto. Da mesma forma que os aspectos “desejáveis” da teoria da justiça não se remetem a ideais metafísicos, os aspectos “realizáveis” também não se remetem diretamente a dados empíricos. Sua validade não depende de que seus pressupostos estejam necessariamente de acordo com proposições empiricamente comprovadas pela sociologia ou psicologia. Pelo contrário, os pressupostos da teoria da justiça devem ser *plausíveis* em relação aos nossos juízos ponderados, ou seja, devem refletir nossas *crenças* acerca do que podemos esperar de uma sociedade justa, tanto do ponto de vista prático quanto moral. O teste da validade da teoria não é uma “verdade” transcendente, tampouco os dados empiricamente comprovados, mas antes as nossas convicções ponderadas, ou seja, aquelas proposições que podemos considerar tanto desejáveis quanto realizáveis em uma sociedade justa<sup>26</sup>.

O problema do uso de juízos ponderados está no fato de que eles nem sempre são definidos o suficiente para cumprir o papel que se espera de uma concepção de justiça. Para Rawls, as sociedades são marcadas tanto pelo conflito quanto pela identidade de interesses. Essa condição torna necessária a adoção de um ponto de vista comum entre os diversos membros de uma mesma sociedade para que eles possam resolver disputas em relação aos termos da cooperação social. A justiça deve ser este ponto de vista comum<sup>27</sup>. Os juízos ponderados não são organizados o suficiente para cumprir

---

<sup>25</sup> v. RAWLS, J. “The Independence of Moral Theory”. op. cit. p.288

<sup>26</sup> v. “circunstâncias da justiça”. (RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §22, pp.153-7

<sup>27</sup> Idem, §1, p.5

este papel. É possível que alguns juízos sejam contraditórios entre si ou que seja difícil atribuir prioridade a apenas uma entre diversas considerações sobre a justiça. Nesse caso, para que a concepção de justiça cumpra o seu papel na cooperação social, é necessário que nossos juízos ponderados sejam organizados de forma coerente e sistemática<sup>28</sup>.

Na teoria da justiça de Rawls, a posição original busca realizar a tarefa de sistematizar nossos juízos ponderados. O seu ponto de partida são premissas morais facilmente aceitáveis (por exemplo, “que ninguém deva ser favorecido ou desfavorecido pelo acaso natural ou por circunstâncias sociais na escolha dos princípios”<sup>29</sup>). A partir destas premissas, constrói-se a situação contratual hipotética (posição original), na qual são escolhidos os princípios de justiça<sup>30</sup>. Segundo Rawls, “argumenta-se, partindo de premissas de

---

<sup>28</sup> Rawls chama isto de “problema da prioridade”. (v. Idem, §8, pp. 49-55) Ele associa esse problema às teorias intuicionistas que, em *Uma teoria da justiça*, possuem duas características: 1) “consistem em uma pluralidade de princípios fundamentais que podem entrar em conflito e oferecer diretrizes contrárias em certos casos”; 2) “não contam com nenhum método explícito, nenhuma regra de prioridade, para comparar esses princípios entre si” (idem, §7, p.41). Deve-se estar atento para a diferença entre esse “intuicionismo entendido como uma forma de pluralismo” (Idem, §7, p. 42) e o “intuicionismo racional” discutido por Rawls em seus trabalhos posteriores. Este último pressupõe a capacidade de nossa razão teórica conhecer verdades morais objetivas (v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III §1, pp.107-17). Apesar da palavra “intuicionismo” aparecer em ambas as discussões, as questões discutidas diferem profundamente.

<sup>29</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §4, p.22

<sup>30</sup> Há diversas versões dos dois princípios de justiça. O primeiro princípio, na versão original de *Uma teoria da justiça*, é definido como: “cada pessoa deve ter um direito igual à mais extensa liberdade básica compatível com liberdade similar para outros” (RAWLS, J. *A Theory of Justice. Original Edition*. op. cit. §11, p. 60). Na edição revista do mesmo livro, o princípio é definido como: “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para outras pessoas” (RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça, Edição Revista* op. cit. §11, p. 72. [Ênfase adicionada]). Após a crítica de Hart, o primeiro princípio passou a ser definido como: “Cada pessoa possui um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, neste sistema, as liberdades políticas, e somente essas liberdades, devem ter o seu valor equitativo garantido” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. §1.1 p. 6). Em relação ao segundo princípio, não há diferença entre a versão original e a revista de *Uma teoria da justiça*: “As desigualdades econômicas e sociais devem estar dispostas de modo que tanto (a) propiciem o máximo de benefícios para os menos favorecidos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertas a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.”(RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça, Edição Revista*. op. cit. §13, p. 100). Em *O liberalismo político* e em *Justiça como equidade: uma reformulação*, há uma modificação no segundo princípio. “As desigualdades econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro,

ampla aceitação, porém fracas, para chegar a conclusões mais específicas.”<sup>31</sup> O procedimento contratual fornece um método para lidar com nosso senso de justiça. Ao fundamentar sua argumentação a partir de premissas de ampla aceitação, ele garante que a teoria seja capaz de refletir nossos juízos ponderados. Uma vez construída a posição original a partir destas premissas genéricas, Rawls espera que o resultado seja um conjunto sistemático de princípios de justiça<sup>32</sup>. Assim, as premissas utilizadas na teoria da justiça se justificam por serem capazes de refletir o nosso senso de justiça, e assim a teoria cumpre o seu papel de produzir um conjunto aceitável de princípios de justiça<sup>33</sup>. Rawls pretende que a posição original seja capaz de escolher princípios de justiça claros, bem definidos e capazes de estabelecer a prioridade entre valores conflitantes. O fato

---

devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença).” (RAWLS, J. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. op. cit. §13.1 p.60). Sobre as modificações nos princípios de justiça, ver a justificação de Rawls em Idem, §13, pp-59-70.

<sup>31</sup> “A ideia aqui é simplesmente *tornar nítidas para nós mesmos* as restrições que parecem razoável impor a argumentos a favor de princípios de justiça e, por conseguinte, a esses próprios princípios. Assim, parece razoável e de modo geral aceitável que ninguém deva ser favorecido pelo acaso ou pelas circunstâncias sociais na escolha dos princípios. Também parece haver *consenso geral* de que deve ser impossível adaptar os princípios às circunstâncias de casos pessoais.” (RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §4, p.22 [Ênfase adicionada])

<sup>32</sup> “É importante esclarecer o papel e o alcance da posição original como um procedimento coerentista, e não como um procedimento fundacionalista, em que os princípios seriam simplesmente deduzidos dos pressupostos da situação inicial. A posição original significa uma tentativa de harmonizar em um único sistema os pressupostos filosóficos razoáveis para a determinação dos princípios e os juízos morais comuns sobre a justiça” (SILVEIRA, D.C. “Posição Original e Equilíbrio Reflexivo em John Rawls: o Problema da Justificação”. In: *Trans/Form/Ação*, vol.32, no.1, 2009; v. SILVEIRA, D.C. “Epistemologia Coerentista em Rawls” In: *Dissertatio* [34], 2011. pp.161-182). Para Silveira, o coerentismo pode ser considerado como o ponto central da filosofia rawlsiana. Ele argumenta corretamente que a justificação do procedimento contratualista de Rawls está baseado em nossos juízos ponderados e pode ser contraposto ao “fundacionismo”. Porém, é necessário ressaltar que, apesar do coerentismo possuir um papel importante na filosofia de Rawls, ele não é suficiente para definir as razões pelas quais Rawls considera a justiça como equidade melhor que as concepções alternativas. O método do equilíbrio reflexivo indica o modo com qualquer concepção moral deve ser justificada. Ele é, de um certo modo, o “campo de batalha” no qual confrontamos as diversas concepções de justiça, mas não é suficiente para indicar qual concepção será vencedora. É necessário, portanto, apresentar razões adicionais para justificar por que a justiça como equidade seria melhor que as concepções alternativas.

<sup>33</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §4, p.25

de Rawls afirmar que o primeiro princípio que lida com as liberdades e os direitos fundamentais deve ter prioridade em relação ao segundo, que trata da igualdade de oportunidade e da distribuição da renda e riqueza, indica a necessidade de organizar os princípios de justiça de modo que eles possam julgar reivindicações conflitantes. Se os membros de uma sociedade esperam que estes princípios possam servir como o ponto de vista comum para a resolução de conflitos, a teoria da justiça deve atribuir pesos diferentes aos princípios de justiça.

A utilização da teoria da escolha racional na filosofia de Rawls deve ser entendida a partir da tarefa de sistematização de nossos juízos morais.<sup>34</sup> Rawls, em *Uma teoria da justiça*, afirma que sua teoria faria parte da teoria da escolha racional. Em textos posteriores, no entanto, ponderou que esta afirmação foi um grande erro, todavia jamais abandonou o uso da escolha racional na posição original. A afirmação foi equivocada por permitir que a posição original fosse interpretada erroneamente como um dispositivo baseado exclusivamente na escolha de agentes racionais. Pelo contrário, a escolha racional é utilizada somente para descrever a forma como as partes escolhem os princípios de justiça dentro das condições da posição original.<sup>35</sup> A posição original (incluindo a racionalidade das partes) se justifica a partir de nossos juízos morais ponderados e busca fazer a ligação entre as suas premissas genéricas e de ampla aceitação e os princípios de justiça mais específicos e bem definidos. O motivo que levou Rawls a dizer que as partes contratantes, na posição original, decidem com base na teoria da escolha racional, advém da necessidade de garantir que aquelas premissas iniciais possam determinar a escolha de um *único* conjunto de princípios de justiça. Ou seja, o objetivo é montar o procedimento de modo que qualquer pessoa que concorde com os pressupostos “facilmente aceitáveis” usados para construir a posição

---

<sup>34</sup> v. Idem, §20, p.144-5

<sup>35</sup> v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. II, §1.3, pp.62-3n

original seja também obrigada a aceitar os resultados deste procedimento, ou seja, os dois princípios de justiça<sup>36</sup>. No entanto, o próprio Rawls reconhece que, apesar do desejo de que a decisão na posição original seja “dedutiva” e sem margem para dúvidas, sua teoria não alcança esse ideal. A despeito destas limitações teóricas, Rawls pretendeu que a posição original funcionasse como uma espécie de algoritmo<sup>37</sup>.

A teoria da justiça não termina na escolha dos princípios na posição original. Após esta decisão ter sido feita, Rawls ainda acrescenta um último recurso para avaliar os resultados da posição original: o método do equilíbrio reflexivo. Ele afirma que estes princípios devem ser comparados novamente com os nossos juízos ponderados. A maneira como a posição original foi desenhada e os princípios de justiça escolhidos por meio dela são válidos somente se eles não estiverem em contradição com nossas convicções ponderadas. Se houver um acordo entre os princípios e nossos juízos, a teoria da justiça foi bem sucedida em fornecer princípios de justiça capazes de organizar de forma sistemática nossas convicções ponderadas a respeito da justiça. Porém, caso os princípios não

---

<sup>36</sup> A “moralidade” está presente na forma como a posição original é construída. Uma vez que ela é montada, o seu desenrolar deve ser “estritamente dedutivo”(v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §20, p.147). Na teoria da justiça, as circunstâncias impostas aos agentes na posição original refletem condições que, do ponto de vista moral, podemos considerar aceitáveis para a escolha dos princípios de justiça: “A avaliação moral da situação de equilíbrio depende das circunstâncias de fundo que as determina. É nesse ponto que a concepção de posição original incorpora características peculiares à teoria moral. Embora a teoria dos preços, por exemplo, tende a explicar os movimentos do mercado através de suposições sobre as tendências efetivas em ação, a interpretação filosoficamente preferível da situação inicial incorpora condições que se considera razoável impor à escolha dos princípios. Em contraste com a teoria social, o objetivo é caracterizar essa situação de modo que os princípios a serem escolhidos, quaisquer que venham a ser, sejam aceitáveis de um ponto de vista moral. A posição original é definida de modo a ser um *status quo* no qual todos os acordos firmados são justos”. (Idem, §20, p.146)

<sup>37</sup> Onora O’Neill critica, de forma indireta, o uso de recursos da escolha racional em um procedimento kantiano de razão pública. Ela afirma diversas vezes que a razão pública não deve ser tratada como um algoritmo. Ao considerar a relação entre a posição original e os outros componentes do sistema filosófico rawlsiano (os juízos ponderados, a cultura política, o equilíbrio reflexivo, etc.), é possível reduzir - mas talvez não eliminar - a persuasão dos argumentos contrários ao procedimento contratual de Rawls. (O’NEIL, O. *Constructions of reason .Explorations of Kant’s Practical Philosophy* Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

estiverem em pleno acordo com nossos juízos, é necessário um ajuste recíproco entre os princípios e os juízos ponderados:

Temos uma escolha. Podemos ou modificar a avaliação da situação inicial ou revisar nossos juízos atuais, pois até mesmo os juízos que provisoriamente tomamos como pontos fixos estão sujeitos à revisão. 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 expresse pressuposições razoáveis e produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente ajustadas e apuradas. A este estado de coisas eu me refiro como equilíbrio reflexivo.<sup>38</sup>

Os juízos ponderados estão, portanto, no início e no final do procedimento. No início, eles justificam as premissas utilizadas para construir a posição original. No final, eles servem para revisar os resultados do procedimento e, se for o caso, modificar ou serem modificados pelos princípios escolhidos na posição original<sup>39</sup>. Assim, o resultado final da teoria da justiça, a situação de equilíbrio refletido, não é uma mera reprodução dos juízos ponderados que serviram para construir a posição original, e sim uma reformulação sistemática destes mesmos juízos que devem ser ajustados após a reflexão decorrente do procedimento da posição original.

Para Rawls, o método do equilíbrio reflexivo é análogo à forma como Nelson Goodman justificou as regras para inferências indutivas<sup>40</sup>. Segundo Goodman, o fundamento das regras de inferência não deve ser encontrado em axiomas autoevidentes nem na natureza da mente humana. Ele defende que a validade das regras depende de um ajuste mútuo entre as regras e o seu uso:

---

<sup>38</sup> Idem, §4, pp.22-3

<sup>39</sup> v. SCANLON, T. M. "Rawls on Justification". In: FREEMAN, S. (org.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

<sup>40</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §4, p.25n

Uma regra é modificada se gerar uma inferência que não estamos dispostos a aceitar; uma inferência é rejeitada se ela viola uma regra que não estamos dispostos a modificar [...] Um resultado dessa análise é que podemos parar de nos flagelar com certas questões espúrias sobre a indução. [...] Nos desponta que a tradicional e presunçosa insistência de uma rígida linha entre justificar a indução e descrever a prática indutiva cotidiana distorce o problema<sup>41</sup>.

Para Goodman, em caso de contradição entre uma regra indutiva e a sua aplicação em uma inferência particular, o lógico deve buscar um ajuste mútuo entre ambas. Caso ele queira manter a inferência indutiva, a regra poderia ser modificada. Caso ele queira manter a regra, pode-se modificar a inferência. É o ajuste mútuo entre as regras e as inferências que confere validade a ambas. Não há uma distinção rígida entre o fundamento normativo das regras e seu uso, pois o importante é a relação estabelecida entre ambos. O método do equilíbrio reflexivo funciona de forma análoga, ele realiza um ajuste mútuo entre o procedimento como um todo (a posição original, os princípios de justiça, etc.) e os nossos juízos ponderados. Assim, a validade da teoria da justiça não resulta de uma espécie de autoridade normativa da razão pura, nem de uma mera descrição dos nossos sentimentos morais. A justificação da justiça advém do equilíbrio reflexivo entre o procedimento contratualista e nossos juízos ponderados.

Voltaremos a discutir o equilíbrio reflexivo na seção §4.2. Por enquanto, podemos compreender melhor o que Rawls entende por “teoria moral”. Em *Uma teoria da justiça*, Rawls diz que é possível pensar a teoria moral como uma “tentativa de descrever a nossa capacidade ética; ou, no presente caso, pode-se ver a teoria da justiça como uma descrição do nosso senso de justiça”<sup>42</sup>. Isto permitiria dizer que o objetivo da teoria moral em geral, e da teoria da justiça

---

<sup>41</sup> GOODMAN, P. *Fact, Fiction and Forecast. Fourth Edition*. Cambridge: Harvard University Press. 1983. pp. 62-6

<sup>42</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §9, p.50

em particular, seria fornecer uma maneira sofisticada e sistemática de “descrever” os sentimentos morais das pessoas em relação ao correto, o bem e a dignidade moral. Porém, Rawls é relutante em definir a teoria da justiça apenas como uma descrição. Tal como vimos acima com o método do equilíbrio reflexivo, a teoria da justiça pode interferir nos juízos ponderados das pessoas. Não se trata simplesmente de catalogar os seus juízos, mas de formular um procedimento normativo (posição original) capaz de fornecer regras para o exercício do senso de justiça. Nesse sentido, a analogia com a gramática é iluminadora. Segundo Rawls, a gramática fornece princípios para reconhecer frases bem formuladas, mesmo que estes princípios nem sempre sejam seguidos por pessoas que falam uma determinada língua. Na teoria da justiça, de forma análoga, “uma análise correta das capacidades morais decerto envolve construtos teóricos que ultrapassam muito as normas e padrões citados na vida cotidiana”<sup>43</sup>. Assim, a teoria reflete os valores presentes nos juízos morais cotidianos, porém a sua validade não está assentada na mera reprodução desses valores. É a união entre os juízos cotidianos expressos na forma de juízos ponderados e a sistematização filosófica do procedimento contratualista que fornece a justificação da teoria da justiça como um todo<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Idem, *Ibidem*

<sup>44</sup> A analogia entre a justiça como equidade e a gramática foi alvo de polêmica. Norman Daniels, em sua influente discussão do equilíbrio reflexivo, buscou diminuir o papel da analogia com a gramática. Segundo Daniels, a analogia poderia ser enganadora porque um linguista apenas descreve a gramática de uma língua, ele não realiza a tarefa de justificar porque uma língua é superior a outras, nem propor modificações no seu uso. John Mikhail critica Daniels, pois ele acredita que Daniels tentou inferir na teoria da justiça uma distinção excessivamente rígida entre “descrição” e “prescrição”. Segundo Mikhail, as interpretações que identificam uma tensão insolúvel entre aspectos empíricos e normativos na filosofia de Rawls resultam de uma má compreensão do papel do equilíbrio reflexivo. Ele argumenta que, no pensamento de Rawls, “não há inconsistência em pressupor que um conjunto de princípios de justiça pode ser parte de uma solução para problemas de adequação empírica e normativa simultaneamente” (MIKHAIL, J. “Rawls’ Concept of Reflective Equilibrium and its Original Function in ‘A Theory of Justice’” *Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper* No. 11-103, Julho 2011. pp.20-1). Assim, Mikhail critica Daniels, pois esse último teria reduzido a importância da analogia com a gramática a fim de marcar uma diferença mais rígida entre os elementos normativos e descritivos da teoria da justiça. Segundo Mikhail, Daniels reinterpretou o equilíbrio reflexivo de forma a “mudar a atenção dos filósofos para longe da psicologia moral” (Idem, p.30). As críticas estão ligadas



## 1.2) Deontologia, Teleologia e Consequencialismo.

Além da relação entre o procedimento e os nossos juízos, a teoria moral também reflete a divisão entre os três conceitos da ética: o correto, o bem e a dignidade moral. Assim, a teoria moral se divide em teorias subordinadas a ela, as quais devem investigar cada conceito da ética. Há, portanto, uma teoria do correto e uma teoria do bem. A união entre ambas as teorias, segundo Rawls, seria capaz de lidar com os três conceitos da ética, pois a dignidade moral não necessita de uma teoria própria, ela pode ser derivada das teorias do correto e do bem<sup>45</sup>. A teoria da justiça investiga o conceito do correto, porém ela não é denominada “teoria do correto” porque não abrange todos os aspectos do primeiro conceito ético. Uma teoria completa do correto deveria fornecer concepções que lidam não apenas com os (I) sistemas e instituições sociais, mas também com as (II) permissões e exigências individuais e (III) o direito das nações (*law of nations*)<sup>46</sup>. Dado que o principal objeto da teoria da justiça é “a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo

---

às intenções do próprio Mikhail em retomar o projeto de uma teoria moral entendida como uma espécie de gramática dos sentimentos morais. Frazer segue uma linha similar, porém sobrevaloriza o aspecto “sentimentalista” da filosofia de Rawls (FRAZER, M. L. “John Rawls. Between Two Enlightenments” In: *Political Theory*, Volume 35, Numero, December 2007, pp. 756-780). É importante notar que a analogia com a gramática é apenas uma analogia. Ela ajuda a compreender a intenção de Rawls ao formular a teoria da justiça. Se houvesse um exagero em sua interpretação, ela poderia levar o leitor de Rawls aos equívocos de que Daniels alertou, ou seja, considerar a teoria moral como uma espécie de “teoria empírica” incapaz de avaliar ou modificar os juízos ponderados. A analogia visa tornar claro ao leitor de Rawls que sua teoria utiliza os juízos ponderados como ponto de partida, mas pretende fornecer regras para o uso adequado do senso de justiça. Entretanto, também é necessário notar que o livro de Daniels não é um “comentário” da filosofia de Rawls. Há uma divergência entre ambos em relação à distinção entre “normativo” e “descritivo”, Daniels gostaria que Rawls houvesse assumido uma distinção mais clara entre os dois elementos. (v. DANIELS, N. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pp. 66-80).

<sup>45</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §5, p.29; §68, p. 552

<sup>46</sup> Rawls apresenta um esquema das subdivisões do conceito do correto. Devido à necessidade de distinguir “correto” (*right*) e “justiça” (*justice*), recomenda-se que seja consultada a versão original em inglês. (v. RAWLS, J.A *Theory of Justice, Revised Edition*. op. cit. §18, pp.93-98).

como as principais instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social”<sup>47</sup>, o escopo de sua investigação é relativamente limitado:

A justiça como equidade não é uma teoria contratualista completa, pois está claro que a ideia contratualista pode ser ampliada à escolha de qualquer sistema ético mais ou menos completo, isto é, de um sistema que contenha os princípios de todas as virtudes, e não só da justiça. Na maior parte do tempo, só analisarei os princípios da justiça e outros estritamente relacionados a ele; não tento discutir as virtudes de maneira sistemática. Naturalmente, se a justiça como equidade se sair razoavelmente bem, um próximo passo seria estudar a visão mais geral indicada pela expressão ‘correção como equidade’ [*rightness as fairness*]<sup>48</sup>

Como a teoria da justiça faz parte de uma teoria moral mais abrangente, torna-se necessário que ela investigue não apenas os princípios de justiça, mas também a sua relação com as outras partes da teoria moral. A própria ideia de uma teoria moral demanda que Rawls mostre a relação entre a teoria da justiça e a teoria do bem. As discussões de Rawls com o utilitarismo e as suas definições de deontologia, teleologia e prioridade do correto devem ser compreendidas a partir desse pano de fundo. Como veremos, o conceito de deontologia presente no livro *Uma teoria da justiça* não define uma separação ou independência do correto em relação ao bem, mas uma relação adequada entre os dois principais conceitos da ética.

Segundo Rawls, a estrutura de uma doutrina ética depende da forma como os três conceitos são relacionados, em especial os conceitos do correto e do bem. Rawls classifica uma grande categoria de teorias morais como “teleológicas”. Elas possuem duas características: (1) definem uma concepção de bem independente do

---

<sup>47</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §2, p.8

<sup>48</sup> Idem, §3, p.20

correto; e (2) consideram o correto como aquilo que maximiza o bem. Como existem diversas teorias teleológicas, cada uma delas deverá formular uma definição particular do bem e do correto<sup>49</sup>. Entretanto, todas compartilham desta mesma estrutura, ou seja, todas definem o bem como uma concepção independente do correto e o correto como um meio para maximizar o bem.

O utilitarismo é, para Rawls, o principal expoente da teleologia<sup>50</sup>. Até mesmo nas teorias utilitaristas há divergências em relação às definições de bem e correto, contudo, Rawls afirma que elas compartilham a mesma estrutura teleológica. Para facilitar o debate, ele supõe que o utilitarismo define o bem como o prazer obtido pela realização de desejos. O correto será, portanto, a concepção que define os meios necessários para a realização destes desejos. É importante compreender que Rawls pretende atacar a estrutura do utilitarismo, ou seja, a forma como as concepções de bem e correto são relacionadas. As definições específicas do bem e do correto são importantes, mas elas não são o principal alvo de Rawls. Os seus argumentos pretendem revelar que a relação teleológica entre os conceitos éticos está equivocada. O problema, portanto, está na estrutura da doutrina utilitarista, ou seja, uma inversão na hierarquia das divisões éticas.

Há dois pontos principais na crítica de Rawls à teleologia utilitarista, e ambos correspondem às duas características da teleologia. Suponhamos, por exemplo, que uma grande parte dos membros de uma sociedade defenda ideias racistas<sup>51</sup>. Neste caso, a

---

<sup>49</sup> v. Idem, §5, pp. 30-1. Rawls argumenta que há, no utilitarismo, uma tendência em direção a uma definição hedonista do bem (v. Idem, §84 pp. 684-691).

<sup>50</sup> O utilitarismo e o perfeccionismo são dois tipos distintos de teorias teleológicas. Aristóteles e Nietzsche, segundo a classificação de Rawls, pertencem à segunda categoria. (v. Idem, §50, p.404-6; v. TAYLOR, ROBERTS. *Reconstructing Rawls. The Kantian Foundation of Justice as Fairness*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2011 pp. 264-7). As críticas ao utilitarismo são úteis para o nosso objetivo, isto é, interpretar a filosofia de Rawls e suas escolhas teóricas. Elas são importantes porque definem a forma como Rawls concebe a sua própria filosofia. Dados os objetivos limitados deste trabalho, não devemos julgar a validade de tais críticas.

<sup>51</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §68, p.556

estrutura teleológica do utilitarismo poderia nos levar a dizer que é correto buscar a realização desses desejos. De acordo com a primeira característica da teleologia, o bem é independente do correto. O bem, que nesse caso foi definido como o prazer obtido pela realização de desejos (inclusive os desejos racistas), deve ser considerado de forma independente das nossas concepções acerca do correto. Isso significa que nós não podemos utilizar os princípios de justiça (ou princípios do correto) para julgar a moralidade dos desejos racistas. Dado a segunda característica da teleologia, o correto será aquilo que busca realizar o máximo de bem. Assim, se o bem das pessoas estiver relacionado à realização de desejos racistas, aquilo que possibilita a realização desses desejos deverá, portanto, ser considerado correto.

Isso ocorre porque o correto, ao ser derivado do bem, possui um valor meramente instrumental. Princípios do correto, tais como a liberdade ou a igualdade, podem ser abandonados para gerar aumento da utilidade. Mesmo em uma sociedade na qual as pessoas não possuem desejos racistas, pensar a distribuição dos bens primários em termos utilitaristas pode gerar resultados inaceitáveis. Uma concepção utilitarista de justiça poderia justificar uma sociedade que condena diversas pessoas à extrema pobreza ou à escravidão. Caso a desigualdade ou a privação da liberdade de alguns seja necessária para a produção de uma grande utilidade para outros e, com isso, elevar a utilidade média, o utilitarismo poderia recomendar essas medidas. Como a liberdade e a igualdade são consideradas meros instrumentos para a realização do máximo de utilidade (bem), não seria impensável que a teleologia utilitarista recomende o abandono dos valores da igualdade ou da liberdade<sup>52</sup>.

Em ambos os casos, as duas características da teleologia se mostram problemáticas. No primeiro, a independência do bem nos obriga a aceitar os desejos racistas sem submetê-los à avaliação do correto. No segundo caso, o correto possui um valor meramente

---

<sup>52</sup> v. Idem, §5, p.30

instrumental porque ele é apenas uma derivação do bem. Convém lembrar que o objetivo desses exemplos não é argumentar que *todos* os autores utilitaristas defendem (ou poderiam defender) a escravidão, a desigualdade ou o racismo. É a relação teleológica entre bem e correto que causa os problemas apontados nos exemplos, eles são sintomas de uma teoria incapaz de estabelecer uma relação adequada entre os conceitos da ética. Assim, a estrutura teleológica adotada pelo utilitarismo pode levá-lo a aceitar concepções imorais de bem sem submetê-las à avaliação do correto, e também a abandonar princípios do correto caso isso seja necessário para realizar o máximo de bem.

Para Rawls, outro sintoma deste fenômeno pode ser observado em uma tendência das teorias teleológicas em definir o bem de forma hedonista. O utilitarismo, segundo Rawls, deve reduzir as escolhas coletivas de uma sociedade à escolha racional de um único agente. Ele deve encontrar uma maneira unificada de definir e medir diversos bens buscados por múltiplos indivíduos, para poder calcular a melhor forma de maximizar a quantidade de bem. Rawls argumenta que o hedonismo aparece como uma tendência nas concepções teleológicas porque ele poderia resolver o seguinte problema: o prazer poderia servir como uma medida comum do bem. Porém, Rawls afirma que atribuir “preferência por um certo atributo do sentimento ou sensação acima de todo o resto” é “desequilibrado e desumano”. Os seres humanos seguem múltiplos objetivos e “não há nenhum fim predominante cuja procura esteja de acordo com nossos juízos ponderados de valor”<sup>53</sup>. Mesmo que o prazer seja considerado critério de medida, as diferenças qualitativas nas sensações agradáveis impedem que ele se torne uma medida objetiva. A complexidade das motivações e objetivos humanos torna a tarefa teleológica de buscar uma definição única do bem algo quase impossível. Ao estabelecer uma relação teleológica entre o bem e o correto, as teorias são levadas a

---

<sup>53</sup> Idem, §84, p. 689

ignorar a diversidade dos fins perseguidos pelos indivíduos. Para Rawls, “isso indica que a estrutura das doutrinas teleológicas é radicalmente equivocada”<sup>54</sup>

No combate contra o utilitarismo, o campo de batalha são os nossos juízos morais ponderados em equilíbrio reflexivo. Como vimos acima, a teoria pretende partir de nossos sentimentos morais cotidianos e formular uma concepção de justiça capaz de guiar nossos juízos morais, ao combiná-los com a sistematização filosófica do procedimento contratualista. Não é casual, portanto, que os ataques à teleologia utilitarista comecem com uma menção tanto à filosofia quanto ao senso comum:

Afigurou-se para muitos filósofos, e isso parece encontrar apoio nas convicções do senso comum, que fazemos, como uma questão de princípio, uma distinção entre as exigências da liberdade e do correto, de um lado, e o desejo de aumentar o bem-estar de outro; e que damos certa prioridade, quando não um peso absoluto àquelas exigências.<sup>55</sup>

Quando Rawls afirma que pretende apresentar uma alternativa ao utilitarismo, os valores do senso comum (formulados como juízos ponderados) e a argumentação filosófica servem como ponto de partida. Porém, o resultado final não é uma reprodução desses valores e ideias. Cito:

Na minha interpretação, esse conceito de correto não é uma análise do significado da palavra ‘correto’ conforme normalmente empregada nos contextos morais. Não se trata de uma análise do conceito de correto no sentido tradicional. Mais precisamente, a noção mais abrangente de correção como equidade [*rightness as fairness*] deve ser entendida como substituto das concepções vigentes. [...] Para nossos fins, aceito a tese de que a melhor maneira de entender a análise bem fundamentada é interpretá-la como uma substituta satisfatória, que atenda a certas aspirações e,

---

<sup>54</sup> Idem, §84, p. 691; v. Idem, §84 pp. 684-691

<sup>55</sup> Idem, §6, p. 33

ao mesmo tempo, evite certas obscuridades e confusões [...] Assim, se a teoria da justiça como equidade ou, num sentido mais geral, da correção como equidade, corresponder aos nossos juízos morais ponderados em equilíbrio reflexivo, e se nos permitir dizer tudo o que, após um exame cuidadoso, queremos dizer, então ela oferece uma forma de eliminar expressões usuais em favor de outras expressões<sup>56</sup>.

Assim, pode-se compreender porque Rawls pretende formular uma alternativa à tradição utilitarista. Ao rejeitar a estrutura teleológica do utilitarismo, a aspiração do livro *Uma teoria da justiça* é “fornecer uma compreensão mais clara das principais características estruturais da concepção alternativa de justiça que está implícita na tradição contratualista e indicar o caminho de uma elaboração mais pormenorizada”<sup>57</sup>. Portanto, trata-se da elaboração de uma teoria cuja estrutura seja oposta à teleologia, porém, dada a extensão do projeto de uma teoria moral completa, é possível apenas “indicar o caminho” para uma “elaboração mais pormenorizada” no futuro.

A alternativa implícita na tradição contratualista<sup>58</sup> é uma concepção cuja estrutura, por oposição à teleologia, seja classificada como deontológica. A deontologia é definida somente como a *negação* da teleologia. Assim, uma teoria pode ser considerada deontológica se ela negar pelo menos uma das duas características da teleologia. Esta definição, porém, causou uma grande confusão entre os leitores de Rawls. Eis a sua definição de deontologia:

Por definição [a justiça como equidade] é uma teoria deontológica, que ou não especifica o bem independente do correto, ou não interpreta o correto como aquilo que maximiza o bem. [...] A justiça como equidade é uma teoria deontológica no segundo

---

<sup>56</sup> Idem, §18, p.133

<sup>57</sup> Idem, Prefácio, p. XLV

<sup>58</sup> A leitura rawlsiana dos autores da tradição contratualista pode ser observada em suas aulas de filosofia política, porém elas estão mais próximas do vocabulário e dos objetivos dos textos posteriores de Rawls. As aulas serão discutidas no último capítulo desse livro.

sentido, pois, se presumirmos que as pessoas da posição original escolheriam um princípio de liberdade igual e restringiriam as desigualdades sociais e econômicas àquelas do interesse de todos, não há motivo para pensar que as instituições justas maximizariam o bem<sup>59</sup>

Rawls parece sugerir que a deontologia da justiça como equidade se define *apenas* como uma negação do correto como meio para maximizar o bem. Com isso, ele abriu espaço para dúvidas em relação à independência do bem. Com base nessa passagem, uma concepção deontológica no segundo sentido poderia manter a independência do bem em relação ao correto. Não parece haver uma definição clara sobre a forma como uma teoria deontológica do segundo tipo relacionaria o correto e o bem, ou até mesmo se existe algum tipo de relação. Isso é consequência da definição exclusivamente negativa da deontologia. Ela nega pelo menos uma das duas características da teleologia, o que abre um grande leque de possibilidades para as teorias classificadas como deontológicas.

A prioridade do correto e a deontologia são dois conceitos distintos. Enquanto a deontologia é definida como a negação da teleologia, a prioridade do correto é o momento “propositivo” da justiça como equidade. Assim, a alternativa deontológica de Rawls que pretende substituir a teleologia do utilitarismo será uma teoria da justiça que atribui prioridade ao correto. A deontologia apenas diz como a justiça como equidade *não* relaciona o correto e o bem. É a prioridade do correto que define a maneira como a teoria relaciona os dois conceitos.

Podemos destacar duas características importantes da prioridade do correto. A primeira diz respeito à ordem de construção de uma teoria moral. O utilitarismo, enquanto uma teoria teleológica, primeiro formula uma concepção independente de bem e, em seguida, deriva o correto a partir dela. A justiça como equidade, pelo contrário, deverá começar pelas teorias da justiça e

---

<sup>59</sup> Idem, §6, p.36



do correto. Somente após apresentar os princípios de justiça e do correto, Rawls poderá definir a teoria do bem. A razão disso está na segunda característica da prioridade do correto: a concepção do correto, que inclui os princípios de justiça, deve fornecer os critérios para julgar as concepções permitidas de bem. Ao aceitar os princípios de justiça, os membros de uma sociedade bem-ordenada concordam em adaptar as suas concepções de bem aos limites exigidos pelos princípios. Eles reconhecem que não possuem o direito de satisfazer desejos ou preferências que exigem a transgressão dos princípios de justiça. Seguindo o exemplo já referido, podemos afirmar que, ao reconhecer a prioridade do correto, os membros de uma sociedade bem-ordenada aceitam que é errado (i.e. oposto ao correto) buscar a satisfação de preferências racistas. Concepções de bem que visam escravizar ou humilhar pessoas devido à cor de sua pele ou origem étnica não são permitidas por uma teoria moral que atribui prioridade ao correto<sup>60</sup>.

Assim, a justiça como equidade é apenas uma dentre várias possíveis teorias deontológicas. Além de não derivar o correto a partir do bem, ela *também* atribui prioridade ao correto. Apesar de Rawls haver afirmado que a deontologia de sua teoria nega a segunda característica da teleologia, a prioridade do correto completa essa definição e também nega a primeira característica. Enquanto o utilitarismo permitia que (1a) concepções de bem fossem pensadas independente do correto, e (2a) o correto fosse um meio para maximizar o bem; a justiça como equidade (1b) estabelece os limites do correto às concepções de bem, e (2b) afirma que o correto é anterior ao bem. Há uma importante relação entre a teoria da justiça e a teoria do bem. Ambas participam do projeto de construção de uma teoria moral completa. A prioridade do correto não nos indica a independência entre os conceitos de correto e bem, e sim a forma como ambos os conceitos se relacionam. Não é evidente, para alguns leitores de Rawls, a diferença entre

---

<sup>60</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §6 p.37-8; §60, pp.489-93

deontologia e prioridade do correto. Ao unir ambos os conceitos, a ambiguidade da deontologia em relação à independência do bem permitiu, por exemplo, que Michael Sandel definisse a deontologia (e a prioridade do correto) como a independência do correto em relação ao bem. Porém, ao analisar a teoria moral de Rawls, pode-se notar como essa interpretação estava equivocada. A ambição de Rawls, ao buscar uma teoria moral deontológica, é investigar as três concepções éticas e a relação entre elas. A prioridade do correto não poderia significar uma separação entre correto e bem, mas sim uma relação adequada entre ambos.<sup>61</sup>

Outro equívoco que deve ser evitado é a confusão entre consequencialismo e teleologia. *Grosso modo*, o consequencialismo defende que o valor moral de uma ação está nas suas consequências. A deontologia, quando considerada como oposta ao consequencialismo, atribui valor moral a uma ação independente de seus resultados. De um modo mais preciso, Philip Pettit define o consequencialismo da seguinte maneira:

Um agente deve honrar valores somente se o ato de honrá-los for parte de sua promoção, ou necessário para promovê-los. Oponentes do consequencialismo, por outro lado, defendem que

---

<sup>61</sup> A distinção entre deontologia e prioridade do correto foi apontada por Samuel Freeman. Ela é capaz de explicar as causas do erro interpretativo de Sandel, e as razões que levaram Rawls a enfatizar, em seus escritos posteriores, que há uma relação entre correto e bem. Michael Sandel supõe que uma concepção de deontológica deveria ser independente do bem. Assim, ao observar que Rawls formula uma concepção de bem na terceira parte de *Uma teoria da justiça*, Sandel acredita ter encontrado uma contradição na filosofia de Rawls. Para Sandel, uma teoria deontológica não deveria incluir uma concepção de bem. Porém, como argumento nos dois primeiros capítulos dessa dissertação, Rawls concebeu a deontologia como a relação adequada entre os conceitos da ética. Isso significa que, para Rawls, é possível que uma teoria deontológica formule uma concepção de bem. O problema que Rawls identificou em seu primeiro livro não foi uma contradição no conceito de deontologia, mas uma dificuldade na justificação da concepção de bem segundo o método do equilíbrio reflexivo, dado o fato do pluralismo. Veremos isso no capítulo seguinte. (v. FREEMAN, S. *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007. pp. 45-75; RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. V, pp.204-302; SANDEL, M. J. *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1998; v. FORST, R. *Contextos da Justiça*. Trad. Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. pp-15-43; REIS, F. “O debate dos desencontro: uma avaliação das críticas de Michael Sandel ao liberalismo de John Rawls.” In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.61-81, abril, 2013.)

ao menos alguns valores devem ser honrados mesmo que isso não os promova (...)<sup>62</sup>.

Rawls insiste que a “deontologia” não deve ser pensada como oposta ao consequencialismo. Com uma frase, ele descarta essa discussão de uma maneira estranhamente brusca: “(...) todas as doutrinas éticas dignas de nossa atenção levam em conta as consequências ao julgar o que é correto. Uma doutrina que não o faça seria simplesmente irracional, insana”<sup>63</sup>. Em diversos momentos, Rawls insiste na necessidade de considerar as circunstâncias sociais para a aplicação dos princípios de justiça. Uma teoria da justiça deve, segundo ele, estar preocupada com as consequências de sua aplicação<sup>64</sup>.

Para compreender isso, deve-se notar que o procedimento contratual de Rawls se divide em vários estágios. A escolha dos princípios de justiça é apenas o primeiro estágio do contrato. Em estágios posteriores, a situação contratual se transforma em uma constituinte, depois em uma assembleia legislativa e, finalmente, o véu é suspenso e os membros da sociedade bem-ordenada devem

---

<sup>62</sup> “(...) Consequencialistas veem a relação entre agentes e valores como instrumental: agentes são requisitados a produzir qualquer ação que possui a propriedade de promover o valor designado, mesmo que ação falhe intuitivamente em honrá-lo. Oponentes do consequencialismo veem a relação entre valores e agentes como não-instrumentais: agentes são requisitados à - ou ao menos permitidos que - suas ações exemplifiquem o valor designado, mesmo que isso gere uma menor realização do valor.” (PETTIT, P. “Consequentialism”. In: SINGER, P. (ed.) *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1991. p. 231)

<sup>63</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §6 p.36. Como veremos no último capítulo, é perceptível nos textos de Rawls um esforço para dissipar controvérsias e evitar confrontos ou críticas duras a outras concepções filosóficas. A acusação de insanidade se destaca por ser contrária ao tom predominante nos textos de Rawls. Cito outro momento que se destaca pelo ataque áspero: “[Stuart-Mill] também supõe que nós temos um interesse permanente em conhecer a verdade. Ele não considera o pensamento sombrio encontrado em romancistas russos como Dostoiévski. Vejam o conto de Ivan do Grande Inquisidor em *Irmãos Karamazov*, no qual conhecer a verdade seria horrível, tornando-nos desconsolados e prontos a apoiar um regime ditatorial para preservar nossas ilusões confortantes e necessárias. Santo Agostinho e Dostoiévski são as duas mentes sombrias do pensamento ocidental, e o primeiro o moldou profundamente.” (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Harvard University Press: Cambridge Massachusetts, and London, England, 2007MILL IV, §3.2, p.302)

<sup>64</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §9, p.60-1. Esse ponto será retomado na seção §3.2

aplicar as regras decididas nos estágios anteriores. A cada novo estágio, o véu se torna mais fino e as partes conhecem mais informações<sup>65</sup>. Em nenhum estágio, o véu de ignorância impede o conhecimento de *todas* as circunstâncias empíricas. Na posição original, estágio no qual o véu é mais espesso, as partes possuem conhecimento das circunstâncias da justiça, um conjunto de pressupostos gerais sobre as “condições normais nas quais a cooperação humana é tanto possível quanto necessária”.<sup>66</sup>

Como vimos, o contratualismo de Rawls pretende ser utilizado como um guia para os nossos juízos morais. A divisão dos estágios do contrato e as diferenças de acesso à informação em cada estágio estão ligadas a este objetivo. O véu de ignorância deve servir como um critério que nos ajuda a discernir quais são as informações relevantes (ou irrelevantes) para uma determinada discussão política. Por exemplo, se a questão for o direito que as pessoas possuem para reivindicar uma distribuição justa de renda e riqueza, informações relativas à cor de sua pele, origem social ou capacidade produtiva são consideradas moralmente irrelevantes<sup>67</sup>. Todas as pessoas possuem igual direito à distribuição justa destes recursos. Porém, no estágio legislativo, quando são analisadas as políticas públicas relativas à distribuição da renda e riqueza, é indispensável que se considere as circunstâncias econômicas da sociedade em questão. Isso inclui os possíveis efeitos que o racismo, as desigualdades históricas ou diferenças nas capacidades produtivas das pessoas possam exercer sobre as políticas distributivas. O

---

<sup>65</sup> v. Idem, §31pp.239-47

<sup>66</sup> v. Idem, §22, p. 153

<sup>67</sup> Nesse estágio, as circunstâncias da justiça indicam que há escassez moderada de recursos e, portanto, a distribuição de bens será um problema político. Supõe-se que, em uma sociedade na qual os recursos são ilimitados, não haveriam disputas distributivas. Sobre o argumento a favor do princípio da diferença, v. Idem, §12-14, pp.79-108. O chamado argumento da arbitrariedade moral justifica porque o véu de ignorância deve impedir que as partes tenham acesso a informações que, do ponto de vista moral, são irrelevantes. Porém, Álvaro de Vita defende que o argumento da arbitrariedade moral pode ser pensado de forma independente da posição original. v. VITA, A. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 238-54

procedimento contratualista e, em particular, o véu de ignorância devem guiar nossos juízos políticos. Assim, o procedimento distingue quais são as informações relevantes para avaliar cada questão em particular.

Isso explica não apenas as razões que levaram Rawls a rejeitar as teorias deontológicas (opostas ao consequencialismo) como insanas, mas também por que ele reluta ao indicar políticas públicas específicas em relação à distribuição de renda e riqueza. Até mesmo a indicação sobre qual seria o melhor modelo econômico é apresentada com cautela. Rawls não apenas deixa aberta a possibilidade de escolha entre um regime socialista liberal e a democracia de cidadãos proprietários, como também não define com exatidão a organização de cada um desses regimes. Em *Justiça como equidade: uma reformulação* (texto elaborado muitos anos após *Uma teoria da justiça*), Rawls nega que seus princípios poderiam defender um sistema de livre mercado, o socialismo de estado, ou até mesmo o estado de bem-estar social. São sistemas demasiado desiguais para os critérios da justiça como equidade. Porém, ao propor um sistema econômico, as circunstâncias específicas da sociedade devem influenciar a decisão entre o socialismo liberal, a democracia de proprietários livres ou outro sistema capaz de satisfazer as exigências dos princípios de justiça. Além de Rawls reconhecer que uma investigação como essa requer conhecimentos de teoria social que estão além da sua especialidade, é impossível que um filósofo antecipe as circunstâncias empíricas de uma sociedade e determine de antemão qual sistema deverá ser aplicado. Sem o conhecimento das circunstâncias, a discussão se torna especulativa<sup>68</sup>.

É possível, portanto, distinguir duas características importantes para o projeto filosófico de Rawls nesse período. Ele é definido como uma “teoria moral” baseada em nossos juízos

---

<sup>68</sup> v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. V, §3.4, pp.212-3n; RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. op. cit. §§41-2, p.191-8

ponderados em equilíbrio reflexivo e na distinção entre os três conceitos da ética. Podemos agora retornar à definição de teoria moral que abriu nossa discussão. Cito novamente:

Eu distingo filosofia moral de teoria moral, a filosofia moral inclui essa última como uma de suas principais partes. A teoria moral é o estudo de concepções morais substantivas, ou seja, o estudo de como noções básicas do correto [*right*], do bem [*good*], e da dignidade moral [*moral worth*] podem ser arranjadas para formar diferentes estruturas morais. Teoria moral tenta identificar as principais similaridades e diferenças entre essas estruturas e caracterizar o modo como cada uma delas está relacionada com nossa sensibilidade moral e atitudes naturais, e determinar as condições que elas devem satisfazer para cumprir o seu papel esperado na vida humana<sup>69</sup>

Cada um dos detalhes dessa passagem podem ser observados no livro *Uma teoria da justiça*. O próprio título do livro é um reflexo da definição de teoria moral. A teoria da justiça é a parte da teoria moral que estuda o correto, e ela é “uma” teoria porque há outras teorias morais (como o utilitarismo) que arranjam a estrutura moral de outros modos. O método do equilíbrio reflexivo indica um aspecto da relação entre a teoria e nossa sensibilidade moral, e o ajuste recíproco entre os juízos e a teoria reflete a necessidade de determinar “as condições que [as estruturas morais] devem satisfazer para cumprir o seu papel esperado na vida humana”. Outro aspecto da relação entre a teoria e a sensibilidade moral é investigado no capítulo sobre o senso de justiça na terceira parte do livro *Uma teoria da justiça*. Nele, Rawls investiga a relação entre a concepção de justiça e a “sensibilidade moral e atitudes naturais”.

Dado que a justiça como equidade faz parte deste projeto da teoria moral, Rawls precisa demonstrar a relação entre a justiça e os demais componentes da teoria. Há um amplo projeto de uma teoria que poderia abranger não apenas a justiça, mas também o correto,

---

<sup>69</sup> RAWLS, J. “The Independence of Moral Theory”, op. cit. §1, p.286

o bem e a dignidade moral. Dada a amplitude da teoria moral, Rawls precisa esclarecer a relação entre a justiça como equidade e os demais componentes da teoria. Assim, ao conceber a teoria moral como o estudo estrutural da relação entre os conceitos da ética, a formulação de uma teoria que atribua prioridade ao correto deve incluir uma investigação da relação entre o correto e os demais conceitos: bem e dignidade moral. Isso demandou a Rawls desenvolver, na terceira parte do livro *Uma teoria da justiça* o esboço de uma concepção de bem. No próximo capítulo, veremos como esta concepção foi formulada, bem como a dificuldade em justificá-la através do método do equilíbrio reflexivo.





## II

# O bem como racionalidade

“Bem’ se diz de tantos modos quanto ‘ser’”  
-Aristóteles, *Ética à Nicômaco*.

### 2.1) As teorias do bem.

Um dos principais objetivos do capítulo anterior foi provar que, para a teoria moral de Rawls, a ideia de prioridade do correto não deve ser interpretada como a independência do conceito do correto em relação ao bem, mas como a relação adequada entre os conceitos éticos. Uma vez que seu objetivo é apresentar a estrutura de uma teoria alternativa ao utilitarismo, é preciso indicar o modo como essa estrutura alternativa relaciona os conceitos do correto e do bem. Assim, ao conceber sua filosofia como uma “teoria moral”, Rawls foi levado a formular o esboço de uma teoria do bem e, assim, apresentar uma concepção de “bem como racionalidade”. Neste capítulo, veremos que a formulação de uma concepção de bem gerou problemas internos na filosofia de Rawls. Se essa interpretação estiver correta, os problemas enfrentados por Rawls na terceira parte do livro *Uma teoria da justiça* decorrem do modo como ele concebeu a teoria moral. Assim, para corrigir isso, Rawls foi obrigado a substituir a orientação dada pela teoria moral por uma concepção dos papéis da filosofia política.

A concepção de bem como racionalidade desempenha duas funções no livro *Uma teoria da justiça*. Elas são indicadas pelas duas teorias do bem. A teoria plena (*full*) do bem é a parte da teoria moral

que investiga o segundo conceito da ética, i.e. o bem. Nesse contexto, a concepção de “bem como racionalidade” é análoga à concepção de “justiça como equidade”. Enquanto a teoria da justiça investiga os nossos juízos ponderados acerca do primeiro conceito da ética, a teoria plena do bem fará o mesmo em relação ao segundo. Partindo da premissa de que o “bem” possui características diversas da “justiça” e do “correto”, a teoria plena do bem também será diferente da teoria da justiça em muitos aspectos. No livro *Uma teoria da justiça*, o objetivo de Rawls não é apresentar uma versão completa da teoria do bem. Como vimos, ele pretende indicar o caminho para uma investigação mais pormenorizada que, supomos, poderia ser feita em outros trabalhos. O mais importante, em vista dos propósitos daquele livro, é indicar a relação entre os conceitos da ética. Em especial, a relação entre a concepção de “justiça como equidade” e a concepção de “bem como racionalidade”. Dado que ambas fazem parte de um mesmo projeto filosófico (uma teoria moral alternativa à teleologia), há pontos de contato entre estas duas concepções. O outro papel da concepção de bem é cumprido pela teoria fraca (*thin*) do bem, que participa da justificação da posição original. Na seção §2.2, veremos que a justificação de alguns elementos da posição original depende da teoria fraca do bem. Isto significa que essa teoria está inserida no contexto do primeiro conceito da ética.

Rawls utiliza os mesmos princípios da concepção de “bem como racionalidade” em ambas as teorias. Veremos, na seção §2.3, que os princípios da racionalidade deliberativa e o princípio aristotélico cumprem funções diversas quando pensados segundo a teoria fraca ou a teoria plena do bem. Na seção §2.4, retomaremos a prioridade do correto. Na seção §2.5, analisaremos brevemente o senso de justiça e o problema da estabilidade. Na seção §2.6, analisamos dois argumentos do problema da congruência e, na seção §2.7, consideramos os problemas decorrentes do projeto da teoria moral.

## 2.2) Os bens primários e a racionalidade das partes.

Antes de procedermos à análise da concepção de bem como racionalidade, devemos entender por que Rawls necessita da teoria fraca do bem. No contexto da teoria da justiça, é preciso justificar a racionalidade das partes e a lista de bens primários. Na situação contratual, o véu de ignorância impede que as partes saibam quais são as preferências dos cidadãos que elas representam. Elas desconhecem, por exemplo, seus gostos e seus objetivos de vida. As partes devem agir racionalmente para promover os interesses dos cidadãos, mesmo ignorando seus objetivos ou preferências particulares. Para possibilitar a escolha dos princípios de justiça, Rawls supõe que as partes sabem que representam cidadãos que possuem planos de vida e desejam realizá-los. Ao construir a posição original, estipula-se uma lista de bens primários sociais que servem como meios para a realização destes planos. As partes, ao buscar a maior quantidade possível de bens primários para os cidadãos que elas representam, visam garantir que eles tenham os meios necessários para realizar seus planos. Desse modo, embora não tenham conhecimento do conteúdo específico do plano de vida de cada cidadão, as partes podem escolher princípios de justiça que asseguram a realização dos fins de cada um dos membros da sociedade bem-ordenada.

Além de seu papel no procedimento contratualista, os bens primários também devem cumprir uma função, digamos, pragmática. Rawls argumenta que, em uma sociedade democrática, é necessário definir uma base pública para a comparação interpessoal. A lista de bens primários serve a este propósito. Segundo ele, “os bens primários sociais, enumerando-os em categorias amplas, são direitos [*rights*], liberdades, oportunidades, e renda e riqueza (...)”<sup>70</sup>. Caso os membros de uma sociedade

---

<sup>70</sup> “(...) (Um bem primário muito importante é um sentido do próprio valor, mas, para simplificar, vou deixá-lo de lado até bem mais adiante, no §67). Parece evidente que, em geral, essas coisas se encaixam na definição de bens primários. São bens sociais tendo em vista sua conexão com a estrutura básica;

democrática reconheçam a lista como bens que devem ser distribuídos de um modo justo, eles poderão utilizá-la como base para suas reivindicações redistributivas. Uma lista objetiva de bens primários permite que a situação relativa de cada cidadão ou grupo social<sup>71</sup> possa ser medida em relação às situações de outros cidadãos ou grupos. Assim, caso um grupo social seja vítima de uma distribuição injusta de bens primários, é possível utilizar tal lista para identificar as desigualdades distributivas e definir os bens que este grupo pode reivindicar perante outros membros da sociedade. Além disso, o reconhecimento público dos critérios para uma distribuição justa dos bens primários implica que estas reivindicações distributivas sejam reconhecidas como válidas pelos outros cidadãos e, assim, tornam-se passíveis de serem atendidas. A lista de bens primários serve, portanto, como critério público para medir as desigualdades distributivas e também para definir quais reivindicações os cidadãos podem fazer uns aos outros em relação à distribuição destes bens.

Além disso, tal como vimos no capítulo anterior, a posição original deve resultar na escolha de um único conjunto de princípios. Dado que seu objetivo é sistematizar e organizar nossos juízos ponderados, Rawls pretende mostrar que, ao aceitar as premissas da posição original, deve-se também aceitar os princípios que resultam dela. Desse modo, o autor afirma que, “pelo menos idealmente, eu [Rawls] gostaria de demonstrar que o reconhecimento de tais princípios é a única escolha compatível com

---

as liberdades e as oportunidades são definidas pelas normas das principais instituições, e a distribuição de renda e riqueza é regida por elas.” (Idem, §15, p.110). Há uma ligeira diferença, nessa passagem, entre a versão original e a revisada. Na versão original, Rawls escreve que os bens primários são “direitos e liberdades, oportunidades e poderes, renda e riqueza” (RAWLS, J. *A Theory of Justice, Original Edition*, op. cit. §15 p.92). Em textos posteriores, Rawls fará uma definição mais precisa da lista de bens primários. Cito: “a) Direitos e liberdades fundamentais, também especificados por uma lista / b) Liberdade de movimento e livre escolha de ocupação, contra um pano de fundo de oportunidades diversificadas / c) capacidades e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade em instituições políticas e econômicas da estrutura básica / d) renda e riqueza / e) e, por fim, as bases sociais do autorrespeito” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §3.3, p.213)

<sup>71</sup> v. “posições sociais relevantes”, RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §16, pp.113-9

a descrição completa da posição original”<sup>72</sup>. Ele pretende, portanto, tornar a argumentação da situação contratual similar a uma dedução. Contudo, ressalta que o “raciocínio que apresentarei ficará muito aquém disso, já que é bastante intuitivo”<sup>73</sup>. Apesar de admitir as limitações, Rawls visa aproximar-se deste ideal mediante a utilização da teoria da escolha racional. Ao supor que as partes agem racionalmente ao escolher os princípios de justiça, é possível aplicar a teoria da escolha racional e, assim, obter uma determinação precisa dos princípios escolhidos pelo procedimento contratual.

O problema relativo aos bens primários e à racionalidade das partes surge quando é levantada a questão de sua justificação. Dado que todo o procedimento é justificado a partir de nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo, devemos nos perguntar por que nós, com base em nossos juízos ponderados, devemos aceitar que a escolha dos princípios de justiça deva ser feita por “partes” que agem racionalmente e visam bens primários. Em relação aos bens primários, Rawls deve nos apresentar as razões que justificam não apenas a sua utilização, mas também a configuração particular da lista. Ele deve esclarecer os critérios que determinam quais bens são incluídos na lista ou excluídos dela. A mesma pergunta pode ser feita em relação à racionalidade das partes. É necessário que Rawls justifique por que devemos aceitar a escolha racional das partes, bem como os critérios de escolha racional que as partes utilizam para sua decisão<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §20, p.147

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*

<sup>74</sup> No artigo “Some reasons for the maximin criterion” (1974), Rawls apresenta razões adicionais acerca da racionalidade das partes. É importante notar que ele não reduz todas as considerações das partes à teoria da escolha racional. Um dos principais objetivos desse artigo de Rawls foi refutar as objeções de John Harsanyi, que argumenta contra a escolha do princípio da diferença na posição original. Em vista dessa crítica, alguns autores preferiram abandonar a utilização da posição original como recurso para escolha de princípios de justiça. Em *Liberalismo igualitário e seus críticos*, essa opção permite a Álvaro de Vita promover uma rica discussão acerca das teorias contemporâneas da justiça. (RAWLS, J. “Some Reasons for the Maximin Criterion” In: *Collected Papers*. op. cit. pp.225-31; HARSANYI, J. “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory” *American Political Science Review*, v.69, pp. 594-606, 1975; VITA, A. de. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. – 2ª ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007 pp- 194-9; v. BARRY, B. *Theories of Justice*. London: Harvester-

As dificuldades na justificação dos bens primários e da racionalidade das partes revelam uma dificuldade na justificação da própria posição original. É preciso justificar não apenas a posição original como um todo, mas também cada um dos detalhes de sua configuração. Deve-se justificar, neste caso, por que o procedimento é construído com as partes racionais que visam a maximização de bens primários, assim como a configuração da lista dos bens primários e os critérios que indicam a inclusão ou exclusão de um item na lista. A exigência de justificação poderia ser estendida para todos os outros aspectos do procedimento. Poderíamos, por exemplo, perguntar por que o véu de ignorância não poderia incluir mais informações, ou menos informações. As respostas para todas essas perguntas, em *Uma teoria da justiça*, encontram-se justamente nos juízos morais ponderados em equilíbrio reflexivo. A comparação entre os detalhes da configuração da posição original e

---

Wheatshaf, 1989, pp. 213-54). A crítica de Harsanyi não considera o papel dos juízos ponderados na justificação da posição original. Ele critica Rawls por não utilizar adequadamente a teoria da escolha racional. Assim, para garantir que a posição original faça um uso adequado da teoria da escolha racional, Harsanyi reformula as condições da escolha e passa a permitir que as partes façam cálculos de probabilidade. Após modificar as circunstâncias da escolha, o resultado também é modificado. A crítica de Harsanyi está equivocada porque ela supõe que o principal critério para julgar o procedimento contratual de Rawls é sua conformidade em relação à teoria da escolha racional. Para Rawls, a escolha racional possui um papel limitado, pois a justificação está em nossos juízos ponderados. A capacidade da posição original refletir nossos juízos morais é mais relevante do que uma suposta má utilização da teoria da escolha racional. As consequências morais da utilização de cálculos de probabilidade na posição original são contrárias aos nossos juízos, pois possibilita que benefícios dados a uns justifiquem prejuízos a outros. Pode-se argumentar que cálculos dessa natureza violam a dignidade humana. (v. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 77; RAWLS, J. *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*. op. cit. §28, p.137-42; Rawls parece antecipar as críticas em relação ao uso de probabilidades em RAWLS, J. *A Theory of Justice. Original Edition*. §28, pp. 167-75). Em um artigo publicado na revista do programa de iniciação científica do departamento de filosofia da USP, apresentei um argumento insatisfatório para refutar a crítica de Harsanyi. A presente nota visa corrigir esse erro. (REIS, F. “A Posição Original em Rawls” *Primeiros Escritos*, V. 1, N. 1, pp. 109-118, 2009) Apesar do incômodo causado pelos áridos argumentos técnicos da escolha racional, a posição original possui um papel importante como interpretação procedimental da autonomia kantiana. Por esse motivo, a discussão aqui se preocupa, em primeiro lugar, com suas implicações filosóficas. Apesar de rejeitar a crítica de Harsanyi, o objetivo não é argumentar que a posição original seja a melhor forma de justificar os princípios de justiça rawlsianos, nem que ela efetivamente resulte na escolha dos dois princípios. Devemos apenas supor que a posição original resulta na escolha dos princípios de justiça, para facilitar a investigação sobre o papel que ela cumpre na filosofia de Rawls.

os nossos juízos ponderados deve gerar ajustes mútuos (modificações em nossos juízos ou no procedimento) até que ambos estejam em equilíbrio.

A justificação da racionalidade das partes e da lista de bens primários baseia-se na teoria fraca do bem. Na seção seguinte, analisaremos a concepção de racionalidade deliberativa e o princípio aristotélico. Ambas as concepções fazem parte tanto da teoria fraca quanto da teoria plena do bem. Para a teoria fraca, a concepção de racionalidade deliberativa serve como base para justificar a racionalidade das partes, enquanto o princípio aristotélico é utilizado para justificar os bens primários. Para a teoria plena, por outro lado, tais concepções cumprem uma função diversa. Elas são o esboço de uma teoria que investiga o segundo conceito da ética. Assim, examinaremos brevemente, na seção seguinte (§2.3), a concepção de racionalidade deliberativa e o princípio aristotélico. Na sequência, procedemos a uma investigação sobre as diferenças entre as teorias plena e fraca do bem, em especial, o modo como cada uma delas utiliza a racionalidade deliberativa e o princípio aristotélico.

### **2.3) Racionalidade deliberativa e princípio aristotélico.** Erro! Indicador não definido.

Para construir a concepção de bem como racionalidade, Rawls adota uma estratégia similar à utilizada na teoria da justiça. Ela consiste em partir de uma definição do conceito do bem para, depois disso, formular os princípios que aplicam esse conceito. Segundo Rawls, “o conceito é o significado de um termo, ao passo que a concepção específica também inclui os princípios necessários para aplicá-la”<sup>75</sup>. Desse modo, o ponto de partida é a definição do conceito de bem que deve ser seguido pela formulação dos princípios que o aplicam e, conseqüentemente, resultaria daí uma definição da concepção de bem como racionalidade.

---

<sup>75</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §2.3, p.16n

Em virtude desta distinção, é possível observar o movimento argumentativo de Rawls ao investigar o bem. Como ponto de partida, há três definições complementares do bem. A primeira avalia o “bem” de um objeto que pode ser tanto um artefato quanto uma pessoa. Neste contexto, as palavras “bem” e “bom” traduzem um mesmo conceito: “*good*”.

1) “A é um bom[*good*] X se, e somente se, A tiver as propriedades (em grau mais alto que a média ou do que o X padrão) que é racional querer em X, dado o uso que se faz de X, ou o que se espera dele, etc.”<sup>76</sup>

Ao aplicar esta definição, por exemplo, um bom relógio possui as características que racionalmente espera-se de um relógio, assim como um bom advogado também possui as propriedades as quais racionalmente espera-se de um advogado. A segunda definição do conceito considera se esse objeto é bom para uma pessoa, dado o seu plano de vida. Já a terceira definição considera se o plano de vida é bom. Cito:

2) “A é um bom X para K (donde K é uma pessoa) se, e somente se, A tiver as propriedades que para K é racional querer em X, dadas as circunstâncias, capacidades e projetos de vida de K (seu sistema de objetivos) e, portanto, à vista daquilo que pretende fazer com X, ou que quer que seja”

3) “O mesmo que 2, mas acrescentando-se uma condição segundo a qual o plano de vida de K, ou a parte dele que for importante no caso em questão, seja racional”<sup>77</sup>

O passo seguinte é a definição dos princípios que possibilitam a aplicação deste conceito. Assim, Rawls deve formular os princípios de escolha racional e o princípio aristotélico para definir o modo como o conceito de bem como racionalidade será aplicado e,

---

<sup>76</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit, §61, p. 494

<sup>77</sup> Idem, *Ibidem*



portanto, transformá-lo em uma concepção de “bem como racionalidade”.

A definição de princípios para as duas primeiras definições de bem são, na exposição de Rawls, relativamente pouco problemáticas<sup>78</sup>. A grande dificuldade reside na definição do bem aplicada aos planos de vida. A solução adotada por Rawls consiste no desenho de um “experimento mental” em que cada indivíduo se imagine *como se* ele fosse racional. A partir desta situação hipotética, cada um pode utilizar os critérios normativos que resultam desse experimento a fim de avaliar a sua situação concreta ou as escolhas reais de vida, ao imaginar como teria escolhido ou escolheria caso fosse racional e tivesse pleno conhecimento das circunstâncias nas quais desenha seu plano de vida e escolhe os meios para realizá-lo. Isso significa que a teoria do bem não pressupõe que as pessoas são racionais e não pretende descrever como estas escolhas acontecem em situações concretas. Ao se remeter a uma situação contrafactual (i.e. imaginar como um indivíduo escolheria *se fosse racional*), a teoria do bem pode fornecer um conjunto de princípios normativos que poderiam ser utilizados para julgar o bem.

Para avaliar os planos de vida, Rawls afirma que alguns princípios são indiscutíveis quando aplicados a planos de curto prazo. Ele nos indica três: a escolha dos meios mais eficazes, a escolha do plano que possui maior probabilidade de sucesso, bem como a escolha do plano mais abrangente, ou seja, aquele que inclui a realização de mais objetivos de curto prazo<sup>79</sup>. Tais princípios, denominados princípios de contagem, servem para planos de curto prazo, mas não são suficientes para avaliar um plano de vida como um todo. Isso demanda a Rawls uma formulação da concepção de racionalidade deliberativa que inclua outros critérios racionais<sup>80</sup>. Há muitos princípios de escolha racional que poderiam ser utilizados

---

<sup>78</sup> v. Idem, §61, pp.493-500

<sup>79</sup> Para uma exposição mais detalhada desses princípios, v. Idem, §64, pp.509-10

<sup>80</sup> v. Idem, §64, pp. 514-24

para avaliar um plano de vida. Rawls não apresenta uma lista exaustiva desses princípios e, a título de exemplo, cito aqui dois: o princípio do adiamento “afirma que, permanecendo constantes as demais condições, os planos racionais tentam manter nossas mãos livres até termos uma noção clara dos fatos relevantes”; outro princípio afirma que “permanecendo constantes as demais condições, devemos organizar os estágios anteriores [de nossa vida] para garantir uma vida feliz nos estágios posteriores”<sup>81</sup>.

Para os nossos propósitos, é importante notar que Rawls utiliza princípios de escolha racional para avaliar os planos de vida. Tais princípios fazem parte da concepção de “racionalidade deliberativa” que, enquanto parte da concepção de “bem como racionalidade”, fornece os critérios para avaliar a racionalidade dos planos de vida. A racionalidade deliberativa é definida do seguinte modo:

O plano de vida de uma pessoa é racional se, e somente se, (1) for um dos planos compatíveis com os princípios de escolha racional quando estes são aplicados a todas as características pertinentes de sua situação, e (2) é esse plano, dentre os que atendem a essa condição, que seria escolhido por ela com plena racionalidade deliberativa, isto é, com pleno conhecimento dos fatos pertinentes e após uma ponderação cuidadosa das consequências. [...] Os interesses e objetivos de uma pessoa são racionais se, e somente se, devem ser incentivados e propiciados pelo plano que é racional para ela.<sup>82</sup>

Podemos dizer que um plano racional para qualquer pessoa é aquele (dentre os que são compatíveis com os princípios de contagem e os outros princípios da escolha racional, uma vez que tenham sido definidos) que ela escolheria com racionalidade deliberativa. É o plano que seria decidido em consequência de ponderação cuidadosa, na qual o agente analisasse, à luz de todos os fatos pertinentes, como seria realizar esses planos e, dessa

---

<sup>81</sup> Idem, §64, pp. 519-20

<sup>82</sup> Idem, §63, p.505

forma, procurasse identificar o curso de ação que melhor realizaria seus desejos mais fundamentais.<sup>83</sup>

Devemos ressaltar duas características importantes desta concepção. Em primeiro lugar, ela é formal, isto é, não determina o conteúdo dos planos de vida, mas tão somente suas condições de racionalidade. O conteúdo, supõe Rawls, é dado pelos desejos e aspirações de cada indivíduo segundo o princípio aristotélico, o qual discutiremos mais adiante. Não faria sentido aplicar algo como o véu de ignorância e excluir os desejos e aspirações concretas das pessoas ao avaliar o seu bem.<sup>84</sup> Dado que a racionalidade deliberativa é formal, ela pode avaliar diversos fins e objetivos sem fixar de antemão um fim em particular. A racionalidade deliberativa, por exemplo, não poderia predeterminar se um indivíduo deve se dedicar ao estudo de filosofia ou se tornar um pianista. Porém, ao considerar os desejos e aspirações de um indivíduo em particular e, portanto, incluir informações sobre o conteúdo de seus fins, os princípios da racionalidade deliberativa podem ser utilizados para avaliar a racionalidade de seus planos. Deste modo, independentemente de sua preferência pela filosofia ou pela música, a concepção formal de racionalidade deliberativa poderá avaliar a racionalidade dos planos deste indivíduo.

Pensada no contexto da teoria plena do bem, a concepção de racionalidade deliberativa parece pressupor um certo ideal de autonomia moral, entendida como “um modo de vida ou reflexão que examina criticamente nossos fins e ideais mais profundos”<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Idem, §64, pp.515-6

<sup>84</sup> v. Idem, §68, pp.551-8

<sup>85</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político* op. cit. “Introdução à edição de 1996” §3, p. XLVIII. Nesse mesmo texto, Rawls afirma que o livro *O liberalismo político* “ênfatiza a distinção entre a autonomia política e autonomia moral e tem o cuidado de salientar que a concepção política de justiça só abarca a primeira. Essa distinção é ignorada em [Uma] teoria [da justiça], em que a autonomia é pensada como autonomia moral em sua forma kantiana, o que implica apoiar-se na doutrina liberal abrangente de Kant.” (Idem, “Introdução à edição de 1996”, §3, p. XLV In). Para Rawls, a concepção de bem como racionalidade é uma atualização da concepção kantiana de “imperativos hipotéticos”. A leitura rawlsiana de Kant é examinada no terceiro capítulo dessa dissertação.

Por ser formal, a racionalidade deliberativa permite uma grande diversidade de fins. Ao contrário das concepções teleológicas, Rawls não precisa supor algum tipo de “fim último” para formular sua concepção de “bem como racionalidade”<sup>86</sup>. Contudo, esta concepção valoriza implicitamente uma forma de vida na qual os seus planos são examinados criticamente com base em princípios racionais<sup>87</sup>. Isso terá consequências importantes para a filosofia de Rawls, pois significa a inclusão de uma concepção abrangente de bem no projeto da teoria moral. O objetivo da teoria plena do bem é formular uma concepção capaz de guiar nossos juízos acerca do segundo conceito ético. Isto significa que, ao formular a concepção de bem como racionalidade, ela poderia não apenas definir o que é uma “boa vida”, mas também a própria felicidade:

Uma pessoa é feliz quando está a caminho da execução (mais ou menos) bem-sucedida de um plano racional de vida elaborado em condições (mais ou menos) favoráveis, e ela tem confiança razoável na viabilidade do projeto. Uma pessoa é feliz quando seus projetos vão bem, suas aspirações mais importantes se realizam e ela tem certeza de que sua boa sorte será duradoura. Como os projetos que é racional adotar variam de uma pessoa para outra, dependendo de seus dotes, circunstâncias, etc., cada indivíduo encontra sua felicidade em coisas distintas.<sup>88</sup>

Desse modo, o bem é pensado como a realização bem-sucedida de um plano racional, e a felicidade, por consequência, pensada como um estado no qual o indivíduo tem a confiança de que seu plano está a caminho de uma execução bem-sucedida. Todos esses aspectos da teoria plena do bem podem, portanto, ser utilizados como guias para nossos juízos morais relativos ao segundo conceito da ética. Assim, a teoria plena poderia orientar o

---

<sup>86</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §83, pp.676-684. “felicidade e fins predominantes”

<sup>87</sup> Idem, §64, p.524

<sup>88</sup> Idem, §63, p.506

modo como julgamos se uma pessoa possui uma “boa vida”, se ela é “feliz”, ou, ainda, se o seu plano de vida é racional.

Dado que seu objetivo é orientar os juízos acerca do bem, a concepção de racionalidade deliberativa pode mostrar-se sensível às diferenças individuais. Não há necessidade de estabelecer uma coerência ou hierarquia rígida entre os princípios de escolha racional. Alguns princípios, por exemplo, divergem em relação a melhor escolha em situações de incerteza. Alguns são mais conservadores, isto é, recomendam escolhas com maior aversão ao risco, enquanto outros princípios racionais podem recomendar escolhas mais arriscadas. Em casos como esse, segundo Rawls, “não há razões [...] para que os indivíduos, ao elaborar seus projetos, não sejam vistos como pessoas que seguem suas inclinações”<sup>89</sup>. Portanto, e segundo este exemplo, indivíduos mais ousados podem avaliar seus planos de vida com base em princípios de escolha diferentes daqueles utilizados por indivíduos prudentes. Para os propósitos da teoria plena do bem, a diversidade na aplicação dos princípios de escolha racional não representa um grande problema. Segundo Rawls, “a variedade de concepções de bem é, em si, uma coisa boa”<sup>90</sup>.

O mesmo não ocorre com o uso que a teoria fraca faz da concepção de racionalidade deliberativa. Ela pertence ao contexto da teoria da justiça e, tal como vimos no capítulo anterior, a posição original deve fornecer uma ordenação sistemática de nossos juízos relativos à organização das instituições políticas, econômicas e sociais. Há uma exigência de consenso em torno dos princípios de justiça que não é encontrada na teoria do bem. Para Rawls, o raciocínio a partir da posição original deve se aproximar de um ideal

---

<sup>89</sup> Idem, §68, p.553

<sup>90</sup> Idem, Ibidem. Dado a variedade de fins, a avaliação dos planos de vida, no contexto da teoria plena, aparece na forma de conselho. Cito: “quando assumimos o ponto de vista de outra pessoa e tentamos avaliar o que lhe traria vantagem, nós o fazemos como conselheiros, por assim dizer. Nós tentamos nos pôr no lugar de outra pessoa e imaginar que temos seus objetivos e desejos, tentamos encarar a situação do ponto de vista dela.”(Idem, Ibidem)

de “dedução”, ou seja, a escolha dos princípios deveria ser uma consequência direta das condições da posição original. Por esse motivo, os princípios de escolha racional adotados pelas partes não poderiam estar submetidos às suas “inclinações”. Quando a teoria fraca do bem utiliza a concepção de racionalidade deliberativa para justificar a racionalidade das partes, somos nós, com nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo, que determinamos os princípios<sup>91</sup> de escolha racional que as partes devem utilizar. Esta determinação, segundo Rawls, utiliza a teoria fraca do bem para justificar os princípios de escolha e é “insensível no tocante a interpretações conflitantes de racionalidade”<sup>92</sup>.

A definição formal de bem, fornecida pela concepção de deliberação racional, é complementada pelo “princípio aristotélico”<sup>93</sup>. Ao contrário da deliberação racional, o princípio aristotélico não é formal, pois ele indica o conteúdo dos fins que as pessoas buscam realizar<sup>94</sup>. Rawls considera que os princípios formais da racionalidade deliberativa são insuficientes para os seus propósitos. O princípio aristotélico possui uma importância significativa para a teoria fraca do bem, uma vez que ele determina a lista de bens primários. As partes, como vimos, buscam garantir os meios necessários para a realização dos planos de vida dos cidadãos que elas representam. Sem uma definição objetiva de tais planos de vidas, seríamos obrigados a supor que as partes escolhem os princípios de justiça a partir dos fins particulares dos cidadãos

---

<sup>91</sup> Do mesmo modo que o “princípio da diferença” faz parte da concepção de “justiça como equidade”, as regras para escolha racional (como o “maximin”, por exemplo) são *princípios* da concepção de “bem como racionalidade”. Podemos nos referir a eles como “critérios da escolha racional”, porém a palavra “princípio” é mais precisa.

<sup>92</sup> Idem, *Ibidem*

<sup>93</sup> Assim como o adjetivo “kantiano”, “aristotélico” é uma analogia e não uma identidade. Segundo Rawls, “como [Aristóteles] não formula explicitamente tal princípio, e parte dele fica, na melhor das hipóteses, apenas implícita, não o denominei ‘princípio de Aristóteles’” (Idem, §65, p. 527n).

<sup>94</sup> v. Idem, §65, pp. 524-5

representados por elas<sup>95</sup>. Isto solaparia a deontologia da justiça como equidade, pois os planos de vida dos cidadãos afetariam a escolha dos princípios de justiça. A determinação dos bens primários não poderia ser derivada da configuração contingente dos fins encontrados em uma sociedade. Desse modo, Rawls considera necessária a formulação do princípio aristotélico e, a partir dele, a lista de bens primários.

Há, portanto, a necessidade de uma definição objetiva dos fins que os indivíduos em geral devem realizar. O princípio aristotélico, ao indicar “por que preferimos fazer algumas coisas e não outras”<sup>96</sup>, pode justificar os bens primários em uma base independente dos planos de vida particulares dos indivíduos. O princípio aristotélico é definido do seguinte modo:

permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas habilidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade é realizada, ou quanto maior for sua complexidade. A ideia intuitiva neste caso é que os seres humanos têm mais prazer em fazer algo quando se tornam mais proficientes em tal atividade, e das atividades que realizam com a mesma perícia, preferem a que exija um repertório maior de discriminações mais complicadas e sutis.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Rawls também argumenta que as dificuldades de Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em lidar com os exemplos de contradição da vontade poderiam ser resolvidas caso houvesse a suposição de uma noção “substantiva” dos “fins últimos da humanidade”, isto é, uma concepção análoga aos bens primários. Para Rawls, sem uma definição objetiva dos fins últimos da humanidade, “a aprovação de uma máxima pelo procedimento do IC [imperativo categórico] depende da pessoa que o aplica” (RAWLS, J. *Historia da Filosofia Moral*. Barbara Herman (org.) Trad. Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: Martins Fontes, 2005. KANT V §2.3, p.254) Ao interpretar que Kant supõe “fins últimos da humanidade” como parte do “procedimento do imperativo categórico”, Rawls não pretende corrigir o pensamento de Kant a partir de um ponto de vista anacrônico. Pelo contrário, ele argumenta que é uma saída compatível com a filosofia do próprio Kant. Trata-se de um exemplo da “caridade interpretativa” de Rawls, que discutiremos no último capítulo deste livro. A interpretação rawlsiana de Kant será aqui discutida no terceiro capítulo. (v. RAWLS, J. *Historia da Filosofia Moral*. Barbara Herman (org.) Trad. Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: Martins Fontes, 2005. KANT II, §§5-6, pp. 198-208; KANT V §2.3, p.253-4; KANT V, §6, pp. 267-269).

<sup>96</sup> Idem, §65, p.528

<sup>97</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit., §65, p. 526-7

O princípio aristotélico possui muitas consequências para a filosofia de Rawls. Em primeiro lugar, devemos notar que ele não indica qual capacidade deve ser realizada. Embora não seja formal, o princípio aristotélico está aberto a uma grande diversidade de planos de vida. Ele postula que os seres humanos desejam desenvolver os seus talentos e habilidades em tarefas socialmente úteis que exigem crescente complexidade e aptidão. Assim, instituições justas devem estimular o desenvolvimento dos diversos talentos e capacidades. Os próprios cidadãos concebem o cultivo de suas capacidades como um bem. Em uma sociedade justa, aqueles que possuem talentos e interesses similares podem se juntar em associações ou organizações que estimulem a cooperação e o desenvolvimento de suas capacidades. Como os talentos são vários, a sociedade não deve eleger uma única forma de vida ou ocupação como a melhor entre todas. Pelo contrário, ela deve estar aberta ao exercício de diversas atividades e ao desenvolvimento de múltiplos talentos, mas também precisa criar as condições para que cada atividade possa complementar as demais. Alguns detalhes das implicações do princípio aristotélico para a organização de uma sociedade bem-ordenada serão discutidos mais a frente<sup>98</sup>.

Para compreender o princípio aristotélico, devemos lembrar que a justificação das premissas da justiça como equidade está em nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Assim, do mesmo modo que a posição original deve refletir os nossos juízos ponderados, a teoria do bem também deve fazê-lo. Seus pressupostos não são “científicos” em um sentido estrito, eles não representam proposições de uma ciência empírica com pretensões

---

<sup>98</sup> Rawls afirma que, dentre os bens primários, as bases sociais para o autorrespeito poderiam ser consideradas como o bem primário mais importante. A criação das condições que permitem o exercício de uma atividade socialmente útil e a associação com pessoas que reconhecem as conquistas e avanços de um indivíduo nessa atividade representa, para Rawls, uma parte importante do bem primário das bases sociais para o autorrespeito e da organização de uma sociedade bem-ordenada (v. Idem, §67, pp. 543-51). Além disso, o princípio aristotélico é utilizado como argumento contra o perfeccionismo. (v. Idem, §67, p.546; Idem, §50, pp.404-13)



de descrever os reais sentimentos humanos e suas motivações. A teoria do bem utiliza apenas “fatos gerais sobre as necessidades e habilidades humanas” sustentados pelos nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Para Rawls, “o conhecimento do senso comum é suficiente” para os seus propósitos<sup>99</sup>.

Contudo, isto não parece impedir que os fatos gerais utilizados para justificar o princípio aristotélico contenham afirmações detalhadas sobre a psicologia humana. Entre os fatos gerais, Rawls inclui “características amplas dos desejos e das necessidades dos seres humanos, sua urgência relativa e os ciclos de recorrência, e suas fases de desenvolvimento que sofrem influência de circunstâncias psicológicas e de outra natureza”<sup>100</sup>. Trata-se de um princípio que visa descrever um ponto central da motivação humana, uma “lei psicológica que governa as mudanças de padrão nos nossos desejos”<sup>101</sup>. Segundo Rawls, devemos aceitar o princípio aristotélico como um “fato natural”<sup>102</sup>. Desse modo, o princípio aristotélico faz indicações acerca do conteúdo dos objetivos de vida das pessoas e, com isso, assume pressupostos psicológicos acerca das motivações humanas. Em trabalhos posteriores, Rawls afirmará que uma das modificações importantes de sua filosofia foi a eliminação da necessidade destas premissas<sup>103</sup>. A concepção de

---

<sup>99</sup> Idem, §65, p.525

<sup>100</sup> Idem, Ibidem

<sup>101</sup> Idem, §65, pp.526-7

<sup>102</sup> Idem, §65, p.530

<sup>103</sup> Na edição original de *Uma teoria da justiça*, Rawls parece demonstrar dúvidas em relação à capacidade do princípio aristotélico servir como uma base adequada para a justificação dos bens primários. Cito: “Só se fazem suposições mais genéricas sobre os objetivos das partes, ou seja, supõe-se que elas nutrem um interesse por bens primários sociais, por coisas que se presume que os seres humanos querem, independente do possam querer. Com certeza, a *teoria desses bens depende de premissas psicológicas que podem revelar-se incorretas*. Mas, de qualquer modo, a ideia é definir uma classe de bens que são normalmente desejados como partes de planos racionais de vida, planos esses que podem incluir os mais variados tipos de fins” (Idem, §41, p. 324 [Ênfase adicionada]; v. RAWLS, J. *A Theory of Justice, Original Edition*. op. cit. §41, p.260.)

pessoa moral, formulada posteriormente, substituirá o princípio aristotélico como base para a justificação dos bens primários<sup>104</sup>.

## 2.4) Prioridade do correto e a teoria do bem.

Entre todas as diferenças das teorias fraca e plena do bem, a mais importante é o fato de que ambas tenham sido formuladas em momentos distintos na filosofia de Rawls. A teoria fraca aparece no momento em que as condições da escolha dos princípios de justiça estão sendo elaboradas. Ela é um *pressuposto* da teoria da justiça. Portanto, quando pensamos a teoria fraca do bem, não podemos considerar os princípios da justiça como equidade. A teoria plena, por outro lado, está inserida no momento em que esses princípios já foram escolhidos. Ao contrário da teoria fraca, ela *pressupõe* a teoria da justiça. Trata-se, portanto, de momentos distintos na ordem de construção da teoria moral rawlsiana. A teoria fraca está no momento de formulação da concepção de justiça, enquanto a teoria plena supõe que a concepção de justiça já foi formulada.

A estrutura da teoria moral rawlsiana, ao atribuir prioridade ao correto, demanda essa ordem de construção. Ela garante que os princípios do correto – incluindo aqui a justiça – permitam uma diversidade de concepções de bem e, ao mesmo tempo, estabeleçam os seus limites. Durante a escolha dos princípios de justiça, o véu de ignorância impede que as partes saibam as concepções de bem dos cidadãos que elas representam. Assim, a variedade dos planos de vida dos membros de uma sociedade e suas possíveis mudanças não afetam a escolha desses princípios. Como o véu impede que as partes conheçam os planos seguidos pelos cidadãos, a escolha dos princípios de justiça não muda caso os cidadãos modifiquem seus planos. Assim, a validade dos princípios não está vinculada a uma concepção (ou conjunto de concepções) de bem em particular. Uma

---

<sup>104</sup> v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, In: *John Rawls, Collected Papers*. op. cit. pp.312-5. RAWLS, J. “Social Unity and Primary Goods” In: *Collected Papers*, op. cit.

teoria deontológica pode, portanto, permitir uma grande diversidade de concepções de bem e planos de vida, pois a sua validade não é prejudicada por essa diversidade.

Além disso, segundo a prioridade do correto, não é permitido que as pessoas busquem realizar concepções de bem contrárias aos princípios do primeiro conceito ético. Deste modo, o correto estabelece os limites das concepções permitidas de bem. Isto significa, por exemplo, que uma concepção deontológica não permite concepções racistas de bem<sup>105</sup>, pois essas concepções contradizem os princípios de justiça. Dado que o correto é mais amplo que a justiça, uma teoria plena do bem só poderia ser propriamente desenvolvida após a determinação da concepção de correto como equidade. A teoria plena pressupõe não apenas os princípios de justiça, mas os princípios do correto em geral. É por este motivo que, em diversos momentos, Rawls utiliza a expressão “princípios do correto e da justiça”<sup>106</sup>, pois os princípios de justiça não são suficientes para a formulação da teoria plena do bem. Ante o fato de que sua teoria moral ainda não formulou todos os princípios do correto, a concepção de bem presente no livro *Uma teoria da justiça* é somente um esboço da concepção que veio a ser desenvolvida apenas posteriormente.

As teorias teleológicas procedem de outro modo. Dado que elas derivam o correto a partir de uma concepção independente de bem, a ordem de construção de uma teoria teleológica é inversa. Ela deve, em primeiro lugar, definir um padrão objetivo para medir as concepções de bem dos cidadãos. Somente após uma definição objetiva do bem ela poderá determinar o correto como aquilo que maximiza o bem. Isso significa que as teorias teleológicas necessitam de uma definição “forte” do bem. A tendência em direção ao hedonismo, mencionada no capítulo anterior, é uma consequência

---

<sup>105</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit., §68, pp.551-8

<sup>106</sup> v. RAWLS, J. *A Theory of Justice, Revised Edition*. op. cit. §23, p. 116; §23, p. 117; §25 p.128; §30 p.167; §43, p.249; §52, p.307; §62, p.355; §66, p. 381; §67, p.391; §69, p. 369; §69, p. 403; §71, p.408

da estrutura dessas teorias. Como as concepções de bem estão no centro de sua doutrina moral, a teleologia tende a reduzi-las a um único princípio para utilizá-lo como base de derivação do correto. Isto, segundo Rawls, leva as concepções teleológicas a desconsiderar a diversidade de fins e objetivos humanos. Além disso, ao derivar o correto a partir do bem, os princípios do correto podem ser afetados por mudanças nas concepções de bem. No exemplo utilizado por Rawls, caso uma parte significativa da sociedade siga concepções racistas de bem, a concepção teleológica de justiça deveria ser modificada para realizar aqueles desejos racistas. Com a prioridade do correto, por outro lado, os princípios de justiça não dependem de uma definição precisa do bem, os princípios não são modificados quando as concepções de bem mudam e, além disso, fornecem os limites razoáveis para os planos de vida permissíveis em uma sociedade justa<sup>107</sup>.

Ao adotar a prioridade do correto, a formulação da teoria plena do bem será feita após a escolha dos princípios do correto. Daí a necessidade de distinguir entre a teoria “fraca” do bem, que serve aos propósitos da teoria da justiça, e a teoria “plena” do bem que deve investigar os conceitos de bem e dignidade moral. A distinção entre as duas teorias é importante uma vez que, sem ela, os argumentos de Rawls se tornariam circulares. Neste cenário, a teoria da justiça iria pressupor a teoria do bem para justificar os bens primários e a racionalidade das partes, enquanto a teoria do bem também pressuporia a teoria da justiça para fornecer os limites do correto ao bem. O argumento seria circular, pois cada teoria pressupõe a outra. A distinção entre elas permite que Rawls justifique a racionalidade das partes e os bens primários com base na teoria fraca e, após a escolha dos princípios do correto, passe a formular a teoria plena do bem<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, §§83-5, pp. 676-699

<sup>108</sup> v. Idem, §60, pp.489-93

A prioridade do correto não indica apenas a ordem de construção da teoria moral, mas também o modo como a teoria da justiça utiliza a teoria fraca do bem. Na formulação do contrato, a teoria fraca possui um papel limitado. Ela justifica apenas a racionalidade das partes e os bens primários. Se a posição original como um todo fosse justificada a partir da teoria do bem, ela seria uma concepção teleológica. Por esse motivo, é necessário notar que as concepções de bem inseridas no procedimento contratualista estão subordinadas às restrições formais do conceito do correto. A posição original, em especial o véu de ignorância, pressupõe as restrições do correto e, deste modo, limita o papel das concepções de bem na escolha dos princípios de justiça. As restrições do correto exigem que os princípios sejam (1) gerais, (2) universais, (3) públicos; (4) devem ordenar reivindicações conflitantes, e (5) finais:

(1) “Deve ser possível formulá-los sem o uso daquilo que nossa intuição reconheceria como nomes próprios ou descrições definidas disfarçadas”. (2) “Devem aplicar-se a todos, pois todos são pessoas morais”. (3) “Presume-se que todos saberão acerca desses princípios e tudo que saberiam se sua aceitação resultasse de acordo”. (4) “A concepção do correto deve impor uma ordenação às reivindicações conflitantes.” (5) “As partes devem avaliar o sistema de princípios como última instância de apelação da razão prática”<sup>109</sup>

Podemos, finalmente, compreender porque a prioridade do correto não deve ser interpretada como a independência do correto, mas sim como a relação adequada entre os dois conceitos éticos. A teoria da justiça necessita da concepção de “bem como racionalidade” para a sua formulação, ela depende da teoria fraca para justificar a racionalidade das partes e a lista de bens primários. Todavia, os elementos derivados da teoria fraca estão submetidos às restrições do correto. Quando o véu de ignorância restringe as informações que as partes têm acesso, ele garante que os princípios

---

<sup>109</sup> Idem, §23, p.158-65

escolhidos estejam de acordo com a “generalidade”, “universalidade”, “publicidade” e as demais exigências do conceito do correto. Consequentemente, a configuração da posição original inclui a teoria fraca do bem, mas insere essa teoria em um procedimento que supõe os limites formais do correto.

No contexto da teoria plena do bem, Rawls argumenta que as concepções de bem e dignidade moral devem pressupor o correto. Como vimos, no livro *Uma teoria da justiça*, o principal objetivo de Rawls é apresentar a estrutura de uma teoria moral alternativa à teleologia utilitarista. Dado que essa estrutura atribui prioridade ao correto e, no referido livro, a concepção do correto ainda não havia sido desenvolvida plenamente, as concepções de bem e dignidade moral são apenas indicações para “uma elaboração mais pormenorizada”. Por esse motivo, Rawls se resume a argumentar que as concepções de bem e dignidade moral devem pressupor o correto, ou seja, ele justifica a estrutura deontológica de sua teoria e “oferece ao leitor uma compreensão mais clara das principais características estruturais da concepção alternativa de justiça”<sup>110</sup>. Portanto, basta aos propósitos do livro *Uma teoria justiça* indicar como a definição da dignidade moral, ao pressupor elementos da teoria da justiça, poderia resultar em uma concepção da dignidade moral. Ela é definida do seguinte modo:

Uma boa pessoa, [...] ou uma pessoa com dignidade moral, é alguém que possui, em grau superior ao da média, as características gerais do caráter moral que é racional as pessoas na posição original desejarem umas das outras. Já que os princípios de justiça foram escolhidos, e estamos supondo aquiescência estrita, cada um sabe que, na sociedade, vai querer que as outras tenham sentimentos morais que apoiem a adoção desses padrões. Podemos dizer, alternativamente, que uma boa pessoa tem as características de caráter moral que é racional aos membros de uma sociedade bem-ordenada desejarem em seus associados.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. “Prefácio”, p. XLV

<sup>111</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. Idem, §66, p.541

Assim, uma vez que a concepção de dignidade moral é definida a partir das características de que é “racional as pessoas na posição original desejarem umas das outras”, os princípios do correto e da justiça limitam as características que são julgadas como merecedoras de apreço moral. De modo similar, a “excelência” também é definida de acordo com os limites do correto. Este conceito pertence à “teoria plena do bem” e sua investigação da dignidade moral, define-se do seguinte modo:

Eles constituem os recursos humanos para o exercício de atividades complementares, nas quais as pessoas se unem e têm prazer com a realização da própria natureza e com as realizações umas das outras. Essa classe de bens constitui as excelências: são as características e as habilidades da pessoa que é racional para todos (inclusive para nós mesmos) querer que tenhamos<sup>112</sup>

Destarte, é possível notar que a teoria moral de Rawls poderia definir não apenas a concepção de justiça, mas servir como base para julgamentos acerca do bem e da dignidade moral.

Na teoria rawlsiana, a prioridade do correto é indispensável à definição dos conceitos da dignidade moral e excelência. Neste âmbito, o exemplo do assassino pode nos ajudar a compreender esta relação. Para Rawls, sem os princípios de justiça e do correto, os princípios de escolha racional (teoria do bem) isoladamente não seriam capazes de justificar o correto nem a dignidade moral. Se considerarmos a concepção de “bem como racionalidade” sem os princípios do correto, um assassino poderia ser considerado “bom” caso ele possuía as propriedades que é racional esperar de um assassino. Em relação aos seus planos de vida, podemos julgar que ele tem uma “boa vida” caso esteja realizando um plano racional de acordo com os princípios da racionalidade deliberativa. Porém, sem os princípios do correto e da justiça, não podemos julgar se suas

---

<sup>112</sup> Idem, §67, p.548

ações são moralmente corretas, ou até mesmo se ele é uma boa pessoa, isto é, uma pessoa moralmente digna. É necessário que os princípios do correto tenham prioridade em relação ao bem, pois se o correto for derivado a partir do bem, seríamos obrigados a assumir o absurdo de considerar que a boa vida do assassino justifica a correção moral de suas ações ou, pior, suas habilidades acima da média poderiam nos levar a chamá-lo de um assassino virtuoso ou moralmente excelente. A prioridade do correto previne estes possíveis equívocos. Dado que a teoria plena do bem é formulada posteriormente aos princípios do correto e da justiça, o correto limita as concepções permitidas de bem. Assim, podemos julgar que, apesar do sucesso do assassino, suas ações são moralmente erradas (i.e. opostas ao correto). Mesmo que um assassino possua as características desejáveis em alguém que mata outras pessoas, não é racional que os membros de uma sociedade bem-ordenada desejem essas características em seus concidadãos. Portanto, o assassino não é moralmente digno ou excelente.<sup>113</sup>

Um dos papéis da dignidade moral é julgar as virtudes que atribuímos às pessoas. Neste caso, a abrangência da teoria moral rawlsiana torna-se evidente. Cito:

A teoria plena do bem nos permite distinguir diversos tipos de dignidade moral, ou a ausência disso. Podemos, assim, distinguir entre a pessoa injusta [*unjust*], a má [*bad*] e a perversa [*evil*]. À guisa de ilustração vejamos o fato de que algumas pessoas lutam por poder excessivo, isto é, por autoridade sobre outras pessoas que ultrapassa o que os princípios de justiça permitem e que pode ser exercida de maneira arbitrária. Em cada um desses casos existe a disposição de fazer o que é errado e injusto para alcançar os próprios objetivos. A pessoa injusta, porém, procura dominar em nome de objetivos como a riqueza e segurança que, quando devidamente limitados, são legítimos. A pessoa má deseja poder e

---

<sup>113</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, §61, pp. 499-500; §66, p.537. Rawls discute uma questão similar em suas aulas sobre a filosofia de Thomas Hobbes. Porém, os conceitos utilizados nas aulas (a distinção entre racional e razoável, por exemplo) fazem parte da segunda fase do pensamento de Rawls. (v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. HOBBS III, pp.54-68)



domínio porque gosta da sensação de domínio que o seu exercício lhe proporciona e procura aclamação social. Também tem um desejo desproporcional de possuir coisas que, quando devidamente limitadas, são boas, ou seja, a estima dos outros e o sentido de autodomínio. É sua maneira de satisfazer essas ambições que a torna perigosa. A pessoa perversa, em contraste, aspira a uma dominação injusta precisamente porque transgride o que pessoas independentes consentiram em situação original de igualdade e, portanto, a possessão e a ostentação dessa dominação manifestam sua superioridade e afrontam o autorrespeito de outros. É essa ostentação e afronta que se deseja. O que motiva a pessoa perversa é o amor pela injustiça: ela se deleita com a impotência e a humilhação daqueles submetidos a ela e se delicia ao ser reconhecida por elas como a autora consciente de sua degradação. Após unir a teoria da justiça com a teoria do bem no que denominei teoria plena, podemos fazer essa e outras distinções. Parece não haver nenhuma razão para temer que as numerosas variações da dignidade moral não possam ser explicadas<sup>114</sup>

Uma vez que a teoria da justiça pertence a uma ampla teoria moral, Rawls deve mostrar não apenas as relações entre a concepção de justiça e os demais componentes da teoria, mas também a possibilidade de desenvolvimento de sua teoria. Esta passagem é um exemplo disso. Veremos, na seção §2.6, que a “dignidade moral” e a “excelência” são relevantes para a resolução do “problema da congruência”. Nesse momento, devemos notar que o projeto da teoria moral pode ser classificado, de acordo com uma expressão utilizada por Rawls em seus trabalhos posteriores, como uma doutrina abrangente. Em *O liberalismo político*, Rawls afirma que uma doutrina abrangente inclui “concepções sobre o que tem valor na vida humana e ideais de caráter pessoal, bem como ideais de amizade e relações familiares e associativas e tudo o mais que deve orientar nossa vida como um todo”<sup>115</sup>. Ao analisar a concepção de

---

<sup>114</sup>Idem, §66 p. 542-3

<sup>115</sup>Idem, I §2.2, p.15. Rawls define concepção moral como “geral” e “abrangente”. “Uma concepção moral é geral quando se aplica a um leque amplo de objetos – no limite, a todos os objetos, de uma

bem como racionalidade, torna-se evidente que o seu objetivo era guiar o modo como devemos julgar o valor da vida de uma pessoa, se ela tem uma “boa vida” ou até mesmo a sua felicidade. A dignidade moral, do mesmo modo, aplica a concepção de bem às pessoas e guia nossos julgamentos acerca da bondade delas. Rawls sugere que o passo seguinte da concepção de bem seria definir os atos de bondade<sup>116</sup>. Caso desenvolvida plenamente, a teoria moral rawlsiana poderia abranger os três conceitos da ética.

## 2.5) Senso de justiça.

Antes de abordar diretamente o problema da congruência, é preciso esclarecer, brevemente, alguns pontos em relação ao senso de justiça. Ao definir a teoria moral, Rawls afirma que:

Teoria moral tenta identificar as principais similaridades e diferenças entre essas estruturas e caracterizar *o modo como cada uma delas está relacionada com nossa sensibilidade moral e atitudes naturais*, e determinar as condições que elas devem satisfazer para cumprir o seu papel esperado na vida humana<sup>117</sup>

O capítulo VIII do livro *Uma teoria da justiça* pretende cumprir esse objetivo, ou seja, ele investiga o modo como a concepção de justiça como equidade poderia se relacionar com “nossa sensibilidade moral e atitudes naturais”. Não analisaremos os detalhes da psicologia moral apresentada ali, tampouco as nuances do problema da estabilidade. Convém apenas destacar

---

forma geral.” “Uma concepção é inteiramente abrangente quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa, ao passo que é parcialmente abrangente quando compreende determinados valores e virtudes não políticos, mas de modo algum todos, e quando é articulados de forma menos rígida. Muitas doutrinas religiosas e filosóficas aspiram a ser tanto gerais como abrangentes.” (Idem, *ibidem*). Veremos abaixo que Rawls, no prefácio de *O liberalismo político*, afirmou que a justiça como equidade, em seu primeiro livro, era uma concepção abrangente.

<sup>116</sup> v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit., §66, p.542

<sup>117</sup> RAWLS, J. “The Independence of Moral Theory”, op. cit. §1, p.286 [ênfase adicionada]

alguns pontos a fim de evitar interpretações equivocadas acerca da questão da estabilidade<sup>118</sup>.

Em primeiro lugar, a questão da estabilidade considera se a concepção de justiça como equidade é realizável. Rawls pressupõe um ideal de sociedade bem-ordenada, na qual “todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e as instituições sociais básicas atendem e se sabe que atendem a esses princípios”<sup>119</sup>. Rawls argumenta que, nas condições de uma sociedade bem-ordenada, as pessoas seriam motivadas por um senso de justiça a agir em defesa dos princípios da justiça como equidade. Dado que Rawls pressupõe uma sociedade regulada pelos dois princípios de justiça, a investigação da estabilidade é feita após a escolha dos princípios na posição original. O objetivo é argumentar que uma sociedade regulada por esses princípios seria “realizável”, ou seja, Rawls defende que é realista esperar que uma sociedade bem-ordenada segundo os princípios da justiça como equidade poderia estimular em seus membros “o desejo forte e em geral efetivo de agir conforme o exigem os princípios de justiça”<sup>120</sup>.

Não devemos confundir o ideal de sociedade bem-ordenada com a nossa sociedade atual. O contratualismo de Rawls, em vez de supor um estado de natureza pré-político, utiliza um ideal de sociedade mais justa que aquelas observadas no mundo atualmente. Desse modo, ao falar da estabilidade do senso de justiça, Rawls não descreve os nossos sentimentos atuais. Ele investiga se as condições da sociedade bem-ordenada poderiam gerar os sentimentos adequados para a sua manutenção. O foco da questão é saber se o ideal de sociedade indicado pela concepção de justiça como equidade é exequível. Além disso, é necessário distinguir os nossos juízos ponderados e o senso de justiça dos membros da sociedade bem-

---

<sup>118</sup> Brian Barry discute a questão da estabilidade e as mudanças na filosofia de Rawls em BARRY, B. “John Rawls and the Search for Stability” In: *Ethics*, Vol. 105, No. 4 (Jul., 1995), pp. 874-915

<sup>119</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §69, p. 560

<sup>120</sup> Idem, *Ibidem*

ordenada. De acordo com o método do equilíbrio reflexivo, somos nós que, com base em nossos juízos ponderados, avaliamos se é realista esperar que os membros de uma sociedade bem-ordenada desenvolvam um senso de justiça adequado para a manutenção de sua sociedade. Assim, a psicologia moral do senso de justiça deve ser justificada de acordo com o método do equilíbrio reflexivo. Ela será válida se, com base em nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo, a psicologia moral do senso de justiça for considerada uma representação plausível do desenvolvimento das capacidades morais dos indivíduos nas condições ideais de uma sociedade bem-ordenada.

Dado que Rawls supõe a possibilidade de outras sociedades serem ordenadas com base em outros princípios de justiça, a psicologia <sup>121</sup> do senso de justiça rawlsiano não propõe leis universais. Pelo contrário, o autor supõe apenas que, nas circunstâncias específicas de uma sociedade bem-ordenada e regulada pelos princípios da justiça como equidade, os seus membros desenvolveriam as disposições adequadas para a estabilidade dessa sociedade. Em decorrência disso, Rawls supõe que outras sociedades, cujas condições sociais e instituições públicas

---

<sup>121</sup> Rawls indica as leis do desenvolvimento da psicologia moral em *Idem*, §75, p.605. Assim como o princípio aristotélico, ao assumir pressupostos detalhados sobre a psicologia humana, Rawls corre o risco de prejudicar a justificação por meio do método do equilíbrio reflexivo. A justificação baseada no equilíbrio reflexivo exige que os pressupostos da teoria sejam facilmente aceitáveis, fracos e genéricos. A teoria moral, mas principalmente a teoria da justiça, deve evitar pressupostos potencialmente polêmicos. O seu método de justificação, o equilíbrio reflexivo, depende de premissas facilmente aceitáveis, pois elas são justificadas a partir das convicções que todos nós poderíamos aceitar após a devida reflexão. Se, após considerarmos adequadamente a teoria da justiça, os seus pressupostos ou conclusões ainda estiverem em contradição com nossas convicções ponderadas, então o equilíbrio reflexivo ainda não foi atingido e as premissas da teoria não foram justificadas adequadamente. Qualquer premissa que se revelar potencialmente contrária às nossas convicções mais firmes poderá se tornar um estorvo à justificação da teoria. Assim, os pressupostos do senso de justiça não são problemáticos por serem “verdadeiros” ou “falsos”, mas sim por serem potencialmente polêmicos. O detalhamento de uma psicologia moral prejudica o projeto filosófico de Rawls pois, quanto maior a especificidade de suas afirmações, maior a chance que elas sejam “falseadas” pelos nossos juízos ponderados.

seriam ordenadas de outro modo, poderiam estimular um desenvolvimento diverso das capacidades morais<sup>122</sup>.

Além disso, a estabilidade não significa que os arranjos da estrutura básica permanecem inalterados, mas sim que o compromisso dos cidadãos na promoção de uma sociedade justa permanece firme a despeito das mudanças circunstanciais<sup>123</sup>. A organização das instituições sociais e econômicas pode mudar quando as circunstâncias assim o exigirem, mas a defesa dos princípios de justiça deverá manter-se estável. Se a questão da estabilidade fosse transportada para nosso contexto político (permeado por muitas injustiças) e tomada como a estabilidade da estrutura básica, logo ela se tornaria um instrumento para a manutenção de instituições injustas. Todavia, ela não deve ser interpretada deste modo. O objetivo de Rawls, repito, é avaliar se é possível realizar o ideal de uma sociedade bem-ordenada regulada pelos princípios da justiça como equidade.

## **2.6) O problema da congruência.**

Ao falar do problema da congruência, Rawls aborda a questão da estabilidade a partir de um ponto de vista distinto. No capítulo VIII, ele discute se a sociedade bem-ordenada poderia gerar um senso de justiça adequado à sua estabilidade. No capítulo seguinte, porém, a estabilidade é pensada a partir do ponto de vista do bem. A questão da congruência consiste em saber se as condições de uma sociedade bem-ordenada poderiam incentivar concepções de bem compatíveis com a afirmação do senso de justiça. Seu objetivo é investigar se “a disposição de assumir o ponto de vista da justiça e ser por ele guiado está de acordo com o bem do indivíduo”<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Quando discute a estabilidade de uma sociedade regulada por princípios utilitaristas, Rawls modifica as leis da psicologia moral. (v. Idem, §75, pp. 616-7; 621-2)

<sup>123</sup> v. Idem, §69, p. 565

<sup>124</sup> Idem, §86, pp.699-700

Trata-se de uma investigação sobre a compatibilidade entre os dois principais conceitos éticos: o correto e o bem. Se houver um conflito entre eles, a teoria moral como um todo poderá ser considerada incoerente. Se a justiça for oposta ao bem, não seria realista esperar que os membros da sociedade bem-ordenada seguiriam os princípios de justiça. Se a concepção de justiça, por exemplo, prejudicar as concepções de bem dos cidadãos, haveria instabilidade na defesa da justiça. Daí a necessidade de incluir, em um livro sobre a teoria da justiça, a concepção de bem como racionalidade e a definição da dignidade moral. Além do papel da teoria fraca na justificação da posição original, ao formular a teoria do bem, Rawls possui uma base para investigar se as concepções de bem em uma sociedade bem-ordenada seriam compatíveis com a justiça. Seu objetivo, ao abordar o problema da congruência, é “demonstrar que uma pessoa que segue a teoria fraca do bem de fato confirmaria esse sentimento [de justiça] como regulador de seu plano de vida”<sup>125</sup>.

Neste caso, Rawls menciona a “teoria fraca do bem” porque, como vimos, a teoria plena só poderia ser desenvolvida após a formulação completa da concepção do correto como equidade. No livro *Uma teoria da justiça*, devido ao fato de que sua concepção do correto não tenha sido plenamente desenvolvida, só é possível argumentar a partir da teoria fraca do bem. Porém, como veremos, a concepção de bem como racionalidade e a dignidade moral fazem parte da resolução do problema da congruência. A teoria “fraca” que participa da análise do problema da congruência é mais abrangente que a teoria utilizada para justificar a racionalidade das partes e a lista de bens primários. A teoria “fraca”, neste caso, assume pressupostos que deveriam ser desenvolvidos pela teoria plena<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Idem, §86, p.703

<sup>126</sup> v. Idem, §60, p.492. A questão da congruência inclui uma investigação da concepção de bem aplicada à sociedade, i.e. saber se uma sociedade é boa. Essa investigação anda *pari passu* com a dignidade moral. Cito: “Ainda temos duas questões da teoria do bem a analisar: devemos descobrir se a definição se mantém tanto para pessoas quanto para sociedades. Nessa seção trato do caso das

Há três argumentos a favor da congruência. Não abordaremos, neste capítulo, todos os três. Um dos argumentos diz respeito ao modo como Rawls formula a interpretação kantiana da justiça como equidade, isto será investigado no capítulo seguinte. Devemos proceder desse modo, uma vez que Rawls não deixa plenamente claro, no livro *Uma teoria da justiça*, o modo como ele interpreta a filosofia de Kant e, por consequência, o que ele entende como “interpretação kantiana”. Para compreender sua leitura de Kant, devemos utilizar suas aulas de história da filosofia moral. Por esta razão, o argumento da “interpretação kantiana” será discutido no próximo capítulo.

Começemos pelo argumento do senso de justiça. A ação motivada pelos princípios de justiça está, segundo Rawls, ligada às nossas atitudes e disposições naturais. Ele argumenta que uma sociedade bem-ordenada possui as circunstâncias adequadas para o desenvolvimento de um senso de justiça que cria laços de amizade e solidariedade não somente entre os membros de uma sociedade bem-ordenada, mas também em relação às formas institucionais dessa sociedade. Ao agir em defesa dos princípios de justiça, os cidadãos protegem as pessoas e instituições com as quais possuem laços afetivos. Ao argumentar que há uma conexão entre os sentimentos morais e as nossas atitudes naturais, Rawls afirma que, em uma sociedade bem-ordenada, uma pessoa desenvolve características naturais que estão ligadas à própria ideia de humanidade<sup>127</sup>. Assim, o senso de justiça, que está ligado às nossas

---

peças, deixando a questão da boa sociedade para o último capítulo, quando for possível aplicar todas as partes da justiça como equidade. [...] Eu gostaria de argumentar [...] que quando os princípios do correto e da justiça estão disponíveis, a teoria plena do bem como racionalidade pode, de fato, abranger esses juízos. O motivo por que a suposta teoria instrumental ou econômica fracassa é porque, de fato, a teoria fraca do bem é aplicada diretamente ao problema da dignidade moral. O que precisamos fazer, pelo contrário, é usar essa teoria apenas como parte da definição da posição original, da qual se deduzem os princípios do correto e da justiça. Podemos, então, aplicar a teoria completa do bem sem restrições e estamos livres para usá-la nos dois casos fundamentais da pessoa boa e da sociedade boa.” (Idem, §66, p.537) Em relação à crítica da teoria instrumental ou econômica, Rawls se refere ao uso dos princípios de escolha racional para derivar o correto ou a dignidade moral.

<sup>127</sup>v. Idem, §74, p. 603

atitudes naturais<sup>128</sup>, gera laços afetivos que motivam cada cidadão a se empenhar na proteção dos demais cidadãos por meio do cultivo de seu senso de justiça. Do mesmo modo que um indivíduo se empenha em proteger seus amigos de algum mal, os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, ao possuírem laços de amizade com os outros membros desta sociedade, também se empenham para impedir que eles sofram injustiças<sup>129</sup>. O senso de justiça recebe apoio das concepções de bem, pois as relações sociais se tornam análogas às relações de amizade que expressam a nossa natureza humana.

O segundo argumento de Rawls a favor da congruência utiliza o princípio aristotélico. Rawls afirma que as condições de uma sociedade bem-ordenada possibilitam a realização das concepções de bem dos seus membros e, ao mesmo tempo, as concepções de bem promovem a justiça nessa sociedade. Como vimos acima, o princípio aristotélico postula que as pessoas desejam desenvolver seus talentos em atividades socialmente úteis. Cada indivíduo percebe o desenvolvimento de suas capacidades e talentos como um bem. Assim, ao criar as condições para o desenvolvimento dessas capacidades e talentos em atividades socialmente úteis, a sociedade bem-ordenada cria as condições que possibilitam, de acordo com o princípio aristotélico, o bem de cada um de seus membros.

Para argumentar que as concepções de bem promovem a justiça, Rawls formula a ideia de uma “união social de uniões sociais”. Na sociedade bem-ordenada, os cidadãos possuem a liberdade para escolher a sua ocupação e participar de associações nas quais cada um pode se juntar com outras pessoas que possuam interesses e talentos similares. A participação livre em associações permite que os membros de uma sociedade bem-ordenada participem de esforços cooperativos para o desenvolvimento de diversas atividades, tais como as artes, ciências, religiões, etc.

---

<sup>128</sup> v. Idem, §74, pp. 599-605

<sup>129</sup> v. Idem, §86, p.704). Sobre a conexão entre a motivação a proteger um amigo e nossas atitudes naturais, v. Idem, §64, pp. 601-2.



Quando a sociedade é regulada pelos princípios públicos de justiça, as atividades cooperativas das associações e dos indivíduos passam a ser coordenadas por uma “união social de uniões sociais”. Rawls afirma que a sociabilidade humana não deve ser pensada de um modo trivial.<sup>130</sup> A sociedade bem-ordenada não é uma “sociedade privada” na qual os indivíduos consideram as instituições públicas como meros meios para os seus fins particulares<sup>131</sup>. Pelo contrário, os princípios públicos de justiça direcionam os esforços dos indivíduos e associações para um projeto coletivo que visa a produção de uma sociedade justa. Segundo ele, “a vida privada de todos é, por assim dizer, um projeto dentro de um projeto, sendo esse projeto de nível superior realizado nas instituições públicas da sociedade”<sup>132</sup>. Assim, de acordo com o princípio aristotélico, cada indivíduo busca aprimorar suas habilidades particulares em um trabalho socialmente útil e, com isso, realiza o seu próprio bem. Porém, o fato de que as atividades individuais sejam ordenadas pelos princípios públicos de justiça faz com que os esforços individuais e as associações façam parte de uma “união social” mais ampla. O trabalho socialmente útil e o cultivo de habilidades e talentos é, ao mesmo tempo, o bem particular de cada cidadão e sua contribuição para a sociedade como um todo. Cito Rawls:

“Somos conduzidos à ideia da comunidade da humanidade cujos membros desfrutam das excelências uns dos outros e da individualidade suscitada por instituições livres, e reconhecem o bem de cada um como um componente da atividade completa cujo sistema como um todo é consentido e dá prazer a todos”<sup>133</sup>

Ao ser regulada por um princípio comum de justiça, “as realizações individuais ou em grupo não são vistas somente como

---

<sup>130</sup> v. Idem, §79, p. 644

<sup>131</sup> v. Idem, §79 p. 643

<sup>132</sup> Idem, §79, p. 652

<sup>133</sup> Idem, §79 p. 646

uma infinidade de bens pessoais independentes”<sup>134</sup>. Pelo contrário, há uma comunidade na qual as contribuições individuais fazem parte de um plano geral dado pelos princípios de justiça. Assim, cada indivíduo realiza o seu próprio bem e também contribui para a realização comum da justiça.

A “união social de uniões sociais” é um ousado ideal que pretende converter o trabalho em uma atividade moralmente significativa de acordo com os três conceitos éticos. O trabalho socialmente útil, no ideal de uma sociedade bem-ordenada, é capaz de realizar o bem de cada pessoa (princípio aristotélico) e contribuir para a construção de uma sociedade justa (união social de uniões sociais). Ao incluir a concepção de dignidade moral, Rawls completa os três conceitos éticos. Como vimos, a dignidade moral foi definida como sendo as características de caráter moral que é racional para os membros de uma sociedade bem-ordenada querer uns dos outros. Também vimos que as virtudes ou “excelências” foram definidas como “as características e as habilidades da pessoa que é racional para todos (inclusive para nós mesmos) querer que tenhamos”<sup>135</sup>. Portanto, dado que é racional para os membros de uma sociedade bem-ordenada desejar que as pessoas contribuam para o esforço coletivo de construção de uma sociedade justa, uma sociedade que cria as condições para o exercício dessas atividades também cria as condições para a dignidade moral e excelência de seus membros:

“Vimos que as virtudes morais são excelências, atributos da pessoa que é racional desejar em si e uns nos outros por serem coisas admiradas por seu próprio valor, ou exibidas em atividades tão prezadas. Não há dúvida de que essas excelências se manifestam na vida pública da sociedade bem-ordenada. Por conseguinte, um princípio complementar ao Princípio Aristotélico implica que os seres humanos admiram esses atributos uns nos outros quando se

---

<sup>134</sup> Idem, §86 p. 705

<sup>135</sup> Idem, §67, p.548

manifestam na cooperação para dar sustentação a instituições justas. Disso decorre que a atividade coletiva de prover a justiça é a forma predominante do florescimento humano. Pois dadas certas condições favoráveis, é por meio da manutenção desses arranjos públicos que as pessoas expressam melhor sua natureza e alcançam as mais amplas excelências reguladoras para as quais cada uma delas está capacitada. Ao mesmo tempo, instituições justas permitem e incentivam a vida interna diversificada das associações nas quais os indivíduos realizam seus objetivos mais específicos.”<sup>136</sup>

As condições de uma sociedade bem-ordenada possibilitam, portanto, a realização moral de seus membros de acordo com os três conceitos éticos. Nessa sociedade, os cidadãos desenvolvem um senso de justiça, podem realizar suas concepções de bem e, tal como indicado na passagem acima, possuem as condições necessárias para o exercício das virtudes que “se manifestam na vida pública da sociedade bem-ordenada”. O trabalho, nessa sociedade, é pensado como uma atividade moralmente significativa em todos os níveis, ele promove a justiça, o bem de cada cidadão e, em última instância, suas virtudes morais e excelências.

Baseado na ideia de união social, Rawls considera que, além de ser irrealista, também é indesejável supor que a divisão social do trabalho deva ser superada. Rawls diz que é preciso eliminar os piores aspectos da divisão do trabalho. As pessoas não deveriam ser obrigadas a “escolher entre ocupações monótonas e rotineiras que são mortais para a criatividade e a sensibilidade humanas”<sup>137</sup>. Porém, ele afirma que “é uma característica da sociabilidade humana que sejamos, sozinhos, apenas parte do que poderíamos ser. Devemos procurar em outros as excelências que precisamos deixar de lado, ou das quais sejamos totalmente destituídos”<sup>138</sup>. Cada pessoa desenvolve as capacidades e talentos nas formas que lhe são

---

<sup>136</sup> Idem, §79, p.652

<sup>137</sup> Idem, §79, p.652-3

<sup>138</sup> Idem, Ibidem

peculiares. Suas capacidades individuais são complementadas por aquelas desenvolvidas por outras pessoas. A negação da divisão social do trabalho significaria, de acordo com Rawls, uma destruição da sociabilidade humana. Para ele, a união social de uniões sociais realiza um ideal de sociabilidade, pois cada indivíduo pode realizar o bem de acordo com as suas próprias inclinações e, ao mesmo tempo, participar do projeto comum da sociedade<sup>139</sup>:

o bem alcançado e proveniente da cultura em comum excede em muito o nosso trabalho, no sentido em que deixamos de ser meros fragmentos: aquela parte de nós que alcançamos diretamente junta-se a uma estrutura mais ampla e justa cujos objetivos nós afirmamos. A divisão do trabalho não é superada por meio de cada um tornar-se completo em si, porém pelo desejo e pelo trabalho significativo dentro de uma justa união social de uniões sociais da qual todos possam participar com liberdade segundo as suas inclinações.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Em *Uma teoria da justiça*, Wilhelm von Humboldt pode ser considerado a maior influência na concepção rawlsiana de união social das uniões sociais (v. Idem, §79, pp. 646-7n). Nas aulas de história da filosofia política, que se encaixam na segunda fase do pensamento de Rawls, há um interessante debate com Marx. Por um lado, Rawls aproxima o primeiro estágio do comunismo (socialismo) de seu próprio ideal de sociedade como uma democracia de proprietários livres regulada pelos princípios da justiça como equidade. “A alegação de Marx sobre a ausência de alienação e exploração em uma sociedade de produtores livremente associados, eu suponho ser isso: Se nós procurarmos esses quatro tipos, ou aspectos, da alienação em uma sociedade de produtores livremente associados, a alienação desaparece, assim como a consciência ideológica desaparece. Isso ocorre porque todos podem participar do processo de planejamento público e democrático e todos possuem a seu quinhão na execução do plano que resulta.” (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. MARX III, §4.3, p. 364). Por outro lado, quando confrontado com a possibilidade dos estágios mais elevados do comunismo dispensarem concepções de justiça, Rawls responde: “Instituições justas não irão, penso, surgir por si mesmas, mas dependem de algum grau – mas, claro, não somente – dos cidadãos possuírem um senso de justiça aprendido no contexto daquelas mesmas instituições. A ausência de preocupação com justiça é indesejável enquanto tal, pois possuir um senso de justiça, e tudo o que ele envolve, é parte da vida humana e parte da compreensão de outras pessoas e do reconhecimento de suas reivindicações. Agir sempre da maneira como nós queremos, sem levar em conta ou estar atento às reivindicações de outros, seria uma vida sem a percepção de uma das condições essenciais de uma sociedade humana decente.” (Idem, MARX, III §8.2, pp. 371-2). É necessário notar, porém, que a discussão com Marx se encontra no quadro conceitual dos textos tardios de Rawls, no qual Rawls pensa a justiça como equidade como uma concepção política que deve evitar as concepções abrangentes de bem presentes na terceira parte de *Uma teoria da justiça*. Sobre o ideal de democracia de proprietários livremente associados, v. RAWLS, J. *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*. op. cit. §28, p.137-42 §§41-2 pp.191-8; §52, p.250-3.v. nota 136

<sup>140</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §79, p.652-3

Desse modo, Rawls argumenta que a justiça e o bem são congruentes. Por um lado, ao ordenar a sociedade de acordo com os princípios de justiça, cria-se as condições que possibilitam a realização das concepções de bem dos membros da sociedade. Por outro, em virtude da “união social de uniões sociais”, cada pessoa, ao realizar seu próprio bem, também contribui para a construção de uma sociedade justa. Há, portanto, um apoio recíproco entre as concepções de “justiça como equidade” e “bem como racionalidade”. Em relação ao senso de justiça, como vimos, Rawls argumenta que as condições da sociedade bem-ordenada possibilitam a formação de laços afetivos entre seus membros. Ao preservar o próprio senso de justiça, os cidadãos ajudam a impedir que as pessoas e instituições que eles amam sejam vítimas de injustiças.

## 2.7) Como justificar o bem?

Os problemas enfrentados por Rawls na terceira parte do livro *Uma teoria da justiça* decorrem da dificuldade de justificar seus pressupostos de acordo com o método do equilíbrio reflexivo. Como vimos, a teoria moral deve partir de premissas que sejam “facilmente aceitáveis”, “inócuas ou mesmo triviais”<sup>141</sup>. A estratégia argumentativa de Rawls consiste em começar por suposições que poderíamos facilmente aceitar e, com base nelas, formular princípios e conclusões específicas acerca dos conceitos éticos. A passagem da definição do conceito de bem para os princípios da escolha racional e o princípio aristotélico é um exemplo disso. A posição original também segue uma estratégia similar. Seus pressupostos, segundo Rawls, são gerais e facilmente aceitáveis, porém, suas conclusões são princípios bem determinados. O resultado final da teoria da justiça deve ser um conjunto de princípios capazes de guiar adequadamente nossos juízos morais

---

<sup>141</sup> Idem, §4, p.22

acerca do ordenamento da estrutura básica de uma sociedade. Desse modo, a justificação parte de premissas gerais e chega a conclusões específicas. Na conclusão do livro *Uma teoria da justiça*, Rawls retorna a falar da justificação. Cito:

a justificação é uma argumentação dirigida àqueles que discordam de nós, ou a nós mesmos, quando estamos indecisos. Isso supõe um choque de opiniões entre pessoas ou dentro de nós mesmos, da aceitabilidade dos princípios nos quais se fundam nossas alegações [*claims*] e juízos. Concebida para reconciliar pela razão, a justificação baseia-se naquilo que todas as partes tem em comum. Idealmente, justificar uma concepção de justiça para alguém consiste em oferecer-lhe uma prova de seus princípios com premissas que ambos aceitamos, tendo esses princípios, por sua vez, consequências que estão de acordo com nossos juízos ponderados.(...) <sup>142</sup>

Ao utilizar esse método de justificação, a sua teoria deve evitar pressupostos potencialmente polêmicos. Caso as premissas da teoria moral contradigam as convicções ponderadas que todos concordam (ou poderiam concordar após a devida reflexão), a justificação da teoria seria prejudicada.

Como vimos, a concepção de “bem como racionalidade” formula princípios para a avaliação da racionalidade dos planos de vida. Essa concepção julga os fins seguidos pelos indivíduos ao supor como eles teriam escolhido os seus planos, inferindo a aplicação dos princípios de escolha racional. Assim, um dado modo de vida será considerado “bom” ou “ruim” caso uma avaliação crítica revele que ele está de acordo com os princípios da escolha racional e do princípio aristotélico. Ao passo que uma concepção quase-formal (ela é “quase-formal”, por incluir um princípio “substancial”: o princípio aristotélico), a concepção de “bem como racionalidade”

---

<sup>142</sup> “(...) Assim, a mera prova não é justificação. A prova simplesmente apresenta relações lógicas entre proposições. Mas a prova se torna justificação quando os pontos de partida são mutuamente reconhecidos, ou as conclusões são tão abrangentes e persuasivas que nos convencem da correção da concepção expressa por suas premissas” (Idem, §87, p.716-7)

permite uma grande diversidade de fins. Pessoas que avaliam a racionalidade de seus planos de vida a partir desses princípios podem seguir os mais variados objetivos. Porém, a própria forma de concepção já inclui implicações que a tornam uma concepção “abrangente”. O valor dos modos de vida é pensado como uma “escolha” que deve ser objeto de avaliação crítica. Rawls não defende que as pessoas efetivamente escolhem seus planos de vida como se possuíssem alguma espécie de livre arbítrio. Entretanto, sua teoria do bem implicitamente afirma uma concepção de autonomia moral: a boa vida é aquela que nós poderíamos ter escolhido de forma autônoma, isto é, “decidido em consequência de ponderação cuidadosa à luz de todos os fatos pertinentes”<sup>143</sup>

Em uma sociedade plural, muitas pessoas poderiam considerar que a concepção de “bem como racionalidade” não reflete adequadamente o modo como elas julgam o valor de suas vidas. Para indivíduos que possuem uma concepção de bem “intuicionista racional”, por exemplo, o bem não deve ser pensado como algo que escolhemos. Eles acreditam que há um(s) bem(s) verdadeiro(s) que, pela razão teórica, nós podemos conhecer. Assim, para os indivíduos que acreditam em “verdadeiras concepções de bem”, não faria sentido pensar que o valor de uma concepção está na racionalidade de sua escolha. A própria ideia de “escolha” não se aplica aqui, pois o bem é algo que deve ser conhecido. Algo similar pode ser dito em relação a algumas concepções religiosas. Muitos indivíduos acreditam que o bem é dado pela revelação divina. O modo como eles conduzem a sua vida é julgado “bom” ou “ruim” em relação à interpretação de textos sagrados. Eles não poderiam aceitar uma concepção que julga o valor de suas condutas a partir da escolha individual. A boa vida, para as concepções religiosas que supomos

---

<sup>143</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §64, pp.515-6

aqui, não é aquela que escolheríamos com plena racionalidade, mas sim a vida que mais se aproxima dos ideais dados pela revelação<sup>144</sup>.

A concepção de “bem como racionalidade” representa, portanto, um modo particular de avaliação do bem. A objeção contra ela não é uma discussão sobre qual seria o melhor modo de julgar uma “boa vida”. O problema, para Rawls, é a dificuldade na justificação dessa concepção pelo método do equilíbrio reflexivo. Se a teoria moral assume pressupostos que contradizem as crenças religiosas, filosóficas ou morais mais firmes das pessoas, ela não poderia ser justificada com base em seus juízos ponderados. Como vimos, a justificação da teoria moral exige que seus pressupostos sejam aceitáveis a todos, porém a concepção de “bem como racionalidade” aparece como uma concepção abrangente incompatível com outras concepções religiosas, filosóficas e/ou morais.

É por este motivo que o “fato do pluralismo” exigiu mudanças na filosofia de Rawls<sup>145</sup>. Anos após ter escrito o livro *Uma teoria da justiça*, Rawls reconheceu que, em uma sociedade democrática, a existência de diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais (denominadas “doutrinas abrangentes de bem”) torna irrealista a expectativa de que todos os membros de uma sociedade democrática plural, mesmo após a devida reflexão, aceitem a concepção de “bem

---

<sup>144</sup> Em *O liberalismo político*, Rawls afirma que o seu primeiro livro possui uma concepção abrangente de bem similar à autonomia moral de Kant. Assim, podemos tomar a comparação entre o “intuicionismo racional” com a concepção de “autonomia constitutiva” de Kant como uma indicação da incompatibilidade entre o “bem como racionalidade” e o “intuicionismo racional”. (v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit. III, §1-2, pp. 107-20; v. RAWLS, J. “Social Unity and Primary Goods”.op. cit. p. 360). Estes dois exemplos de concepções alternativas de bem são indicados pelo próprio Rawls. Seria possível, obviamente, apontar outros. Uma alternativa, por exemplo, seria uma concepção, digamos, “expressionista” do bem que considera a boa vida como a manifestação de uma espécie de “verdadeiro eu” que não deveria ser restrito por regras de racionalidade; ou até mesmo concepções que abandonam a própria noção de uma unidade do “eu” nas considerações sobre a boa vida. De qualquer forma, o importante aqui não é julgar a deseabilidade da concepção rawlsiana do bem, mas apontar que ela é uma concepção dentre outras também aceitáveis.

<sup>145</sup> Rawls descreve o “fato do pluralismo” em RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit. §6.2, pp.43-5. Deve-se notar que, nessa passagem, ele é descrito como um dos fatos da “cultura política de uma sociedade democrática”. No último capítulo, examinaremos a noção de cultura política na filosofia de Rawls.



como racionalidade”. As diversas doutrinas, segundo Rawls, “são em parte produto da razão prática livre sob uma estrutura de instituições livres”<sup>146</sup>. Segundo o autor, para formar uma comunidade política em torno de uma única doutrina abrangente, seria necessário o uso opressivo do poder estatal. Isso não se aplica somente às concepções religiosas tradicionais. Uma doutrina kantiana abrangente, mesmo ao afirmar a autonomia, também necessitaria “das sanções do poder estatal para se manter”<sup>147</sup>. Nesse caso, se todos os membros de uma sociedade são obrigados a seguir uma mesma concepção kantiana de bem, seria necessário reprimir as concepções religiosas, filosóficas e morais opostas à concepção de autonomia moral. Por um lado, isso seria, obviamente, indesejável e contrário aos princípios de justiça. Por outro, não é realista esperar que todos os membros de uma sociedade plural, mesmo após a devida reflexão, concordem com a concepção de “bem como racionalidade”.

Por consequência, Rawls percebe a necessidade de reformular a sua filosofia. No prefácio de *O liberalismo político*, o próprio autor reconhece que seu primeiro livro continha uma concepção abrangente incompatível com o fato do pluralismo. Cito:

A argumentação em [Uma]teoria [da justiça] depende de uma premissa cuja realização seus princípios excluem. Essa premissa é a de que, na sociedade bem-ordenada da justiça como equidade, os cidadãos professam a mesma doutrina abrangente, isso inclui aspectos do liberalismo abrangente de Kant, da qual os princípios da justiça como equidade poderiam fazer parte.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit. §6.2, pp.43

<sup>147</sup> “Se considerarmos a sociedade política como uma comunidade que se mantém unida pela afirmação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal se faz necessário à comunidade política. Na sociedade medieval, que era mais ou menos unificada pela fé católica, a existência da Inquisição não era acidental; a supressão da heresia era necessária para preservar aquela fé religiosa compartilhada. Uma sociedade unificada por uma variante razoável de utilitarismo, ou pelos liberalismos razoáveis de Kant ou de Mill, necessita igualmente das sanções do poder estatal para se manter. Denomino isso ‘fato da opressão’” (Idem, §6.2, p.44)

<sup>148</sup> Idem, Prefácio, §2, p. XLV

O projeto do livro *Uma teoria da justiça* consistia na formulação de uma doutrina moral abrangente capaz de abarcar os três conceitos éticos<sup>149</sup>. Rawls pretendia elaborar uma teoria moral que, como vimos, poderia definir a “boa vida”, a felicidade e as virtudes morais. Porém, esse projeto entra em choque com fato do pluralismo. Dado que as sociedades democráticas possuem diversas concepções abrangentes, o método do equilíbrio reflexivo não seria capaz de justificar uma teoria que pretende guiar nossos juízos acerca do bem e da dignidade moral. Ante o fato do pluralismo, o único modo de garantir que todos aceitem uma concepção de bem seria por meio da coerção, o que contradiz a liberdade defendida pelo primeiro princípio de justiça. Isto significa que não bastaria formular tão somente uma outra concepção de bem, pois o fato do pluralismo torna inviável a justificação de qualquer concepção abrangente de bem. Se a justiça estiver ligada a uma concepção abrangente, ela não poderá ser justificada pelo método do equilíbrio reflexivo a todos os membros de uma sociedade democrática e plural. O problema não está, portanto, no modo como Rawls formulou a concepção de “bem como racionalidade”, mas no próprio projeto de construção de uma teoria moral capaz de abarcar os três conceitos da ética.

Em resposta, Rawls precisou modificar a orientação de sua filosofia. Ao considerar que o fato do pluralismo inviabilizou o projeto da teoria moral, Rawls passou a orientar seu pensamento em vista do papel político que a filosofia deve cumprir em uma sociedade democrática. Segundo ele, um objetivo central do livro *O liberalismo político* foi

---

<sup>149</sup> O projeto de transformar a justiça como equidade em uma concepção de “correto como equidade” (*rightness as fairness*) é apontada por Rawls como parte de uma doutrina moral abrangente. Cito: “Enquanto doutrina moral abrangente, sugere-se que a justiça como equidade é parte da correto como equidade” (Idem, op. cit. Prefácio, §2, p. XLVn)

transformar a doutrina da justiça como equidade proposta em [Uma]teoria [da justiça] em uma concepção política de justiça que se aplica à estrutura básica da sociedade. Transformar a justiça como equidade em uma concepção política requer converter em concepções políticas as ideias componentes que constituem a doutrina abrangente da justiça como equidade.<sup>150</sup>

Isso significou uma *reorientação* da concepção de justiça como equidade. Salvo algumas modificações, Rawls mantém os principais elementos que compõem essa concepção (posição original, princípios de justiça, equilíbrio reflexivo, etc.). Contudo, o projeto da teoria moral deixou de apontar os rumos que sua filosofia deveria tomar. A teoria moral é substituída pela ideia dos “papéis da filosofia política”, focados nas funções práticas que a filosofia deveria cumprir em uma sociedade democrática. Desse modo, a concepção de “justiça como equidade” não é mais parte de uma teoria moral que poderia definir concepções para os três conceitos da ética. Assim, Rawls abandona a intenção de formular uma concepção de “bem como racionalidade” para guiar nossos juízos acerca do bem e da dignidade moral<sup>151</sup>. A justiça como equidade passa, então, a ser definida como uma concepção política, por oposição à doutrina abrangente formulada no livro *Uma teoria da justiça*.

Isso demandou diversos ajustes. Sem a concepção abrangente de “bem como racionalidade”, a teoria fraca do bem não pode mais servir como base para justificar os bens primários e a racionalidade das partes. Portanto, foi necessário que Rawls justificasse essas premissas em uma outra base: a concepção de pessoa moral livre e

---

<sup>150</sup> Idem, Prefácio, §2, p. XLVI

<sup>151</sup> Rawls continua a utilizar a expressão “bem como racionalidade”, porém toma o cuidado de afirmar que, no livro *O liberalismo político*, ela não significa uma concepção abrangente de bem. Cito: “vale mencionar que eu alteraria em vários pontos a formulação da ideia do bem como racionalidade. Talvez o mais importante fosse deixar claro que essa ideia deve ser entendida como parte de uma concepção política de justiça como uma modalidade do liberalismo político, e não como parte de uma doutrina moral abrangente. Como uma doutrina dessa natureza, tanto a ideia do bem como racionalidade como a teoria como um todo resultam inadequadas, mas isso não faz com que se tornem inadequadas para o papel que podem desempenhar em uma concepção política.” (Idem, V, §2.1, p.208n)

igual, racional e razoável<sup>152</sup>. O problema da congruência também necessitou de uma nova solução. Em *Uma teoria da justiça*, bastava mostrar que a justiça é congruente com a concepção de “bem como racionalidade”. No tocante ao “fato do pluralismo”, Rawls é obrigado a pensar como a concepção de justiça poderia ser compatível com uma grande diversidade de concepções abrangentes de bem. Daí a necessidade de formular o chamado “consenso sobreposto”. O fato do pluralismo faz com que a solução para a estabilidade fornecida pelo livro *Uma teoria da justiça* seja insatisfatória. O problema da congruência não pode ser resolvido em relação a uma única concepção abrangente, a solução deve considerar a diversidade de concepções abrangentes de bem presentes em uma sociedade plural. Dado o fato do pluralismo, os três argumentos da congruência se tornam injustificáveis. O argumento da “união social de uniões sociais”, como vimos, supõe a concepção de bem como racionalidade. O argumento do senso de justiça também supõe uma concepção de “natureza humana” e “atitudes naturais” que, em virtude do pluralismo, poderia contradizer o modo como as diversas concepções abrangentes definem a natureza humana. O argumento da “interpretação kantiana”, tal como veremos no próximo capítulo, também não poderia ser justificado pelo equilíbrio reflexivo. Os “fortes” pressupostos da terceira parte de *Uma teoria da justiça* demandaram uma resposta alternativa à questão da estabilidade. Por esse motivo, esta questão ocupará uma grande parte das investigações posteriores de Rawls.

Devemos analisar, no último capítulo, como Rawls definiu a nova orientação para a sua filosofia. A partir da década de 80, ele descreve os seus objetivos como os “papéis da filosofia política”. Essa mudança deve ser pensada como uma “reorientação”, pois a despeito de algumas mudanças importantes (como a inclusão do “consenso sobreposto” e da concepção de pessoa moral, por

---

<sup>152</sup> v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. p. 314; RAWLS, J. “Social Unity and Primary Goods”.op. cit.

exemplo), diversos elementos da justiça como equidade permaneceram após a “virada” na filosofia de Rawls. Os dois princípios de justiça, a posição original e o método do equilíbrio reflexivo, salvo algumas alterações, continuam a fazer parte de sua filosofia. Porém, eles são modificados de modo a constituírem elementos de uma “concepção política de justiça”, por oposição à concepção abrangente presente em *Uma teoria da justiça*. A continuidade entre os dois períodos é tão importante quanto a mudança. A partir de 1980, Rawls não rompeu completamente com seus esforços anteriores. Isso ficará mais evidente em nossas investigações apresentadas nos capítulos seguintes.



### III

## Por que “kantiano”?

“Todas as grandes figuras [...] estão em algum grau além de nós, não importa o quanto nós tentamos dominar o seu pensamento. Com Kant, essa distância me parece muito maior. Como grandes compositores e artistas – Mozart, Bethoven, Poussin e Turner –, eles estão para além da inveja. [...] Isso pode parecer um tipo de reverência, mas é acentuadamente distinto da adulação ou aceitação acrítica do texto ou autor como autoridade. Toda verdadeira filosofia busca críticas justas [fair] e dependem de um contínuo e refletido julgamento público”.

-John Rawls<sup>153</sup>

O texto de transição entre as duas orientações recebeu o título de “Construtivismo kantiano em teoria moral” (*Dewey lectures*). Um de seus principais objetivos foi esclarecer o aspecto kantiano da filosofia de Rawls. Neste capítulo, buscamos investigar as razões que levaram Rawls a atribuir o adjetivo “kantiano” à sua filosofia. Assim, será possível retomar o argumento da “interpretação kantiana” que deixamos de lado no capítulo anterior. Em virtude desta finalidade, devemos lançar mão de suas aulas da filosofia moral e dos textos em que Rawls destaca a influência de Kant em sua filosofia. Só assim será possível entender melhor as razões que o levaram a definir sua filosofia como “kantiana”.

Argumentarei que as mudanças na relação entre a justiça como equidade e a filosofia de Kant refletem as modificações nas

---

<sup>153</sup> RAWLS, “A Reminiscence”, in: *Future Pasts: the Analytic Tradition of the Twentieth Century Philosophy*. Edited by Juliet Floyd e Sanford Shieh. Oxford University Press: New York, 2001 p. 428

orientações da filosofia de Rawls. Portanto, este capítulo e o próximo devem ser vistos como complementares. No próximo capítulo, será discutido o modo como Rawls interpreta a história da filosofia e a orientação dada pelos “papéis da filosofia política” que substituíram a “teoria moral”. Por enquanto, devemos nos concentrar em suas aulas de filosofia moral e nos textos em que Rawls destaca a influência de Kant em sua filosofia. O principal equívoco a ser evitado aqui é uma confusão entre justiça como equidade e a metafísica de Kant<sup>154</sup>. Se identificássemos o aspecto “kantiano” da filosofia de Rawls com a tentativa de fundamentar princípios de justiça *a priori*, não poderíamos compreender adequadamente as *Dewey lectures* ou as mudanças em seu pensamento. Por esse motivo, na primeira seção deste capítulo, veremos como não se deve interpretar a influência de Kant. Na segunda, as aulas de história da filosofia moral são utilizadas para compreender como Rawls interpretou Kant e as razões pelas quais ele definiu sua filosofia como kantiana. Na terceira parte será feita uma breve análise da evolução do construtivismo kantiano na filosofia de Rawls.

### 3.1) As orientações e o “kantiano”

Em *Uma teoria da justiça*, na seção sobre a “interpretação kantiana da justiça como equidade” (§40), Rawls afirma que a

---

<sup>154</sup> Nesse caso, entende-se metafísica como a investigação de conceitos *a priori*. (“Pode-se chamar *empírica* toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela porém cujas doutrinas se apoiam em princípios *a priori* chama-se filosofia *pura*. Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se *Lógica*; mas quando se limita a determinados objetos do entendimento chama-se *Metafísica*. / Desta maneira surge a ideia duma dupla metafísica, uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*. A Física terá portanto a sua parte empírica, mas também racional; igualmente a Ética, se bem que nessa a parte empírica se poderia chamar especialmente *Antropologia prática*, enquanto a racional seria a *Moral* propriamente dita.” (KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. op. cit. p. 14) No artigo “Justiça como equidade: política, não metafísica”, por outro lado, o conceito de metafísica tem um sentido mais amplo. Ele descreve as crenças encontradas nas diversas concepções abrangentes de bem. Ao afirmar que a justiça como equidade é “política, não metafísica”, Rawls pretende enfatizar que o objetivo de sua filosofia é político, isto é, pensa os papéis da filosofia em uma sociedade democrática. Isso não significa que Rawls rejeita a metafísica, apenas afirma que a justiça como equidade, para cumprir o seu papel político, deve estar desvinculada de uma concepção metafísica em particular.



posição original pode ser entendida como “uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico no quadro [*framework*] de uma teoria empírica”<sup>155</sup>. À primeira vista, tal afirmação parece uma contradição. Uma filosofia “kantiana” deveria desconfiar de uma teoria empírica da moral. Para Kant, o fundamento da obrigação está na lei moral *a priori*, isto é, em conceitos da razão pura independentes de todos dados ou circunstâncias empíricas<sup>156</sup>. Ao fazer essa afirmação, Rawls nos indica que os conceitos da filosofia de Kant foram adaptados aos propósitos e métodos da teoria moral. Para compreender as razões que levaram Rawls a definir a justiça como equidade como “kantiana”, é necessário investigar o modo como, no quadro da teoria moral, os conceitos kantianos podem contribuir para a formulação da teoria da justiça.

Para Rawls, o principal legado da filosofia de Kant é a ideia de autonomia. Na seção seguinte, investigaremos o modo como Rawls interpreta essa ideia. Contudo, por ora é necessário compreender como nós *não* devemos interpretar a influência de Kant. No início da seção sobre a interpretação kantiana da justiça como equidade, Rawls deixa claro que ela não deve ser reduzida às restrições de generalidade e universalidade.

Essa interpretação se baseia na ideia kantiana de autonomia. É um erro, na minha opinião, dar ênfase ao lugar da generalidade e da universalidade na ética de Kant. Não há novidade alguma na afirmação de que os princípios morais são gerais e universais; e, como já vimos, essas condições, de qualquer modo, não nos levam muito longe. É impossível construir uma teoria moral sobre uma base tão exígua e, portanto, restringir a essas noções a discussão da doutrina kantiana significa reduzi-la à trivialidade. A verdadeira força de sua visão reside noutros pontos.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit., §40, pp. 319

<sup>156</sup> v. Nota 154

<sup>157</sup> Idem, §40, 311-2

Na citação acima, Rawls não pretende rejeitar a generalidade e a universalidade, ele apenas enfatiza que o aspecto mais importante da filosofia de Kant está na ideia de autonomia. Em *Uma teoria da justiça*, ambas fazem parte das chamadas “restrições formais do conceito do correto”, e determinam o modo como a posição original e os princípios de justiça são formulados. Segundo Rawls, os princípios de justiça não devem visar o benefício particular de um indivíduo ou uma associação. Isso exige que os princípios sejam “gerais”, ou seja, deve ser “possível formulá-los sem o uso daquilo que nossa intuição reconheceria como nomes próprios ou descrições definidas disfarçadas (...)”<sup>158</sup>. A universalidade, de modo similar, exige que os princípios sejam aplicáveis a todos os membros de uma sociedade. Cito:

Suponho que cada qual possa entender esses princípios e os usar em suas deliberações. Isso impõe uma espécie de limite superior à complexidade de tais princípios, bem como aos tipos e ao número de distinções que estabelecem. Ademais, fica excluído um princípio que, caso todos ajam com base nele, contradiga a si mesmo ou derrote os seus propósitos. Da mesma forma, também seria inadmissível obedecer um princípio que só fosse razoável quando outros aceitassem um princípio diferente.<sup>159</sup>

Além da generalidade e universalidade, Rawls também define outras restrições formais do conceito do correto: a publicidade, o ordenamento e a finalidade. O importante aqui não é examinar os detalhes dessas restrições, mas notar que, ao afirmar que “é um erro [...] dar ênfase ao lugar da generalidade e universalidade na ética de Kant”, Rawls não pretende rejeitá-las. Pelo contrário, elas possuem

---

<sup>158</sup> “(...) Assim, os predicados usados em sua formulação devem expressar relações e propriedades gerais. [...] Uma vez que as partes não tem informações específicas sobre si mesmas e sua situação, não podem identificar a si mesmas. Mesmo que uma pessoa conseguisse convencer as outras a concordarem, não saberia como formular os princípios em benefício próprio. As partes são, de fato, obrigadas a ater-se a princípios gerais, entendendo-se aqui a idéia de maneira intuitiva” (Idem, §23, p. 159)

<sup>159</sup> Idem, §23, p. 160

um importante papel na justiça como equidade. A intenção de Rawls, ao fazer essa afirmação, é alertar os seus leitores de que a filosofia de Kant não deve ser reduzida a esses dois elementos. Para ele, a ideia de autonomia é mais rica do que a generalidade e universalidade, e o foco de nossa atenção, ao investigar a interpretação kantiana da justiça como equidade, deve estar justamente nesta ideia.

Há dois motivos para recusar a ênfase nas restrições formais do procedimento. Em primeiro lugar, um dos principais objetivos de Rawls, no livro *Uma teoria da justiça*, foi refutar o utilitarismo. As restrições formais são uma “base muito exígua” porque diversas concepções de justiça podem estar de acordo com a generalidade e universalidade. Rawls teme que, se for reduzida a tais restrições, a doutrina de Kant poderia fornecer “na melhor das hipóteses, apenas os elementos gerais, ou formais, de uma concepção utilitarista (ou, na verdade, de qualquer outra concepção) da moral”<sup>160</sup>. O seu objetivo, no livro *Uma teoria da justiça*, é construir uma concepção substantiva de justiça que poderia substituir o utilitarismo. As restrições formais, apesar de sua importância, não são suficientes para a realização deste objetivo.

Além disso, a teoria moral utiliza o método do equilíbrio reflexivo. Isto significa que a justificação de uma concepção de justiça resulta da comparação entre essa concepção e os juízos ponderados. À primeira vista, os juízos ponderados parecem ser incompatíveis com uma teoria kantiana que não deveria ser justificada com base em pressupostos “empíricos”. Ao definir o equilíbrio reflexivo como o método da teoria moral, Rawls deixa claro que, nesse ponto, a sua filosofia não deve ser identificada com a investigação de conceitos *a priori*. Segundo ele, a teoria da justiça pode ser descrita como uma “teoria dos sentimentos morais”<sup>161</sup>, seguindo uma tradição da filosofia inglesa:

---

<sup>160</sup> Idem, §40, p. 312n

<sup>161</sup> Idem, §9, p. 60

É obviamente impossível elaborar uma teoria substantiva da justiça fundamentada apenas em verdades da lógica e em definições. A análise de conceitos *a priori*, por mais tradicional que seja, é uma base muito insuficiente. A teoria moral deve estar livre para empregar suposições contingentes e fatos gerais, conforme lhe aprouver. Não há outro meio de analisar nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Esta é a concepção do objeto da teoria moral adotada pela maioria dos autores ingleses via Sidgwick. Não vejo motivo para afastar-me dela.<sup>162</sup>

Uma das razões que tornam o uso de “suposições contingentes e fatos gerais” indispensável é a necessidade de avaliar, segundo o método do equilíbrio reflexivo, se a concepção de justiça é realizável. “Talvez Kant”, afirma Rawls, “entendesse que sua doutrina deveria se aplicar a todos os seres racionais como tais”<sup>163</sup>. A justiça como equidade, por outro lado, “é uma teoria da justiça humana, e entre as suas premissas estão os fatos elementares acerca dos seres humanos e de seu lugar na natureza”<sup>164</sup>

Após a “virada” na filosofia de Rawls, também é possível observar o uso de “suposições contingentes e fatos gerais”. Dado que a filosofia de Rawls passou a ser orientada em vista dos papéis que ela deve cumprir em uma sociedade democrática, torna-se necessário considerar as condições dessas sociedades ao avaliar se a justiça como equidade é realizável. Isso significa, por um lado, continuidade em relação ao período anterior de sua filosofia, pois o método do equilíbrio reflexivo continua a exigir que sejam considerados os fatos gerais pertinentes à realização da concepção

---

<sup>162</sup> Idem, §9, p. 61. Deve-se notar que, ao formular uma “teoria moral” e adotar o método do equilíbrio reflexivo, Rawls afirma seguir a tradição de Henri Sidgwick. Porém, Rawls critica Sidgwick por não haver considerado adequadamente a filosofia de Kant. (RAWLS, J. “The Independence of Moral Theory” op. cit. p. 9; RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit., §9, p. 61; v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. “Four Lectures on Sidgwick” p. 379; v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. pp.341-3)

<sup>163</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit., §40, p. 319

<sup>164</sup> Idem, *Ibidem*

de justiça. Porém, a nova orientação define os fatos gerais como circunstâncias das sociedades modernas. Uma das principais causas da mudança na filosofia de Rawls, como vimos, foi o fato do pluralismo. Segundo o próprio Rawls, no livro *Uma teoria da justiça*, esse fato não foi considerado e, portanto, a teoria assumiu pressupostos irrealistas<sup>165</sup>. Como vimos no segundo capítulo, as suposições presentes na terceira parte daquele livro não seriam aceitáveis a todos os membros de uma sociedade democrática e plural. Por esse motivo, na introdução de *O liberalismo político*, Rawls enfatiza que a justiça como equidade deveria estar atenta ao fato do pluralismo. Isto por que, para Rawls, esse fato possui uma origem histórica na modernidade, as “circunstâncias contingentes e fatos gerais” passaram a ser definidas como as “circunstâncias das sociedades modernas”<sup>166</sup>.

Além disso, veremos no capítulo seguinte que a cultura política possui um papel importante na segunda fase do pensamento de Rawls. Portanto, ele precisou ressaltar que os objetivos da justiça como equidade não devem ser identificados com o papel que Kant atribui à filosofia. Segundo Rawls, Kant pretendia

mostrar a coerência e a unidade da razão, tanto teórica quanto prática, consigo mesma, e o do modo como devemos considerar a razão como a corte suprema de apelação, cabendo somente a ela a competência para dirigir todas as questões acerca do alcance e dos limites de sua própria autoridade.<sup>167</sup>

Na filosofia de Kant, o construtivismo não depende das circunstâncias sociais ou da cultura política de uma sociedade. Segundo Rawls, “as concepções básicas de pessoa e sociedade na visão de Kant estão fundamentadas, o supomos, em seu idealismo

---

<sup>165</sup> v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. Introdução, p. XVI

<sup>166</sup> v. Idem, I, §6, pp.41-8

<sup>167</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §2.2 pp.119-20

transcendental”<sup>168</sup>, o procedimento do imperativo categórico é apresentado como um fato da razão<sup>169</sup>. A justiça como equidade, por outro lado, “tem por objetivo tornar manifesta uma base pública de justificação com respeito a questões de justiça política, dado o fato do pluralismo razoável”<sup>170</sup>. Como veremos no próximo capítulo, ela é endereçada à cultura política das sociedades democráticas. Rawls não afirma que os pressupostos da justiça como equidade estão embutidos em nossa consciência. Pelo contrário, “os cidadãos se educam e se tornam conscientes desta concepção. Eles são apresentados a uma forma de ver a si mesmos que, caso contrário, eles provavelmente nunca iriam cogitar.”<sup>171</sup> Desse modo, a base da filosofia política de Rawls não é o idealismo transcendental ou o fato da razão, mas sim a discussão pública entre os cidadãos de uma sociedade democrática.

As orientações da filosofia de Rawls definem o modo como ele se apropriou dos conceitos kantianos. Em *Uma teoria da justiça*, o método da teoria moral depende dos juízos ponderados. Rawls afirma interpretar a filosofia kantiana no “quadro de uma teoria empírica” porque a ideia kantiana de autonomia é pensada de acordo com os métodos e os objetivos da teoria moral. Nesse contexto, se a ética kantiana fosse reduzida à universalidade e generalidade, ela não poderia fazer uma contribuição significativa ao projeto de formular uma doutrina moral com uma estrutura alternativa à teleologia das concepções utilitaristas e perfeccionistas.

---

<sup>168</sup> Idem, *ibidem*

<sup>169</sup> Nas aulas de história da filosofia moral, Rawls afirma que o procedimento do imperativo categórico é apresentado como um fato da razão, enquanto as concepções de pessoa e sociedade, por outro lado, são “elucidadas de nossa reflexão, experiência moral e daquilo que envolve nós sermos capazes de utilizar o procedimento do imperativo categórico e agir a partir da lei moral.” (RAWLS, J. *Historia da Filosofia Moral*. op. cit. KANT VI, §3.2 pp. 276). Em “Kantian Constructivism in Moral Theory”, ele afirma que a concepção de nós mesmos como plenamente autônomos, na filosofia de Kant, é dada pelo fato da razão (v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. pp. 553). Rawls discute o fato da razão em RAWLS, J. *Historia da Filosofia Moral*. op. cit. KANT VII. pp.291-311

<sup>170</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §2.2 pp.119

<sup>171</sup> RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. op. cit. p. 340

De modo similar, após a mudança de orientação, a justiça como equidade é definida como uma concepção “política, não metafísica”<sup>172</sup>. Nesse período, Rawls insiste que seu objetivo não é fundamentar princípios morais universais, mas indicar o papel político que uma concepção de justiça poderia cumprir em uma sociedade democrática. A influência de Kant, nesse ínterim, deve ser pensada a partir dos papéis que Rawls atribuiu à filosofia política.

### **3.2) Autonomia, construtivismo e prioridade do correto.**

Vimos acima que, ao descrever a interpretação kantiana em *Uma teoria da justiça*, Rawls destacou a ideia de autonomia. Nesta seção, devemos analisar suas aulas de história da filosofia moral para compreender como ele interpretou essa ideia no pensamento de Kant. As interpretações de Rawls fazem uma aproximação entre os filósofos da tradição e o vocabulário de sua própria filosofia. Dado que a publicação das aulas sobre Kant reproduz o curso de 1991, a interpretação pode ser comparada com a segunda fase do pensamento de Rawls. Nas quatro primeiras aulas, ao analisar as formulações do imperativo categórico, Rawls se mantém relativamente fiel ao texto de Kant. As divergências entre sua interpretação e uma leitura, digamos, mais precisa de Kant, resultam da “caridade interpretativa” adotada por Rawls em suas aulas de história da filosofia. Por outro lado, as aulas sobre o construtivismo e a prioridade do correto (V e VI) podem ser identificadas com aquilo que classificamos como o segundo momento de sua interpretação. Nestas duas aulas, Rawls destaca do pensamento de Kant as ideias que ele considera relevantes para a sua própria filosofia. Ali, a aproximação entre a filosofia de Kant e a justiça como equidade fica mais evidente. Devemos, portando, comparar a interpretação rawlsiana de Kant com a filosofia do próprio Rawls durante a segunda fase do seu pensamento. Somente

---

<sup>172</sup> v. RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” op. cit.

assim poderemos compreender as razões que levaram Rawls a definir a sua filosofia como “kantiana”.

Nas conferências sobre o “Construtivismo kantiano em teoria moral”, Rawls descreve, tal como o título indica, o modo como a sua própria filosofia utiliza o construtivismo. O ponto de partida são duas concepções modelo: (1) a concepção de sociedade bem-ordenada, e (2) a concepção de pessoa moral livre e igual dotada de duas faculdades da razão prática: racional e razoável. O construtivismo deve conectar as ideias fundamentais de pessoa moral e sociedade bem-ordenada com os primeiros princípios de justiça, por meio da posição original. Assim, a justificação da posição original passa a depender da justificação das duas concepções modelo. Se nós, com base em nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo, aceitamos as duas concepções modelo, então concordamos com a posição original e os princípios que resultam deste procedimento.

Para ilustrar o construtivismo, podemos resumi-lo do seguinte modo. Nós imaginamos uma sociedade bem-ordenada cujos membros devem determinar um conjunto de princípios de justiça com o objetivo de regular a estrutura básica de sua sociedade. Os cidadãos desta sociedade se reconhecem como pessoas morais livres e iguais, dotados das duas faculdades da razão prática (racional e razoável). Assim, para escolher os princípios de justiça que regulam a sociedade bem-ordenada, os cidadãos formulam a posição original. Ela, por sua vez, reflete aquelas características da pessoa moral livre, igual, racional e razoável. Como cada um dos cidadãos da sociedade bem-ordenada reconhece a si mesmo e a todos os demais como pessoas morais, eles podem aceitar que a posição original terá como resultado princípios de justiça que respeitam seu estatuto enquanto pessoas morais, livres, iguais, racionais e razoáveis. O procedimento como um todo (imaginar a sociedade bem-ordenada com cidadãos que utilizam a posição original para escolher os princípios de justiça) serve como um guia para nós, que não vivemos em sociedades bem-ordenadas ou



plenamente justas quando julgamos o ordenamento de nossas instituições políticas e sociais<sup>173</sup>.

Em suas aulas sobre a história da filosofia moral, percebe-se que Rawls interpreta a filosofia de Kant de modo similar ao construtivismo da justiça como equidade<sup>174</sup>. É possível compreender as similaridades ao dividir quatro conjuntos de conceitos. 1) Em justiça como equidade, há uma concepção de pessoa moral livre e igual, racional e razoável. Na filosofia de Kant, segundo Rawls, a distinção entre a razão prática pura (imperativo categórico) e a razão prática empírica (imperativo hipotético) corresponde à diferença entre o razoável e o racional, respectivamente<sup>175</sup>. A razão prática pura (razoável) e a razão prática empírica (racional) são descritas como as duas faculdades da razão prática. 2) Na justiça como equidade, há a concepção de sociedade bem-ordenada. Em Kant, há o reino dos fins<sup>176</sup>. 3) Em justiça como equidade, o procedimento da posição original reflete as características da pessoa moral. Na filosofia kantiana, o procedimento do imperativo categórico tem a mesma função, pois reflete as características da razão prática, pura e empírica. 4) Em justiça como equidade, o procedimento tem como resultado os primeiros princípios de justiça. Na filosofia de Kant, o procedimento do imperativo categórico resulta em “imperativos categóricos particulares” que designam os deveres de justiça e virtude.

---

<sup>173</sup> Dado que existem muitos detalhes da concepção de pessoa moral e sociedade bem-ordenada, seria pouco produtivo reproduzi-los todos. Esse esquema é apenas uma ilustração.

<sup>174</sup> “Deve-se notar, pelo contrário, que esta ideia não é proposta como a ideia de Kant: o adjetivo ‘kantiano’ indica uma analogia não idêntica, isto é, semelhanças suficientes em aspectos fundamentais que tornam o adjetivo apropriado. Esses aspectos fundamentais são certas características da justiça como equidade e elementos de seu conteúdo, como a distinção entre o que chamei de Razoável e Racional, a prioridade do correto, e o papel da concepção de pessoa livre e igual, capaz de autonomia, e assim por diante. Semelhança de características estruturais e conteúdo não podem ser confundidas com semelhanças em relação à visão de Kant em questões epistemológicas e metafísicas” (RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” op. cit. p. 389n)

<sup>175</sup> v. RAWLS, J. *Historia da Filosofia Moral*. op. cit. KANT II, §2.1, p. 190

<sup>176</sup> v. Idem, Kant IV, §4.2, p. 240

Dado que os conceitos kantianos são similares aos da justiça como equidade, o construtivismo de Kant é descrito de modo quase idêntico à justiça como equidade. Na filosofia de Rawls, os princípios de justiça são escolhidos pelo procedimento da posição original, que reflete as características da pessoa moral racional e razoável, livre e igual. Segundo Rawls:

Um dos traços essenciais do construtivismo moral de Kant é que os imperativos categóricos particulares que fornecem os conteúdos dos deveres de justiça e de virtude são vistos como especificados por um procedimento de construção (o procedimento do IC [imperativo categórico]), cuja forma e estrutura espelham nossas duas faculdades da razão prática e nossa condição de pessoas morais livres e iguais. Conforme veremos, esta concepção da pessoa moral como razoável e racional e, simultaneamente, como livre e igual, Kant a considera implícita em nossa consciência moral cotidiana, o fato da razão.<sup>177</sup>

Ora, Rawls interpretou na filosofia de Kant um procedimento quase idêntico ao formulado em sua própria filosofia. Em alguns casos, Rawls utiliza um mesmo conceito em sentidos diversos de modo a tornar a filosofia de Kant similar à justiça como equidade. O imperativo categórico, por exemplo, aparece como faculdade da razão prática ao representar o razoável. Enquanto “procedimento do imperativo categórico”, ele cumpre a função análoga à posição original. Enquanto “imperativo categórico particular”, por outro lado, ele “fornece o conteúdo dos deveres de justiça e virtude”, ou seja, é quase idêntico aos princípios de justiça. A diferença, neste último caso, está na determinação dos deveres de virtude, o que torna a filosofia de Kant uma doutrina moral abrangente. Para Rawls, o construtivismo pode ser denominado como “kantiano”, uma vez que Kant teria formulado um procedimento similar em sua filosofia.

---

<sup>177</sup> Idem, Kant VI, §2.1, p.272

Como vimos, Rawls afirmou que a justiça como equidade pode ser vista como uma interpretação procedimental da ideia kantiana de autonomia. O construtivismo nos indica uma das razões que levaram Rawls a afirmar isso. De acordo com sua interpretação de Kant, o procedimento do imperativo categórico é autônomo por refletir as características da razão prática pura e empírica (i.e. razoável e racional). Assim, é a razão prática quem fundamenta o procedimento que avalia os princípios de justiça e virtude. Há autonomia se a razão prática, a partir de si mesma, determinar esses princípios. A heteronomia, por outro lado, é definida como a fundamentação dos princípios a partir de algo externo à razão prática. Isso significa que somente o construtivismo, ao escolher os princípios por um procedimento que reflete as faculdades da razão prática, pode formular princípios segundo a ideia de autonomia. Se os princípios de justiça e virtude forem fundamentados em algo “anterior ou independente” do procedimento, eles serão heterônomos. Nesse caso, a razão prática não determina os seus próprios princípios, pois eles são determinados por algo independente das faculdades da razão prática. Portanto, a ideia kantiana de autonomia exige que os princípios de justiça e virtude sejam resultados do procedimento construtivista e, por conseguinte, estejam baseados nas concepções modelo de pessoa moral e sociedade bem-ordenada (reino dos fins):

no construtivismo moral de Kant, basta para a heteronomia que os princípios primeiros sejam fundados em relações entre objetos cuja natureza não é afetada ou determinada pela nossa concepção de nós mesmos enquanto pessoas razoáveis e racionais (dotadas das faculdades da razão prática) e pela nossa concepção do papel público dos princípios morais em um possível reino dos fins. A ideia de Kant de autonomia exige que não exista nenhuma ordem moral anterior ou independente do procedimento que especifica o conteúdo dos deveres de justiça e virtude.<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Idem, Kant VI, §1.2, p. 272

O construtivismo representa um aspecto importante do modo como Rawls interpreta a autonomia na filosofia de Kant. Dado que a razão prática é definida como racional e razoável e o procedimento reflete essas faculdades da razão, os princípios que resultam do procedimento são objetos que a razão prática constrói a partir de si mesma. Desse modo, a razão não é determinada por algo externo a ela. Pelo contrário, ela manifesta “sua própria autoridade soberana como a suprema elaboradora da lei”<sup>179</sup>.

Além do construtivismo, a autonomia também é definida pela prioridade do correto. Nós vimos, no primeiro capítulo, que a teoria moral rawlsiana pretendia formular uma alternativa à estrutura teleológica das concepções utilitaristas e perfeccionistas. Enquanto uma concepção deontológica, ela deve negar a independência do bem e/ou a derivação do correto a partir do bem. Porém, com a mudança na orientação da filosofia rawlsiana e a introdução da concepção de pessoa moral, a prioridade do correto também foi modificada. A relação dos conceitos da ética estava vinculada ao projeto da teoria moral. Após a mudança, a prioridade do correto foi redefinida para se adequar à nova orientação filosófica. As características da pessoa moral, em especial as faculdades da razão prática (racional e razoável), assumem as funções que o correto e o bem cumpriam no livro *Uma teoria da justiça*. Desse modo, a prioridade do correto passa a ser definida como a relação adequada entre o racional e o razoável.

Em termos gerais, racional significa a capacidade de uma pessoa avaliar os fins que deseja perseguir e encontrar os melhores meios para realizá-los. Assim, a concepção de racionalidade deliberativa e a capacidade de avaliação dos planos de vida são apresentadas como a racionalidade da pessoa moral.<sup>180</sup> O racional é

---

<sup>179</sup> KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apud. RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. op. cit. KANT V, §4.1, p. 260

<sup>180</sup> Deve-se estar atento à distinção entre racionalidade e autointeresse. Cito Rawls: “O racional aplica-se à forma como esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma como são priorizados. Aplica-se também à escolha dos meios e, nesse caso, é guiado por princípios conhecidos,

importante para o procedimento construtivista, pois serve como base para justificar a racionalidade das partes. Como vimos, o procedimento reflete as características da pessoa moral. Ao supor que a pessoa seja capaz de aplicar os princípios da racionalidade deliberativa, Rawls pode utilizar esta concepção para justificar a racionalidade das partes na posição original<sup>181</sup>.

A lista dos bens primários também é justificada a partir da concepção de pessoa. Rawls afirma que a pessoa moral possui os poderes morais do senso de justiça e senso de bem. O senso de justiça é “a capacidade para entender, aplicar e agir por (e não meramente de acordo com) os princípios de justiça”, enquanto o senso de bem “é a capacidade para formar, revisar, e racionalmente perseguir uma concepção do bem.”<sup>182</sup>. Em virtude dos poderes da pessoa moral, ela também possui o interesse de altíssima ordem (*highest order*) na realização e exercício desses poderes. Outrossim, Rawls supõe que cada cidadão siga uma concepção de bem e, portanto, há um interesse de alta ordem (*higher order*) na realização de sua própria concepção de bem. Ao definir essas características da pessoa moral, Rawls justifica a lista dos bens primários a partir da concepção de pessoa. No construtivismo, os bens primários são os meios necessários para o exercício e a realização dos poderes morais das pessoas e os interesses de alta e altíssima ordem ligados a eles. Desse modo, tanto a racionalidade das partes quanto os bens primários derivam das características da pessoa moral. Isto assume

---

como optar pelos meios mais eficientes para os fins em questão ou selecionar a alternativa mais provável, permanecendo constantes as demais condições”. “Agentes racionais não se limitam ao cálculo de adequação meios-fins, porque se veem obrigados a avaliar fins últimos de acordo com o significado que têm para o próprio plano de vida como um todo e segundo o modo como esses fins se coadunam e se complementam mutuamente. Agentes racionais tampouco são sempre autointeressados, isto é, seus interesses nem sempre se voltam para eles próprios. Todo interesse é um interesse de um eu (de um agente), mas nem todo interesse implica benefícios para o eu que o tem. Na verdade, agentes racionais podem ter todos os tipos de afeto por pessoas e de vínculos com comunidade e lugares, incluindo o amor à terra natal e à natureza, e podem selecionar e ordenar seus fins de várias maneiras” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. II, §1.2, p. 60)

<sup>181</sup> RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory” op cit. p. 316

<sup>182</sup> Idem, p. 312

uma relativa importância porque a autonomia do procedimento construtivista, como vimos, depende de que os princípios sejam escolhidos por um procedimento sustentado apenas pelas concepções modelo. Neste caso, dado que a posição original deve refletir o racional, a concepção de pessoa justifica a racionalidade das partes e a lista de bens primários<sup>183</sup>.

Outra característica da pessoa moral é a razoabilidade. Rawls a descreve como a capacidade e a vontade de um agente propor e seguir regras em comum acordo com diversos outros agentes. Pessoas razoáveis, segundo ele, “desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar.” Ou seja, Rawls afirma que as pessoas razoáveis “insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as demais”<sup>184</sup>. Isso significa que uma pessoa razoável possui não apenas a capacidade, mas também a vontade de fazer parte de uma sociedade ordenada como um sistema equitativo de cooperação<sup>185</sup>. A razoabilidade da

---

<sup>183</sup> v. Idem, pp. 313-17

<sup>184</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §3.2, p. 18

<sup>185</sup> Rawls define a ideia de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação do seguinte modo: a) “A cooperação é distinta da mera atividade socialmente coordenada, como a atividade coordenada pelos comandos produzidos por uma autoridade central. A cooperação é guiada por normas e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam não só aceitam, como também consideram como reguladores efetivos da própria conduta.” b) “A cooperação envolve a ideia de termos equitativos, os quais são termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que todos os demais também os aceitem. Termos equitativos especificam uma ideia de reciprocidade: todos que estão envolvidos na cooperação e que fazem sua parte, como as normas e os procedimentos exigem, devem beneficiar-se de uma forma apropriada, avaliando-se isso por um padrão adequado de comparação. Uma concepção de justiça identifica os termos equitativos de cooperação. Como o objeto fundamental da justiça é a estrutura básica da sociedade, esses termos equitativos são expressos pelos princípios que especificam os direitos e deveres fundamentais no âmbito das principais instituições da sociedade e que regulam as disposições da justiça de fundo ao longo do tempo, de modo que os benefícios produzidos pelos esforços de todos sejam distribuídos equitativamente e compartilhados de uma geração às seguintes” c) “A ideia de cooperação social requer uma noção de vantagem racional ou do bem de cada participante. Essa concepção do bem especifica o que aqueles envolvidos na cooperação, sejam indivíduos, famílias, associações ou até mesmo governos de povos diferentes, estão tentando conseguir quanto o esquema de cooperação é considerado de seu próprio ponto de vista” (Idem, I, §3.2 pp.18-9)

pessoa moral exige que os princípios de justiça sejam “gerais”, “universais”, “públicos”, etc. Desse modo, a razoabilidade da pessoa moral passa a cumprir as funções que, na seção §23 do livro *Uma teoria da justiça*, Rawls apresentou como restrições formais do conceito do correto. Ali, a posição original foi formulada de modo a garantir que os princípios de justiça estivessem de acordo com as restrições formais de “generalidade”, “universalidade”, “ordenamento”, “finalidade” e “publicidade”. No construtivismo kantiano, as mesmas restrições são apresentadas como a representação do razoável na posição original<sup>186</sup>. Ao refletir a razoabilidade da pessoa moral, a posição original escolhe princípios capazes de regular uma sociedade bem-ordenada segundo a ideia de um sistema equitativo de cooperação, o que inclui as restrições formais do correto.

Portanto, a distinção entre racional e razoável substitui a relação entre os conceitos do correto e do bem. A prioridade do correto, após a mudança na filosofia de Rawls, passou a ser pensada como a relação entre as faculdades da razão prática. A racionalidade das partes e os bens primários são justificados pelo racional, ao passo que as restrições da escolha das partes representam o razoável. Em *Uma teoria da justiça*, Rawls insistiu que o correto não deveria ser derivado a partir do bem. Após a formulação da concepção de pessoa, ele passa a afirmar que o razoável não pode ser derivado a partir do racional. Ademais, em *Uma teoria da justiça*, havia uma complexa relação entre os conceitos do correto e do bem. De modo análogo, o racional e o razoável, nesse novo contexto, também são descritos por Rawls como complementares<sup>187</sup>. Portanto, devemos interpretar o razoável e o racional como análogos aos conceitos do correto e bem, pois a relação entre eles redefine a

---

<sup>186</sup> v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. p.316

<sup>187</sup> v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. II, § 1.3, p. 62. A autonomia plena, para Rawls, representa tanto o racional quanto o razoável. A racionalidade das partes não poderia, sem as restrições do razoável, expressar a autonomia. (v. DARWALL, S. “A Defense of the Kantian Interpretation”. In: *Ethics* 86, 1976)

prioridade do correto. A principal diferença entre os dois períodos, neste caso, está na orientação política da filosofia de Rawls e os efeitos disso no modo como ele define a concepção de pessoa. Veremos isso abaixo.

Nesse momento, podemos compreender porque, na interpretação rawlsiana de Kant, a autonomia é identificada com a prioridade do correto. Rawls define as faculdades da razão prática como racional e razoável. Cito:

Convém utilizar ‘razoável’ e ‘racional’ como termos úteis para assinalar a distinção que Kant faz entre as duas formas da razão prática, a pura e a empírica. A razão prática pura se expressa no imperativo categórico, e a razão prática empírica, no imperativo hipotético.<sup>188</sup>

Ora, ao pensar a relação entre o racional e o razoável como a relação entre a razão prática pura (expressa no imperativo categórico) e a razão prática empírica (expressa no imperativo hipotético), torna-se claro por que Rawls considera a autonomia como a prioridade do correto. O autor cita uma passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* na qual Kant afirma que a vontade, quando determinada por imperativos hipotéticos, é heterônoma. Dado que os imperativos hipotéticos foram identificados com o racional, Rawls considera que há heteronomia quando uma concepção independente de bem (racional) determina os princípios morais. A autonomia, por outro lado, é definida como a supremacia da razão prática pura. Sendo ela identificada com o razoável, a supremacia da razão prática pura significa, para Rawls, a prioridade do razoável em relação ao racional (ou prioridade do correto em relação ao bem). Nota-se como Rawls, após citar Kant, reformula as palavras do filósofo alemão de modo a definir a autonomia como algo idêntico à prioridade do correto e o procedimento construtivista.

---

<sup>188</sup> RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*, op. cit. KANT, II, §2.1, p.190



Kant: “Se a vontade busca a lei que deve determiná-la em qualquer outra parte que não a conveniência de suas máximas para a própria elaboração da lei universal – se, portanto, indo além de si mesma, busca essa lei no caráter de qualquer dos seus objetos – o resultado é sempre heteronomia. Nesse caso, a vontade não dá a lei a si mesma, mas sim é o objeto que o faz, em virtude de sua relação com a vontade. Essa relação, seja baseada na inclinação ou em ideias racionais [*Vorstellung der Vernunft*], só pode dar origem a imperativos hipotéticos: ‘Devo fazer alguma coisa *por que quero alguma outra coisa*’ [Um imperativo categórico] “deve abstrair todos os objetos até o ponto em que (os objetos) não exerçam nenhuma *influência* sobre a vontade, de sorte que a razão prática (a vontade) não administre meramente um interesse estranho, mas simplesmente manifeste sua própria autoridade soberana como a suprema elaboradora da lei” (grifos do Kant) <sup>189</sup>

Rawls: “Talvez essa questão possa ser expressa da seguinte maneira: em lugar de iniciarmos por uma concepção de bem dada independentemente do correto, começamos por uma concepção do correto – a lei moral – dada pela razão prática pura (oposta à empírica). Especificamos, então, à luz dessa concepção (empregando o procedimento do IC [imperativo categórico]) quais os fins permissíveis e quais os preceitos morais que determinam nossos deveres de justiça e virtude. A partir desses deveres, esclarecemos quais os arranjos sociais são corretos e justos. Podemos dizer que uma concepção moral não deve girar em torno do bem enquanto um objeto independente, mas em torno de uma concepção (formal) do correto [...], construída por nossa razão prática pura, à qual todo bem permissível deve adequar-se”<sup>190</sup>

Dado que a autonomia é interpretada por Rawls de acordo com o construtivismo e a prioridade do correto, percebe-se porque ela é considerada o traço distintivo da filosofia de Kant. As doutrinas que fundamentam os princípios morais de um modo diverso do construtivismo são acusadas de “heteronomia”. O intuicionismo

---

<sup>189</sup> KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Apud: RAWLS, *História da Filosofia Moral*, op. Cit. KANT V, §4.1 p. 259

<sup>190</sup> Idem, KANT V, §4.2 p. 260

racional, por exemplo, supõe que há verdades morais que nós, por meio da razão teórica, podemos conhecer. Nesse caso, há heteronomia porque os princípios morais são fundados em “objetos cuja natureza” é independente e anterior às concepções modelo<sup>191</sup>. Algo similar é dito das doutrinas que se opõem à prioridade do correto. O utilitarismo e o perfeccionismo são acusados de heteronomia, uma vez que não consideram que a razão prática pura (razoável) deve impor limites às concepções de bem (racional). Para Rawls, o sentido “radical” da ideia kantiana de autonomia consiste em submeter todas as concepções de bem, independente de seu conteúdo, aos limites do razoável.

Seja o Ser Supremo, seja uma dada ordem moral de valores (exemplificados, digamos, pelas relações entre Ideias Platônicas ou pelas ideias que repousam na razão divina), seja uma ordem dada pela natureza, ou a constituição da natureza humana, ou a economia psíquica de nossos sentimentos naturais e as leis de harmonia de nossas inclinações e necessidades. O sentido radical que Kant confere à autonomia consiste em que qualquer objeto supostamente independente como esse deve primeiro submeter-se a julgamento, por assim dizer, no foro dos princípios supremamente impositivos da razão prática pura, antes que possamos admitir a sua razoabilidade. Do contrário, nossa razão prática pura perde sua autoridade soberana de suprema elaboradora da lei.<sup>192</sup>

### 3.3) A evolução do construtivismo.

No livro *Uma teoria da justiça*(1971), a interpretação da autonomia como prioridade do correto evidencia os motivos pelos quais Rawls considerou sua concepção de justiça “altamente kantiana em sua natureza”. Ele encontrou na filosofia de Kant a inspiração para uma doutrina moral deontológica que poderia

---

<sup>191</sup> v. Idem, KANT VI, §1, pp. 270-2

<sup>192</sup> Idem, KANT, V §4.4 p. 262

substituir as concepções teleológicas utilitaristas e perfeccionistas. A redução da ética kantiana à generalidade e universalidade, para ele, não seria suficiente para rejeitá-las. A autonomia, por outro lado, define a estrutura deontológica da teoria moral e aponta para uma alternativa às concepções filosóficas que Rawls considerava equivocadas. A sua justificação, como vimos, depende de nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Assim, ao formular uma concepção de justiça inspirada na estrutura deontológica da filosofia kantiana, Rawls acredita ter formulado uma concepção que “melhor se aproxima dos nossos juízos ponderados acerca da justiça e constitui o alicerce moral mais apropriado à sociedade democrática.”<sup>193</sup>.

O construtivismo, por outro lado, não está claramente definido no livro *Uma teoria da justiça*. Nesta obra, a palavra “construtivismo” não é utilizada para descrever a justiça como equidade, tampouco a filosofia de Kant. A primeira pessoa a sugerir que a justiça como equidade fosse “construtivista”, segundo Rawls, foi Ronald Dworkin em um artigo de 1977, ou seja, anos após a publicação daquele livro<sup>194</sup>. Porém, diversos leitores e comentadores concordam que, embora não utilize o termo “construtivismo”, suas características podem ser identificadas no primeiro livro de Rawls <sup>195</sup>. Isso parece ocorrer devido ao fato de Rawls ter

---

<sup>193</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. Prefácio, p. XLV

<sup>194</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §1.1, p.108n, v. DWORKIN, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. pp.159-68

<sup>195</sup> Onora O'Neill e Peri Roberts argumentam que Rawls sempre utilizou o construtivismo kantiano, porém modificou este construtivismo. Em um primeiro momento, Rawls enfatizou a justificação por meio do método do equilíbrio reflexivo, enquanto, a partir de “Kantian constructivism in moral theory” (1980), as concepções modelo passaram a ter um papel mais importante. Eles discordam, porém, em relação à universalidade do construtivismo de Rawls. O'Neill defende que, ao utilizar as concepções modelo, o construtivismo de Rawls se tornou menos kantiano por não mais possuir uma pretensão universal ou cosmopolita. (v. O'Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, op. cit. p.349-53). Roberts, pelo contrário, pretende mostrar que é possível interpretar a utilização destas concepções de maneira a aproximar o construtivismo de Rawls do “construtivismo mais kantiano” de O'Neill. (v. ROBERTS, P. *Political Constructivism*. New York: Routledge, 2007; O'NEILL, O. *Constructions of Reason*. op. cit. pp.210-3). Sobre o construtivismo no pensamento de Rawls, v. também TAYLOR, ROBERTS. *Reconstructing Rawls. The Kantian Foundation of Justice as Fairness*. op. cit.; MELO, R. S.

desenvolvido a interpretação kantiana de sua filosofia após escrever *Uma teoria da justiça*. Segundo Barbara Herman, organizadora da publicação das aulas de história da filosofia moral, Rawls modificou o ordenamento de suas aulas em meados da década de 1970. Cito:

Rawls passou a se concentrar preponderantemente na teoria ética de Kant. A mudança coincidiu com o período de trabalho que conduziu às Palestras Dewey [*Dewey lectures*] de 1980 ('O construtivismo kantiano na teoria moral', proferidas na Universidade de Columbia), em que Rawls se dedicava a 'demonstrar mais claramente as raízes kantianas de *Uma teoria da justiça*' e a elaborar a forma kantiana do construtivismo, sem o quê, pensava ele, seria impossível prosseguir com o 'progresso da teoria moral'<sup>196</sup>

Isso significa que a interpretação rawlsiana de Kant amadureceu após a publicação de seu primeiro livro. Suas publicações durante o momento de "virada", ou seja, no início da década de 1980, podem ser vistas como uma tentativa de reforçar o vínculo da justiça como equidade com a filosofia de Kant. Dado que Rawls observa na filosofia de Kant um procedimento construtivista, é possível interpretar as *Dewey lectures* como uma tentativa de esclarecer as razões que deveriam levar os leitores de *Uma teoria da justiça* a considerá-la uma concepção "kantiana" de justiça.

O desenvolvimento da interpretação kantiana coincidiu com a rejeição do projeto da teoria moral e a inclusão do conceito de cultura política. As conferências sobre o "Construtivismo kantiano em teoria moral" refletem no próprio título as tensões que podemos esperar num texto de passagem. A terceira conferência, devotada a um exame da teoria moral, significava um vínculo com a primeira orientação da filosofia rawlsiana. Isso exigiu que, em *O liberalismo*

---

"Autonomia, Construtivismo e Razão Pública: Rawls Leitor de Kant". In: *DoisPontos* (UFPR), v.7,n. 4, 2010.

<sup>196</sup> RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*, op. cit. p. XIII.

*político*, Rawls reformulasse as ideias presentes naquela conferência. Cito:

[O ‘Construtivismo político’ em *O liberalismo político*] desenvolve melhor algumas ideias da terceira conferência intitulada ‘construction and objectivity’ [...] Distingo aqui, como deveria ter feito na versão original de 1980, construtivismo político de construtivismo moral e faço um esforço para oferecer uma formulação mais clara das características de uma concepção construtivista e para me manter sempre dentro dos limites de uma concepção política de justiça<sup>197</sup>

Há, portanto, uma evolução contínua do construtivismo na filosofia de Rawls. Devemos, nesta seção, investigar alguns pontos dessa evolução.

Recorrendo a um olhar retrospectivo, é possível apontar, no livro *Uma teoria da justiça*, alguns traços daquilo que posteriormente será definido como construtivismo. Ao falar da interpretação kantiana da justiça como equidade, Rawls afirma que, na filosofia de Kant, “uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de sua ação são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional, igual e livre”<sup>198</sup>. A ideia de um “ser racional” parece incluir tanto o racional quanto o razoável. Nesta obra, não há uma distinção clara entre as duas faculdades da razão prática. Outras características do construtivismo também estão presentes na interpretação kantiana. O procedimento da posição original, segundo ele, interpreta as características da natureza de ser racional.

Kant supõe que a legislação moral deve ser acatada em condições que caracterizem os homens como seres racionais, livres e iguais.

---

<sup>197</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit. III, §1, pp. 107-8

<sup>198</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit., §40, p. 313

A descrição da posição original é uma tentativa de interpretar essa concepção.<sup>199</sup>

Além disso, os poderes morais (senso de justiça e senso de bem) também podem ser identificados nesse livro.

A personalidade moral se caracteriza por duas capacidades: uma para definir uma concepção de bem, a outra para um senso de justiça. Quando realizadas, a primeira se expressa por um plano racional de vida, a segunda por um desejo regulador de agir segundo certos princípios do correto. Assim, uma pessoa moral é um sujeito com fins que escolheu, e sua preferência fundamental é por condições que lhe permitam estruturar um modo de vida que expresse sua natureza de ser racional livre e igual de maneira mais plena que as circunstâncias o permitirem.<sup>200</sup>

Essas passagens revelam dois pontos importantes. Por um lado, no livro *Uma teoria da justiça*, havia alguns traços gerais dos conceitos que Rawls desenvolveu posteriormente. Por outro, distinções importantes do construtivismo não são encontradas nesta obra. Além da ausência da diferença entre racional e razoável, a passagem acima indica uma fusão entre as noções de “personalidade moral” e “natureza de ser racional”. O trecho sugere que a pessoa moral deseja um modo de vida que “expressa sua natureza de ser racional e livre” e, assim, também deseja as condições que lhe permitem estruturar esse modo de vida.

Rawls parece supor que todos os seres humanos possuem uma “natureza” enquanto seres racionais e o desejo de expressá-la. Isso é apresentado como um argumento para a congruência entre correto e bem. O problema consiste em saber se, do ponto de vista das concepções de bem dos membros de uma sociedade bem-ordenada, os cidadãos possuem o desejo de afirmar o seu senso de justiça. Vimos o problema da congruência no segundo capítulo,

---

<sup>199</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit., §40, p. 312

<sup>200</sup> Idem, §85, p. 692

todavia o argumento da interpretação kantiana foi deixado de lado. Podemos agora voltar a esse ponto. Segundo a interpretação kantiana, a posição original reflete as características da nossa natureza como seres racionais e, portanto, os princípios de justiça também refletem essa natureza. Assim, quando os princípios de justiça determinam a ação de uma pessoa, essa ação expressa a sua natureza enquanto ser racional. Desse modo, Rawls conclui que o desejo de expressar a própria natureza e o desejo de agir por um senso de justiça são idênticos. Ele afirma, portanto, que o desejo de expressar a natureza como ser racional livre e igual “só pode se realizar quando agimos com base nos princípios do correto e justiça atribuindo-lhes prioridade máxima (...)”<sup>201</sup>. Em outras palavras, o ser humano se realiza plenamente quando age por princípios de justiça cujas estruturas deontológicas atribuem máxima prioridade ao correto.

A realização humana, de acordo com a interpretação kantiana do livro *Uma teoria da justiça*, abarca o correto e o bem. A natureza como ser racional não apenas determina o desejo de agir por um senso de justiça, mas também as concepções de bem dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. Segundo Rawls, “a natureza do eu [*self*] enquanto pessoa moral livre e igual é a mesma para todos, e a similaridade na forma básica dos planos racionais expressa esse fato.”<sup>202</sup>. Isso significa que as concepções de bem dos indivíduos também expressam o “fato” de sua natureza ser definida como racional, livre e igual. As concepções de bem são similares porque todos possuem uma mesma natureza. Em uma sociedade bem-ordenada, devido à união social de uniões sociais, cada indivíduo pode realizar um plano racional de vida segundo a natureza

---

<sup>201</sup> “(...)Essa é uma consequência da condição de finalidade: já que esses princípios são reguladores, o desejo de agir com base neles só se satisfaz na medida em que tal desejo é igualmente regulador no tocante a outros desejos. É agir com base nessa precedência que expressa a nossa liberdade em relação à contingência e à casualidade. Por conseguinte, para realizar nossa natureza, não temos outra alternativa que não a de planejar preservar o nosso senso de justiça como regulador de nossos outros objetivos” (Idem, §86, p. 708-9)

<sup>202</sup> Idem, §85, p. 697

enquanto ser racional. Assim, dado que todos compartilham uma mesma natureza racional, o sucesso de cada indivíduo na realização de seu plano de vida se torna um bem compartilhado por todos os membros da sociedade.

“Como demonstra a ideia de sociedade como união social de uniões sociais, os membros da comunidade participam da natureza uns dos outros: nós valorizamos o que os outros fazem como coisas que poderíamos ter feito, mas que eles fazem por nós, e eles também valorizam o que fazemos. Já que o eu[*self*] se realiza nas atividades de muitos eus, as relações de justiça que estão em conformidade com os princípios que seriam admitidos por todos são mais apropriadas para expressar a natureza de cada qual. Por fim, então, a exigência de acordo unânime se vincula à ideia dos seres humanos que, na condição de membros de uma união social, buscam os valores da comunidade.”<sup>203</sup>

Desta forma é possível notar como a interpretação kantiana da justiça como equidade reforça o caráter “abrangente” do livro *Uma teoria da justiça*. Essa interpretação supõe uma natureza humana que encontra na sociedade bem-ordenada as condições necessárias para sua expressão. Essa sociedade possibilita a realização dos sentidos de justiça e bem definidos pela “personalidade moral” do sujeito enquanto ser racional, livre e igual. Com a ideia de união social de uniões sociais, o bem de cada membro da sociedade passa a ser considerado como um bem compartilhado por todos. Ao supor uma concepção de natureza humana, Rawls deve considerar que ela regula não apenas a concepção política de justiça, mas também as concepções de bem dos indivíduos. Enquanto parte do projeto da teoria moral, a interpretação kantiana do livro *Uma teoria da justiça* apontava para a direção de uma doutrina que deveria abordar tanto o correto quanto o bem.

Como vimos no segundo capítulo, o método do equilíbrio reflexivo não é capaz de justificar os pressupostos fortes de uma

---

<sup>203</sup> Idem, *ibidem*



concepção abrangente de bem. A ideia de uma natureza como ser racional livre e igual deve ser justificada com base em nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo. Dado o fato do pluralismo, espera-se que os membros de uma sociedade democrática sigam diversas concepções abrangentes e, por consequência, surjam profundas discordâncias em relação às definições de concepções como o bem ou a natureza humana. Isso torna a interpretação kantiana da justiça como equidade incompatível com diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais que, suponhamos, possuem crenças divergentes em relação ao bem ou à natureza humana. Ao assumir pressupostos excessivamente “fortes”, a teoria se torna injustificável aos juízos morais ponderados dos membros de uma sociedade democrática plural. Assim, a interpretação kantiana precisou ser modificada. A formulação de uma concepção de justiça inspirada no construtivismo kantiano deve levar em conta o fato do pluralismo.

O desenvolvimento da interpretação de Kant e o fato do pluralismo levaram Rawls a seguir duas tendências simultâneas. Por um lado, há um desenvolvimento no modo como Rawls interpretou a filosofia de Kant. A distinção entre racional e razoável e a classificação da ética kantiana como “construtivista” são evidências das mudanças ocorridas na interpretação rawlsiana de Kant. Assim, as *Dewey lectures* não significam apenas uma modificação na filosofia do próprio Rawls, mas também um desenvolvimento do modo como ele interpretou o filósofo alemão. Por outro lado, ao longo da década de 80, Rawls se esforça para transformar a justiça como equidade em uma concepção política, por oposição a uma concepção abrangente. Nesse último ponto, Rawls considera as *Dewey lectures* insatisfatórias. Embora elas tenham dado início à nova orientação, havia ainda algumas características que vinculavam o construtivismo ao projeto abrangente da teoria moral. O capítulo sobre o construtivismo, em *O liberalismo político*, procurou corrigir esses problemas, o que veio a culminar no construtivismo como uma concepção política não-abrangente. Por

um lado, a primeira tendência esclarece as razões que levaram Rawls a definir a justiça como equidade como “kantiana”. Por outro, a segunda tendência exige um afastamento em relação à filosofia de Kant, pois ela é vista por Rawls como uma doutrina moral abrangente.

Para lidar com o fato do pluralismo, Rawls faz uma importante distinção entre os pontos de vista público e não-público. A concepção de pessoa, após as *Dewey lectures*, define apenas a identidade pública dos membros de uma sociedade bem-ordenada. Ao assumir o papel de cidadãos de uma sociedade democrática, cada um deve reconhecer a si mesmo e a todos os outros como pessoas morais racionais e razoáveis, livres e iguais. Esse reconhecimento define a identidade pública dos cidadãos e, em virtude da distinção dos dois pontos de vista, não determina as concepções de bem dos indivíduos. Nesse caso, a “teoria da natureza humana” aparece apenas para avaliar se a concepção de pessoa, pensada como um ideal de cidadania, é realizável. Considera-se fatos gerais relativos à psicologia ou sociologia para ponderar, de acordo com o método do equilíbrio reflexivo, se é realista esperar que os indivíduos possam agir segundo o ideal de cidadania ligado à concepção de pessoa moral.

Um aspecto importante sobre a distinção entre os pontos de vista é o modo como Rawls define um dos aspectos da liberdade. Do ponto de vista público, os cidadãos possuem o direito de modificar a sua concepção de bem sem perder a sua cidadania, isto é, sem deixar de serem reconhecidos como pessoas morais livres e iguais, racionais e razoáveis. Portanto, a personalidade moral dos membros de uma sociedade bem-ordenada não está vinculada a uma concepção de bem em particular. Segundo Rawls, “*enquanto cidadãos*, eles são vistos como, em geral, capazes de revisar e mudar suas concepções em bases racionais e razoáveis.”<sup>204</sup>. Do ponto de vista não-público, por outro lado, os indivíduos podem seguir

---

<sup>204</sup> RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory” op. cit. p.544. [Ênfase adicionada]

diversas concepções de bem. O modo como eles definem o seu comportamento, sua identidade pessoal ou objetivos de vida dependem de suas concepções abrangentes. Para Rawls, os indivíduos “podem possuir relações e amores que eles acreditam que não gostariam, ou não poderiam, se afastar; eles podem considerar impensável se ver sem algumas convicções religiosas ou filosóficas específicas.”<sup>205</sup>. Do ponto de vista não-público, é possível e lícito que os indivíduos possuam esse tipo de relações e amores. Do ponto de vista de suas concepções abrangentes, uma pessoa pode acreditar que seria incapaz de modificar sua concepção de bem. Em uma sociedade democrática, exige-se apenas que, do ponto de vista público, os membros dessa sociedade reconheçam a si mesmos e aos demais cidadãos como pessoas morais e, com isso, também reconheçam que possuem o direito de modificar sua concepção de bem sem no entanto perder o status enquanto pessoas morais<sup>206</sup>.

O fato do pluralismo e a distinção entre os pontos de vista público e não-público exigem que Rawls reformule a ideia kantiana de autonomia ao adotá-la na justiça como equidade. O construtivismo de Kant, para Rawls, é uma doutrina abrangente de bem. Em primeiro lugar, o procedimento de Kant não define apenas os princípios de justiça, mas também os princípios de virtude. Assim, ante o fato do pluralismo, o construtivismo *moral* kantiano não poderia ser justificado publicamente de acordo com o método do equilíbrio reflexivo. Isso exige que o construtivismo *político* da justiça como equidade determine apenas os princípios públicos de justiça. Do ponto de vista não-público, as concepções abrangentes podem definir as virtudes de diversos modos<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> Idem, p. 544

<sup>206</sup> A distinção entre os pontos de vista público e não-público é descrita por Reiner Forst como uma distinção entre “contextos de justificação”. Ele argumenta que as críticas de Michael Sandel à filosofia de Rawls podem ser dissipadas com uma distinção adequada entre esses contextos. v. FORST, R. *Contextos da Justiça*. op. cit. pp-15-43

<sup>207</sup> v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §2.1, p.117

Em segundo lugar, a autonomia do construtivismo de Kant também é abrangente. Segundo Rawls, o construtivismo de Kant “adentra na própria existência e na constituição da ordem de valores”<sup>208</sup>, pois ele “afirma que a chamada ordem independente de valores não se constitui por si mesma, mas é constituída pela atividade real ou ideal da própria razão (humana) prática”<sup>209</sup>. Na filosofia de Kant, a autonomia é constitutiva e, portanto, é frontalmente oposta ao intuicionismo racional. Ela nega que há uma ordem de valores independentes e afirma que esses valores são construídos pela atividade da razão prática. Novamente, isso seria injustificável pelo método do equilíbrio reflexivo, dado que, em uma sociedade plural, é possível que as pessoas acreditem na existência de uma ordem moral independente da razão prática. Para a justiça como equidade, do ponto de vista não-público, os membros de uma sociedade bem-ordenada podem seguir uma concepção “intuicionista racional” e acreditar que existe uma ordem independente de valores conhecida pela razão teórica, enquanto outros podem afirmar uma concepção kantiana. O construtivismo político da justiça como equidade evita as controvérsias das concepções abrangentes de bem ao não afirmar nem negar o, digamos, estatuto ontológico dos valores morais. Ele é formulado de modo que tanto as pessoas que possuem uma concepção abrangente intuicionista racional quanto aquelas que se opõem ao intuicionismo poderiam aceitar as premissas do procedimento. Por esse motivo, Rawls faz uma distinção entre a autonomia constitutiva do construtivismo moral de Kant e a autonomia doutrinal do construtivismo político da justiça como equidade. Essa última não assume uma posição acerca das verdades morais, pois a autonomia doutrinal afirma apenas que as concepções modelo devem ordenar o ponto de vista público, isto é, as concepções políticas que orientam nossos juízos acerca da estrutura básica da sociedade.

---

<sup>208</sup> Idem, III, §2.1, p. 118

<sup>209</sup> Idem, *Ibidem*

Dada a distinção entre autonomia constitutiva e autonomia doutrinal, o construtivismo político de Rawls não fornece uma resposta para o “fundamento” da moral. Rawls não pode responder se existem verdades morais objetivas, ou se os princípios de justiça são “constituídos” pela atividade da razão prática. Enquanto parte de uma concepção política de justiça, a autonomia doutrinal do construtivismo de Rawls está limitada ao modo como os valores políticos devem ser ordenados. Cito:

Em que medida uma visão política é autônoma depende, para o liberalismo político, de *sua forma de apresentar os valores políticos como ordenados*. Afirmamos que uma visão política é autônoma quando representa ou expressa a ordem de valores políticos como aquela que está baseada nos princípios da razão prática, em conjunção com as concepções políticas apropriadas de sociedade e pessoa. Como foi dito, é autonomia doutrinal. De outro modo, uma visão é doutrinariamente heterônoma<sup>210</sup>

Isso significa que, para Rawls, o construtivismo aborda a cultura política de uma sociedade democrática. Ele define o modo como os valores políticos deveriam ser ordenados e, assim, serve como um procedimento que deveria guiar o modo como os cidadãos julgam a estrutura básica de sua sociedade. No próximo capítulo, veremos com mais detalhes o uso que Rawls faz do conceito de cultura política e os papéis que ele atribui à filosofia. O construtivismo político deve ser interpretado segundo esses papéis.

Por enquanto, convém destacar alguns pontos relevantes acerca do construtivismo. Em primeiro lugar, ele visa à objetividade do juízo. Isso significa que o procedimento construtivista deve partir de pressupostos aceitáveis a todos os membros de uma sociedade plural e, assim, estabelecer um quadro de pensamento e de juízo que todos os cidadãos possam utilizar para julgar as instituições básicas da sociedade<sup>211</sup>. O construtivismo pretende cumprir com os dois

---

<sup>210</sup> Idem, III, §2.1, p. 118 [Ênfase adicionada]

<sup>211</sup> v. Idem, III, §5.5, pp. 136-8

primeiros papéis da filosofia política, isto é, ele orienta o juízo dos cidadãos de uma sociedade democrática em vista da formação de consensos voluntários e bem informados. Cito:

A ideia é que, se nós aprendermos a aplicar os conceitos de juízo e inferência, e fundamentação [*ground*] e evidência, bem como os princípios e critérios que especificam os tipos de fatos que devem contar como razões da justiça política [...] podemos chegar a um acordo no juízo ou, se não chegarmos a um acordo integral, nós podemos reduzir nossas discordâncias em grau suficiente para assegurar o que nos parecem ser relações justas e equitativas, aceitáveis ou decentes entre nós, então tudo isso sustentará a convicção de que razões objetivas existem<sup>212</sup>.

Ao adotar o construtivismo político, os cidadãos de uma sociedade democrática não avaliam o ordenamento político e econômico segundo a posição particular que cada um ocupa nessa sociedade. Pelo contrário, eles são orientados a assumir um ponto de vista objetivo e sustentar suas convicções políticas com base em razões mutuamente reconhecidas e razoáveis<sup>213</sup>. Desta forma, ao estabelecer critérios que discernem as informações relevantes para julgar uma determinada questão política, o procedimento construtivista orienta o juízo dos cidadãos e possibilita a formação de acordos democráticos.

Dado que um dos papéis do construtivismo é a formação deste ponto de vista comum, o fato do pluralismo exige que ele seja formulado de modo que todos os membros de uma sociedade plural, independente de suas concepções abrangentes de bem, possam aceitar os seus pressupostos. Portanto, a objetividade do juízo pretendido pelo construtivismo não deve ser confundida com uma posição antirrealista ou antirrelativista. Para servir como uma base pública de justificação em uma sociedade plural, o construtivismo político deve ser aceito tanto pelas pessoas que acreditam na

---

<sup>212</sup> Idem, III, §7.2, pp. 142-3

<sup>213</sup> v. Idem, III, §7.1, pp. 141-2

existência de verdades morais quanto por aquelas que recusam essa existência. Para cumprir os papéis que Rawls atribui à filosofia política, o construtivismo político de Rawls deve evitar polêmicas acerca das concepções de bem.

Porém, enquanto uma concepção política, a polêmica é inevitável. Ao assumir a ideia kantiana de autonomia, Rawls deve rejeitar as concepções políticas que contradizem essa ideia. O confronto entre a concepção política de Rawls e suas rivais pode ser observado nas aulas de história da filosofia política. No capítulo seguinte, analisaremos como esse confronto está ligado à justificação da justiça como equidade. Por enquanto, basta apenas ressaltar que, nestas aulas, Rawls menciona a filosofia de Kant em diversos momentos porque, dentre os autores da tradição, Kant é aquele com quem Rawls mais se identifica. Dado que a autonomia é pensada segundo a prioridade do correto e o construtivismo, Rawls cita Kant para se contrapor aos autores que formulam concepções políticas contrárias à essa ideia. Podemos, a título de exemplo, analisar brevemente o debate de Rawls com Thomas Hobbes e John Locke.

Segundo a interpretação rawlsiana de Locke, o filósofo inglês atribui um fundamento teológico à lei natural, ou seja, a obediência à lei depende de nosso dever de obediência a Deus. Isso significa que os princípios políticos, no pensamento de Locke, estão sustentados em uma ordem de valores independente das concepções de pessoa e sociedade. Neste caso, por divergir do construtivismo, a concepção política de Locke pode ser acusada de heteronomia. A validade dos juízos políticos está sustentada em algo externo ao uso que os cidadãos fazem de sua razão prática. Diante disso, Rawls rejeita a ideia de que os princípios públicos de justiça devam ser justificados em relação a essa ordem independente de valores. Todavia, o autor afirma que, do ponto de vista das concepções não-públicas de bem, os cidadãos podem acreditar na existência dessa ordem.

Observe que a concepção de lei natural de Locke nos provê um exemplo de uma ordem independente de valores morais e políticos, segundo a qual nossos juízos políticos de justiça ou do bem comum devem ser avaliados. Juízos corretos e válidos são verdades de – ou precisos em relação a – esta ordem, o conteúdo da qual é especificado pela lei fundamental da natureza como lei de Deus. Assim, a visão de Locke contém uma concepção de justificação distinta da concepção de justificação pública de justiça como equidade, enquanto uma forma de liberalismo político. Pelo contrário, a justiça como equidade não afirma nem nega a ideia de uma tal ordem independente, ou de justificação que mostra a verdade de juízos morais e políticos por referência a essa ordem<sup>214</sup>.

Há, portanto, um duplo movimento na leitura do pensamento de Locke. Por um lado, Rawls deve rejeitar uma concepção política sustentada em uma base oposta ao construtivismo. Nesse ponto, a polêmica em relação à concepção política é inevitável. Por outro lado, no contexto das concepções não-públicas de bem, a justiça como equidade defende que os cidadãos possuem o direito de acreditar na existência de uma ordem independente de valores.

Para o liberalismo político de Rawls, um dos aspectos da liberdade da pessoa moral é o reconhecimento de que “os cidadãos consideram a si mesmos como livres na condição de fontes de reivindicações [*claims*] legítimas que autenticam a si mesmas”<sup>215</sup>. Isso pode ser interpretado de dois modos. Dizer que um cidadão é fonte legítima de reivindicações significa que suas *reivindicações políticas* não devem ser avaliadas a partir de obrigações em relação a uma divindade ou outro tipo de obrigação similar. Assim, os termos da cooperação política e as reivindicações que os cidadãos fazem uns aos outros não se referem a uma ordem de valores independente do seu julgamento. A autonomia política significa que, ao serem reconhecidos como pessoas morais livres e iguais, a validade de suas reivindicações se encontra na própria fonte destas

---

<sup>214</sup> RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. LOCKE I, §2.3, p.112

<sup>215</sup> RAWLS, J. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. op. cit. §7.3, p.32



reivindicações, isto é, na sua condição como cidadãos de uma sociedade democrática. A lei natural de Locke contrasta com o aspecto político dessa definição da liberdade. Para Locke, a validade da lei natural não deriva de nossa condição como cidadãos autônomos cujas reivindicações autenticam a si mesmas. Enquanto uma concepção política, ela deve ser rejeitada como oposta à autonomia, entendida de acordo com o construtivismo.

Por outro lado, a palavra “*claim*” também pode ser traduzida como “alegação”, e interpretada com referência às concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes dos cidadãos. Neste caso, a validade da *concepção abrangente de bem* de um cidadão não é atestada em relação a uma ordem independente de valores. Os cidadãos de uma sociedade democrática seguem diversas concepções abrangentes e, do ponto de vista público, nenhuma concepção em particular deve ser eleita como mais valiosa que outras. Respeitar a liberdade de um cidadão significa considerar que sua concepção abrangente possui a sua própria autenticação. Do ponto de vista não-público de sua concepção de bem, por exemplo, um cidadão pode alegar que a moral está fundada em obrigações que ele deve a Deus. Sob este viés, ele acredita que seus valores e condutas não são autoimpostos. Do ponto de vista público, por outro lado, reconhecer um cidadão como uma pessoa moral dotada de liberdade significa considerá-lo como fonte de alegações legítimas que autenticam a si mesmas. Isso significa que, do ponto de vista público, ele é reconhecido como um cidadão autônomo, e sua concepção de bem é considerada como autoimposta<sup>216</sup>. Se a justiça

---

<sup>216</sup> “Devemos deixar claro que nossos direitos naturais dependem de nossos deveres anteriores, digamos, deveres impostos pela lei fundamental da natureza e por nossa obrigação de obedecer a Deus, que possui autoridade legítima sobre nós. Assim, na visão de Locke, entendida como uma doutrina teológica, nós não somos fontes de reivindicações válidas que autenticam a si mesmas [*self-authenticating sources of valid claims*], como eu tenho usado este termo ao caracterizar a concepção de pessoa em justiça como equidade. Isso ocorre porque nossas reivindicações [*claims*] são fundadas, na concepção de Locke, em obrigações anteriores que devemos a Deus. Por outro lado, em uma sociedade política que garante a liberdade de consciência, digamos (uma a qual Locke defende), essas reivindicações, quando feitas pelos cidadãos, autenticam a si mesmas; no sentido de que, do ponto de

como equidade não afirma uma autonomia constitutiva, um cidadão pode acreditar, por exemplo, que a validade de seus valores morais deriva de suas obrigações em relação a Deus. Isto é permitido desde que ele seja capaz de distinguir o ponto de vista de sua concepção abrangente e o ponto de vista político, ou seja, ao assumir papel de cidadão, ele deve reconhecer a si mesmo e aos demais cidadãos como pessoas morais autônomas cujas reivindicações autenticam a si mesmas.

Rawls também compara a filosofia de Thomas Hobbes e a justiça como equidade. Ao interpretar Locke, a autonomia, entendida de acordo com o construtivismo, levou Rawls a contrapor a filosofia lockeana e a justiça como equidade. Nas aulas sobre Hobbes, o contraste está baseado na prioridade do correto. Rawls utiliza a distinção kantiana entre imperativos categóricos (razoável) e hipotéticos (racional) para interpretar a justificação das leis da natureza no pensamento de Hobbes. Segundo sua interpretação, as leis da natureza têm “o *conteúdo* e o *papel* que nós associamos ao *Razoável*”. Porém, “a base segundo a qual Hobbes as justifica *recai somente* sob o *Racional*: esses artigos são justificados para *cada* pessoa apelando à sua *deliberação racional*”<sup>217</sup>. Segundo essa interpretação, Hobbes concebe a razão prática de um modo distinto de Kant. Na filosofia kantiana, o razoável tem prioridade e limita o racional. No pensamento de Hobbes, o razoável é derivado a partir do racional. Dado isso, Rawls conclui que não há uma concepção de obrigação moral no pensamento de Hobbes:

“Eu não acredito (o que certamente pode ser questionado) que há lugar em Hobbes para uma noção de correção *moral* [*moral right*] e obrigação, assim como essas noções são normalmente compreendidas. A estrutura *formal* dos direitos [*rights*] e obrigações está ali, mas se a correção moral e obrigação envolvem

---

vista da sociedade política, essas reivindicações são autoimpostas”. (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. LOCKE I §6.4 p.120)

<sup>217</sup> Idem, HOBBS III, §2, p. 66. [Ênfase de Rawls]

bases diferentes do racional, como eu acredito que envolvem, Hobbes não tem lugar para isso em sua visão oficial.”<sup>218</sup>

A diferença entre as duas concepções de razão prática gera consequências a Rawls em vista do debate contemporâneo. Quando afirma que não há lugar para uma concepção do correto no pensamento de Thomas Hobbes, Rawls segue a interpretação de David Gauthier, em *Logic of Leviathan*<sup>219</sup>. Ambos concordam que o individualismo de Hobbes não inclui uma concepção de obrigação moral. Porém, ao contrário de Rawls, Gauthier argumenta, em *Morals by Agreement*<sup>220</sup>, que é possível buscar inspiração na concepção hobbesiana de racionalidade para fundar obrigações morais. A resposta de Rawls é importante, pois ela revela o modo como ele concebe o debate entre concepções políticas contraditórias.

“Talvez seja possível demonstrar que o razoável não pode ser derivado do racional. Uma proposição negativa dessa natureza é simplesmente uma conjectura. O melhor que se pode fazer é mostrar que as tentativas sérias (a de Gauthier é um exemplo) de derivar o razoável do racional não são bem-sucedidas e, quando parecem sê-lo, é porque em algum ponto se apoiam em condições que expressam o próprio razoável. Se forem corretas, estas observações mostram que, na filosofia, não é de esperar que as questões que se apresentam em um nível mais fundamental sejam resolvidas com argumentos conclusivos. O que é óbvio para algumas pessoas, e é aceito por elas como uma ideia fundamental, é ininteligível para outras. A forma de resolver o problema é considerar, após a devida reflexão, qual é a visão que, ao ser inteiramente desenvolvida, oferece a interpretação mais coerente e persuasiva. Sobre isso, não há dúvida nenhuma, os juízos diferem”<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> Idem, *Ibidem*

<sup>219</sup> v. GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1969. pp. 89-99. v. também FRATESCHI, Y. “Racionalidade e Moralidade em Hobbes” In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3 – especial, p.195-213, abril, 2009

<sup>220</sup> GAUTHIER, D. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986

<sup>221</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. II, §1.3, p. 63

Há três pontos importantes nesta passagem. Em primeiro lugar, torna-se evidente que Rawls não argumenta que as faculdades da razão prática são características indeléveis da razão humana. Pelo contrário, o racional e razoável são concepções políticas que orientam o modo como os cidadãos deveriam julgar a estrutura básica de sua sociedade. Assim, é preciso admitir que outras concepções políticas podem ordenar o racional e o razoável de modos distintos. Em segundo lugar, uma concepção política de justiça baseada na ideia de autonomia deve se contrapor às concepções que buscam derivar o razoável a partir do racional<sup>222</sup>. Para Rawls, não é aceitável que o ordenamento político de uma sociedade seja julgado somente a partir do ponto de vista racional de seus membros. Como veremos no próximo capítulo, um dos papéis da filosofia política é orientar o juízo dos membros de uma sociedade democrática de modo a julgar questões políticas por um ponto de vista público.

Aqui, o ponto mais importante é o terceiro. Rawls afirma que, para resolver esse conflito, devemos considerar qual concepção é mais coerente e convincente após a devida reflexão. Veremos no próximo capítulo que a “devida reflexão” é definida pelo método do equilíbrio reflexivo, amplo e geral. Para Rawls, a disputa entre concepções divergentes deve ser resolvida pelo julgamento voluntário e bem informado dos cidadãos em geral. Idealmente, os membros de uma sociedade democrática deveriam comparar a concepção kantiana de autonomia, entendida como prioridade do correto, e a concepção hobbesiana de razão prática. Rawls espera que, após a devida reflexão, eles serão convencidos de que a concepção kantiana é mais adequada para uma sociedade democrática e justa. O mesmo ocorre no debate com Locke. Os membros de uma sociedade democrática deveriam rejeitar a

---

<sup>222</sup> Álvaro de Vita apresenta argumentos contundentes contra o contratualismo hobbesiano. (v. VITA, A. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. op. cit. pp.77-141)

tentativa de justificar princípios políticos a partir de uma ordem de valores independentemente do uso que fazem da razão prática. Em ambos os casos, são os juízos morais ponderados dos cidadãos em equilíbrio reflexivo, amplo e geral que concedem validade à concepção política da justiça como equidade. Desse modo, ao interpretar Hobbes e Locke segundo o vocabulário filosófico da justiça como equidade, Rawls possibilita a comparação entre as diversas concepções filosóficas. Ao mencionar Kant e a ideia de autonomia, ele indiretamente ressalta o contraste entre sua própria concepção filosófica e os demais pensadores. Esta questão ficará mais evidente no capítulo seguinte.



## IV

### Cultura política e os papéis da filosofia

“Na justiça como equidade, não existem especialistas filosóficos.  
Deus nos livre disso!”

-John Rawls, “Resposta a Habermas”<sup>223</sup>

#### 4.1) História da Filosofia.

Para os leitores dos cursos de história da filosofia de Rawls, salta aos olhos uma aparente contradição em sua abordagem. Rawls, reiteradas vezes, insiste para que seus alunos compreendam os filósofos em seu próprio contexto. Devem, portanto, resistir à tentação de atacar o filósofo ou suas ideias antes de compreender suas intenções e objetivos, assim como o seu contexto histórico e político<sup>224</sup>. A defesa de uma leitura cuidadosa e detida da tradição se

---

<sup>223</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político. Edição Ampliada*. op. cit. IX §5.2, p. 506

<sup>224</sup> Ao ler um filósofo, Rawls utiliza o contexto social, histórico e político para auxiliar sua interpretação. Nesse sentido, mesmo ao buscar uma compreensão correta dos filósofos, Rawls está distante do método de leitura estrutural utilizado em algumas pesquisas no Brasil, em especial, no departamento de filosofia da USP. Esse último busca, de um modo geral, compreender os movimentos do texto filosófico independente do contexto histórico no qual o texto foi produzido. Rawls, pelo contrário, se aproxima da tradição inglesa, que considera as circunstâncias históricas, sociais e políticas ao interpretar a história da filosofia. Mesmo assim, veremos abaixo que, dadas as características peculiares da “caridade interpretativa” de Rawls, quando ele não conseguia encontrar uma interpretação capaz de livrar o filósofo em questão das possíveis críticas às suas ideias, o contexto histórico aparecia como uma espécie de último recurso para salvar o filósofo de tais críticas. Sobre o método de leitura estrutural, v. GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. Trad. De Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963; PORCHAT, O. “Prefácio introdutório” In: GOLDSCHMIDT, V, *A Religião de Platão*. op. cit. Sobre a história do uso do método de leitura estrutural no departamento de filosofia da USP, v. NOBRE, M. “A filosofia da USP sob a ditadura militar”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, Nº 53, Março 1999, pp.137-150; Sobre o método de leitura da chamada “escola de Cambridge”, v.

confunde, porém, com o fato de Rawls interpretar muitos desses pensadores a partir de seu próprio jargão filosófico. O leitor dos cursos se depara com uma descrição do imperativo categórico de Kant como um procedimento construtivista, o amor-próprio de Rousseau como racional e razoável<sup>225</sup>, e Marx como um filósofo que, implicitamente, formulou uma concepção de justiça<sup>226</sup>. A busca por uma compreensão correta dos filósofos parece se perder em uma adaptação deles ao contexto da filosofia rawlsiana<sup>227</sup>.

Antes de acusarmos Rawls de cometer erros de leituras, devemos compreender a especificidade de sua abordagem da história da filosofia. Devo argumentar que as interpretações não fazem parte somente da formação intelectual de Rawls, mas também constituem o seu próprio projeto filosófico. O diálogo com a tradição faz parte da justificação da justiça como equidade e deve ser compreendido como uma extensão da filosofia de Rawls. Para Rawls, o esforço de interpretação da história da filosofia não pode ser separado do fazer filosófico enquanto tal <sup>228</sup>. Assim, a

---

SKINNER, Q. "Meaning and Understanding in the History of Ideas" In: *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, 1969, pp.3-53; DUNN, J. "The Identity of the History of Ideas" In: *Philosophy*, vol. 43, No. 164, Abril de 1968, pp.85-104.

<sup>225</sup> Em alguns momentos, Rawls descreve esses autores de modo quase idêntico à sua própria filosofia. A distinção entre "amor de si" e "amor próprio natural", na interpretação de Rousseau, corresponde à distinção entre racional e razoável, respectivamente. Logo em seguida, Rawls utiliza os mesmos conceitos para interpretar que Rousseau também supõe "senso de bem" e "senso de justiça", novamente descritos em termos quase idênticos à justiça como equidade. (v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. ROUSSEAU II §2.2-5, pp.217-9; v. RAWLS, J. "Kantian Constructivism in Moral Theory", op. cit. p.312; 316). Como vimos no capítulo anterior, Rawls interpreta Kant a partir de conceitos similares à sua filosofia.

<sup>226</sup> v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. MARX II pp.335-353

<sup>227</sup> Essa contradição aparece em várias discussões sobre os cursos de história da filosofia de Rawls. (FRAZER, M. L. "The Modest Professor: Interpretative Charity and Interpretative Humility in John Rawls's Lecture on the History of Political Philosophy" In: *European Journal of Political Theory*. 9(2), 2010. ZUCKERT, M. P. "John Rawls, Historian" In: *Claremont Review of Books* 2 (4), 2002. SMITH, S. "The Philosopher of Our Time," *The New York Sun*, May 11, 2007)

<sup>228</sup> Rawls menciona a passagem de Kant, na qual afirma que não se pode aprender filosofia, mas apenas a filosofar. v. RAWLS, "A Reminiscence", in: *Future Pasts: the Analytic Tradition of the Twentieth Century philosophy*. op. cit. pp. 426-8. Para um comentário acerca da passagem de Kant relacionado à história do departamento de filosofia da USP, v. TERRA, R. R. . "Não se pode aprender



originalidade da abordagem de Rawls consiste em combinar aqueles dois elementos aparentemente contraditórios: uma leitura que visa compreender o contexto intelectual e histórico dos filósofos da tradição e uma articulação entre esses filósofos e a justiça como equidade.

Michael Frazer, no artigo “The Modest Professor”<sup>229</sup>, procura entender o modo como Rawls leu a tradição da filosofia política moderna a partir da distinção entre dois princípios interpretativos. O princípio da caridade indica que o intérprete poderia tomar a liberdade para corrigir os possíveis erros ou inconsistências do filósofo analisado. O princípio da humildade, por outro lado, recomenda que o intérprete considere os “erros” ou “inconsistências” como propositais. Assim, antes de apontar correções aos filósofos, o intérprete humilde deve se preocupar em compreender os propósitos e articulações do filósofo para explicar por que ele escolheu manter o suposto erro ou inconsistência. Para Frazer, apesar da reputação pessoal de Rawls como uma pessoa modesta e sua insistência constante no valor da humildade interpretativa, as aulas de história da filosofia revelam que Rawls sempre corrige os filósofos analisados. Na prática, afirma Frazer, Rawls é mais caridoso que humilde<sup>230</sup>.

---

filosofia, pode-se apenas aprender a filosofar”. In: Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH - USP, v. 40, p. 09-38, 2012

<sup>229</sup> FRAZER, M. L. “The Modest Professor: Interpretative Charity and Interpretative Humility in John Rawls’s Lecture on the History of Political Philosophy”, op. cit.

<sup>230</sup> Frazer também aponta uma outra forma de humildade: a humildade político-filosófica. Ela significa um reconhecimento de um papel limitado da filosofia na política contemporânea. Apesar de Rawls ser uma pessoa humilde e não atribuir à filosofia um papel de superioridade em relação à vida social como um todo, as suas interpretações, Frazer diz, apontam para uma direção oposta à humildade. “Apesar do seu compromisso com a humildade interpretativa em princípio, Rawls frequentemente adota um modo de caridade interpretativa que revela a falta de humildade interpretativa na prática. Essa tese não pretende acusar Rawls de falta de humildade enquanto tal. Pelo contrário, a grande humildade pessoal e político-filosófica de Rawls frequentemente o leva a praticar um grau insuficiente de humildade interpretativa” (FRAZER, M. L. “The Modest Professor: Interpretative Charity and Interpretative Humility in John Rawls’s Lecture on the History of Political Philosophy”, op. cit.) Para Smith, por outro lado, a humildade de Rawls em relação à capacidade da filosofia influenciar a sociedade é digna de críticas. Ele afirma que a humildade político-filosófica de Rawls contribui para que sua filosofia se limite ao seu tempo histórico (v. SMITH, S. “The Philosopher of Our Times”. op. cit.)

Porém, quando analisamos os textos de Rawls, não há uma separação rígida entre humildade e caridade interpretativa. No “*editor’s foreword*” do livro que reúne as aulas de história da filosofia política de Rawls, Freeman reproduz um trecho do texto não publicado de Rawls acerca de seu método interpretativo<sup>231</sup>. Ali, Rawls parece combinar a humildade e a caridade interpretativa em um movimento único. Por um lado, ele afirma que a filosofia não é uma sequência de respostas para as mesmas perguntas. As questões evoluem e se modificam de acordo com as preocupações de cada filósofo. Com isso, ele insiste que devemos buscar entender os filósofos em seus próprios pontos de vista, o que inclui considerar as circunstâncias históricas em que cada um formulou o seu pensamento<sup>232</sup>. Por outro lado, Rawls afirma que devemos julgar uma filosofia em sua melhor luz. A interpretação de um filósofo deve apresentar o seu pensamento do melhor modo possível. Isso implica uma forma de caridade interpretativa que não ignora o contexto intelectual e histórico do autor. Apresentar o filósofo em sua melhor luz não significa corrigi-lo a partir de um ponto de vista anacrônico, mas sim mostrar como uma interpretação compatível com os seus propósitos e contexto histórico pode revelar a força e a profundidade

---

<sup>231</sup> v. FREEMAN, S. “Editor’s Foreword”, op. cit. pp. xii-v

<sup>232</sup> “Eu geralmente cito o comentário de Collingwood em sua *An autobiography*, ao efeito de que a história da filosofia não é uma série de respostas a uma mesma questão, mas uma série de respostas para diferentes questões, ou, como ele realmente coloca, ela é ‘a história de um problema mudando mais ou menos constantemente, cuja solução muda com ele’. Esse comentário não é exato, mas nos manda olhar para o ponto de vista do escritor no mundo político daquele tempo, de modo a ver como a filosofia política se desenvolve ao longo do tempo e por que”. (Idem, p. xiii.). A passagem da autobiografia de Collingwood é a seguinte: “Seguindo essa linha de investigação, eu logo percebi que a história da teoria política não é a história de diferentes respostas dadas a uma mesma questão, mas a história de um problema mudando mais ou menos constantemente, cuja solução muda com ele. A ‘forma da polis’ não é, como Platão parece haver pensado, o único ideal de sociedade humana possível para homens inteligentes. Não é algo eternamente presente no céu e eternamente visado, como o objetivo de seus esforços, por todos os bons estadistas de qualquer época ou país. Ela foi o ideal de sociedade humana tal como concebido pelos gregos do tempo de Platão. No tempo de Hobbes, as pessoas mudaram de opinião não apenas em relação ao que fosse possível como uma organização social, mas também sobre o que era desejável. Seus ideais eram diferentes. Consequentemente, a filosofia política, cujo trabalho era prover uma declaração racional desses ideais, tinha uma tarefa diferente em mãos. Uma que, para ser corretamente descartada, deveria ser descartada diferentemente.” (COLLINGWOOD, R.G. *An autobiography*. London: Oxford University Press, 1939. pp.62-3)

de seu pensamento. Curiosamente, no texto reproduzido por Freeman, Rawls parece combinar os princípios da caridade e humildade devido à sua própria modéstia pessoal:

Eu sempre pressupus, por exemplo, que os escritores que eu estava estudando sempre foram mais inteligentes que eu. Se eles não fossem, por que eu desperdiçaria o meu tempo e o tempo de meus estudantes com o estudo deles? Se eu visse um erro em seus argumentos, eu pressupunha que eles também o viram e deveriam ter lidado com isso, mas onde? Então eu procurava a sua solução, não a minha. Algumas vezes, a solução deles foi histórica: no seu tempo a questão não precisava ser levantada, ou não iria ser levantada, ou não teria uma discussão frutífera. Ou havia uma parte do texto que eu havia ignorado, ou não havia lido.<sup>233</sup>

De uma forma geral, é possível identificar dois momentos distintos nas interpretações que Rawls faz dos filósofos da tradição. Em um primeiro momento, ele apresenta uma interpretação segundo os critérios que acabamos de ver. Ele busca combinar a fidelidade ao contexto intelectual e histórico do filósofo com uma interpretação que mostre o seu pensamento da melhor forma possível. Assim, possíveis divergências entre a interpretação de Rawls e uma suposta leitura mais precisa resultam de seu esforço em trazer à tona aquilo que considera ser a melhor interpretação compatível com o contexto do autor. No segundo momento, porém, Rawls se torna mais explícito na aproximação entre os filósofos da tradição e o vocabulário da justiça como equidade. É possível identificar, em diversas aulas, a passagem para este segundo momento. Por exemplo, há uma diferença significativa entre os capítulos I até o IV das aulas de Rawls sobre a filosofia de Kant, por um lado; e os capítulos V e VI, por outro. Nos primeiros capítulos, Rawls discute as formulações do imperativo categórico e se mantém relativamente fiel ao texto de Kant. Já nos capítulos V e VI, Rawls discute a prioridade do correto e o construtivismo em termos quase

---

<sup>233</sup> FREEMAN, S. "Editor's Foreword", op. cit., pp. xviii-iv

idênticos aos utilizados em sua própria filosofia. As aulas restantes oscilam entre algumas exposições mais próximas ao vocabulário kantiano e outras que se aproximam da justiça como equidade.

Argumentarei que, neste segundo momento, a aproximação entre os filósofos da tradição e o vocabulário da justiça como equidade faz parte da própria justificação da justiça como equidade. O método do equilíbrio reflexivo, veremos, inclui a comparação entre a justiça como equidade e concepções alternativas. A adaptação do vocabulário dos filósofos da tradição visa facilitar esse diálogo. Após ter considerado os pensadores em seus contextos, Rawls deve avaliar suas filosofias em relação ao projeto da justiça como equidade.

#### **4Erro! Indicador não definido..2) O equilíbrio reflexivo: estreito, amplo e geral**

No primeiro capítulo deste livro, vimos como a comparação entre a teoria moral rawlsiana e o utilitarismo nos ajuda a compreender o modo como Rawls formula sua filosofia. A comparação entre diversas teorias morais, no livro *Uma teoria da justiça*, é algo que faz parte do próprio método de justificação da teoria. Rawls distingue, naquele livro, dois tipos de equilíbrio reflexivo. O primeiro apresenta “às pessoas aquelas descrições que, a não ser por pequenas discrepâncias, correspondem mais ou menos a seus juízos tais como existentes”<sup>234</sup>. Já o segundo tipo de equilíbrio reflexivo, apresenta à pessoa “todas as descrições possíveis às quais seja possível adaptar os seus próprios juízos, juntamente com todos os argumentos filosóficos correspondentes a tais descrições”<sup>235</sup>. A teoria moral, de acordo com Rawls, deve buscar o segundo tipo de equilíbrio. A partir do artigo “The independence of moral theory” (1975), essa distinção se transforma em equilíbrio reflexivo estreito

---

<sup>234</sup> Idem, §9, p.59

<sup>235</sup> Idem, ibidem

(*narrow*) e amplo (*wide*)<sup>236</sup>. Assim, ao adotar o papel de “teórico moral”, Rawls afirma, deve-se visar um equilíbrio reflexivo amplo: “nós investigamos quais princípios as pessoas iriam reconhecer e aceitar as consequências, quando elas têm a oportunidade de considerar outras concepções plausíveis e avaliar suas bases de apoio”<sup>237</sup>. Há, portanto, desde o livro *Uma teoria da justiça*, uma preocupação com a comparação entre a justiça como equidade e outras concepções alternativas. Muito embora não utilize os termos “estrito” e “amplo”, a distinção entre os dois tipos do equilíbrio reflexivo indica que Rawls, no livro *Uma teoria da justiça*, concebeu a ampla comparação entre a justiça como equidade e suas rivais como parte do próprio método de justificação de sua teoria.

É importante notar que Rawls sempre descreve o equilíbrio reflexivo como um ideal inalcançável. Para formular um equilíbrio amplo, seria necessário que fossem consideradas *todas* as concepções alternativas. Obviamente, isso seria impossível. “O máximo que podemos fazer”, Rawls escreve, “é estudar as concepções de justiça que conhecemos por intermédio da tradição da filosofia moral e quaisquer outras que nos ocorram e, então, levá-las em conta”<sup>238</sup>. A tradição da filosofia aparece, portanto, como um repertório de concepções que, ao serem comparadas com a teoria moral rawlsiana, permitem que ela se aproxime de um equilíbrio reflexivo amplo. O equilíbrio provavelmente nunca poderá alcançar uma amplitude completa, pois não é possível ter certeza de que a comparação tenha incluído todas as concepções alternativas. A impossibilidade de alcançar o ideal previsto pelo equilíbrio reflexivo também aparece em *O liberalismo político*. Nesse livro, Rawls descreve o equilíbrio reflexivo como um “ponto no infinito” que nós não atingiremos, mas devemos nos esforçar para alcançá-lo.<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> v. RAWLS, J. “The Independence of Moral Theory” op. cit. p.289

<sup>237</sup> Idem, *Ibidem*

<sup>238</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. §9, p.59

<sup>239</sup> “[O equilíbrio reflexivo] é um ponto no infinito que jamais podemos alcançar, embora possamos nos aproximar mais dele no sentido de que, por meio de discussão, nossos ideais, princípios e

A partir das *Dewey lectures*, porém, há uma mudança importante no método do equilíbrio reflexivo. Ele passa a ser classificado não apenas como um equilíbrio “amplo”, mas também como “geral”<sup>240</sup>. O equilíbrio amplo pode considerar apenas os juízos de uma única pessoa. Trata-se de alguém que compara suas concepções morais com aquelas presentes na tradição da filosofia. Quando o equilíbrio reflexivo é geral, supõe-se que todos os membros de uma dada sociedade afirmam uma mesma concepção de justiça. Isso inclui um importante componente intersubjetivo, pois cada cidadão deve considerar as razões e objeções dos outros cidadãos. O “ponto no infinito” do equilíbrio reflexivo amplo e geral significa uma situação na qual todos afirmam uma concepção comum de justiça após terem considerado, por um lado, os argumentos presentes na tradição da filosofia e, por outro, os juízos ponderados dos membros de sua sociedade<sup>241</sup>.

---

juízos parecem-nos mais razoáveis e mais bem fundamentados do que antes” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. IX, §1.3p.454)

<sup>240</sup> RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. op. cit. pp. 321, 354, 356, v. RAWLS, J. *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*. op. cit. §10 pp.40-4

<sup>241</sup> “O equilíbrio reflexivo amplo, no caso de um cidadão, é aquele alcançado quando ele examinou com cuidado concepções distintas de justiça e a força dos diferentes argumentos a favor delas. Mais especificamente, esse cidadão submeteu a exame as principais concepções de justiça política existentes em nossa tradição política (incluindo pontos de vista críticos ao próprio conceito de justiça) e pesou a força de diferentes razões filosóficas e outras razões em favor de cada uma delas. O que supomos, nesse caso, é que as convicções gerais, princípios primeiros e julgamentos específicos desse cidadão encontram-se pelo menos alinhados. O equilíbrio reflexivo é amplo, considerando a reflexão de largo alcance e as muitas alterações de ponto de vista que possivelmente o precederam, e indiscutivelmente é este equilíbrio reflexivo, e não o estreito (no qual só levamos em conta nossos próprios juízos), o conceito filosófico que importa. Recordemos que uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política de justiça. Pensemos em cada cidadão de tal sociedade como tendo alcançado um equilíbrio reflexivo amplo. Visto que os cidadãos reconhecem que afirmam a mesma concepção política de justiça, o equilíbrio reflexivo também é geral: a mesma concepção é afirmada nos juízos ponderados de todos e de cada um. Assim, os cidadãos alcançam o equilíbrio reflexivo geral e amplo ou um equilíbrio reflexivo que podemos considerar pleno. Em tal sociedade, não somente existe um ponto de vista com base no qual os cidadãos podem adjudicar suas exigências de justiça política, como também se reconhece mutuamente que esse ponto de vista é afirmado por todos em um equilíbrio reflexivo amplo. Este equilíbrio é plenamente *intersubjetivo*, isto é, cada cidadão levou em consideração a argumentação e as razões de todos os demais.” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. XI, §1.3, p.454-5n [Ênfase adicionada])

No livro *Uma teoria da justiça*, o método do equilíbrio reflexivo não é pensado como geral. Rawls, de modo proposital, deixa de lado a pergunta sobre a possibilidade (ou impossibilidade) de haver um acordo geral em torno dos princípios de justiça. Seu principal objetivo naquele livro foi delinear a estrutura de uma teoria alternativa ao utilitarismo, isto é, uma teoria cuja estrutura dos conceitos éticos atribui prioridade ao correto. Para se concentrar nessa tarefa, Rawls posterga a questão da generalidade do equilíbrio reflexivo. Assim, logo após fazer a distinção implícita entre equilíbrio estreito e amplo, Rawls escreve:

Se as concepções de justiça dos homens acabam se revelando divergentes, os modos como divergem é de importância máxima. Naturalmente, só poderemos saber como essas concepções variam, ou mesmo se variam, quando tivermos uma análise melhor de suas estruturas. E isso nos falta no momento, mesmo no caso de uma só pessoa, ou de um grupo homogêneo. Se conseguirmos caracterizar o senso de justiça de uma pessoa (educada), talvez seja um bom ponto de partida rumo à teoria da justiça. Podemos supor que todos têm em si a forma completa de uma concepção moral. Portanto, para os fins desse livro, só valem as opiniões do leitor e as do autor. As opiniões de outrem só serão usadas para esclarecer nossos próprios raciocínios<sup>242</sup>

Desse modo, o método do equilíbrio reflexivo presente no livro *Uma teoria da justiça* considera apenas a “amplitude” do equilíbrio. Rawls pretende comparar a estrutura de sua teoria moral com a teleológica e, com isso, esclarecer os raciocínios que apoiam a sua própria teoria. Ele apenas *supõe* que os princípios seriam os mesmos para todas as pessoas, pois ele pretende colocar de lado um problema que deveria ser resolvido posteriormente. Como seu objetivo aqui é formular o esboço de uma teoria moral deontológica, basta esclarecer os raciocínios do autor e do leitor do livro.

---

<sup>242</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, op. cit. p.60

Portanto, quando Rawls descreve o equilíbrio reflexivo como “geral e amplo”, em “Kantian constructivism in moral theory”, ele já nos indica como a justificação da justiça como equidade foi modificada. A questão central agora não é apenas a estrutura da concepção de justiça, mas também a sua aceitabilidade geral. A concepção de justiça deve ser aceita por todos os membros de uma sociedade democrática e plural. Há novas exigências para a justificação da concepção de justiça e, obviamente, ela deve se adaptar a essa nova orientação.

Como vimos no capítulo anterior, com o desenvolvimento do construtivismo, há um deslocamento na justificação da posição original. Vimos também, no primeiro capítulo, que o procedimento foi justificado no livro *Uma teoria da justiça* a partir de nossos juízos morais ponderados. Porém, Rawls não definiu exatamente quais são esses juízos, uma vez que foram descritos apenas como “premissas amplamente aceitáveis”<sup>243</sup>. Com o construtivismo, os princípios de justiça ainda são escolhidos pelo procedimento da posição original, porém ele passa a fazer parte de um procedimento mais amplo (i.e. que inclui mais conceitos e concepções). Com o construtivismo kantiano, as premissas do procedimento são definidas como duas concepções modelo: (1) sociedade bem-ordenada e (2) pessoa moral, livre e igual, racional e razoável.<sup>244</sup>

### 4.3) Cultura política como ponto de partida.

---

<sup>243</sup> “Para justificar uma determinada justificação da situação inicial [posição original], demonstra-se que ela contém esses pressupostos de aceitação geral. Argumenta-se, partindo de premissas amplamente aceitáveis, porém fracas, na direção de conclusões mais específicas. Cada um dos pressupostos deve ser, em si, natural e plausível; alguns podem parecer inócuos ou mesmo triviais. O objetivo do método contratualista é demonstrar que, juntos, impõe limites aos princípios aceitáveis de justiça. O resultado ideal seria que essas condições definissem um único conjunto de princípios.” (Idem, §4, p.22).

<sup>244</sup> v. RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory” op. cit. p. 304. Segundo Denílson Werle, “é o ideal de pessoa moral que suporta toda a carga de justificação [...] Do ponto de vista da justificação, ela se desloca do procedimento formal de escolha para as qualidades morais ou propriedades da pessoa moral razoável livre e igual.” (WERLE, D. *Justiça e Democracia. Ensaios sobre John Rawls e Habermas*. op. cit. p.62)



Em *Uma teoria da justiça*, a justificação do procedimento considera apenas os juízos ponderados de uma só pessoa. Como acabamos de ver, a generalidade do equilíbrio reflexivo foi deixada de lado naquele livro. Com a transformação do equilíbrio reflexivo, os juízos que compõem o equilíbrio também precisaram ser modificados. Surge então a noção de uma “cultura política pública”, descrita por Rawls como “uma tradição de pensamento democrático, cujo conteúdo é pelo menos familiar e inteligível ao senso comum educado dos cidadãos em geral”<sup>245</sup>. Desse modo, a justificação por meio do equilíbrio reflexivo passa a ter uma base geral. Em conjunto com os juízos ponderados, a cultura política pública representa valores compartilhados pelos membros das sociedades democráticas e, portanto, serve como uma base comum para a justificação da justiça. Ao pressupor valores compartilhados pelo “senso comum educado dos cidadãos em geral”, Rawls possui um ponto de partida para a justificação de uma concepção de justiça aceitável a todos os membros desta sociedade.

Porém, suas afirmações em relação à cultura política são ambíguas. Por um lado, ela é apresentada como uma tradição de pensamento que Rawls supõe ser de conhecimento geral entre os cidadãos das sociedades democráticas. Por outro, afirma que a cultura política está marcada pela falta de entendimento comum acerca dos princípios que deveriam regular tais sociedades<sup>246</sup>. Há, segundo ele, um impasse na cultura política democrática. Os exemplos de Rawls, como o próprio autor admite, são “artificiais e

---

<sup>245</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I §2.3, p.16.

<sup>246</sup> “Seguindo a ideia de justificação, nós examinamos a concepção kantiana de justiça como uma abordagem do impasse em nossa história política ressentida; ao longo do pensamento democrático dos últimos dois séculos, digamos, mostra que não há acordo sobre como as instituições sociais básicas deveriam ser organizadas para estarem conforme a liberdade e igualdade dos cidadãos como pessoas morais. O entendimento específico da liberdade e igualdade, que está implícito em nossa cultura pública democrática, e a forma mais adequada de equilibrar as reivindicações dessas noções, não foram expressadas de forma a atingir aprovação geral” (RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit., p.305)

historicamente imprecisos”<sup>247</sup>. Contudo, nos ajudam a compreender o atual estado da cultura política. Não é incomum que a liberdade e a igualdade sejam consideradas como princípios contraditórios ou até mesmo incompatíveis. Há um conflito entre uma tradição associada a Rousseau, que valoriza a igualdade, e outra tradição associada a Locke, que privilegia a liberdade. O próprio significado da liberdade parece estar em disputa. Há, por um lado, os defensores da chamada “liberdade dos modernos” e, por outro, seus rivais que admiram a “liberdade dos antigos”<sup>248</sup>. Estes exemplos mostram que não há um acordo comum nas sociedades democráticas acerca dos princípios que deveriam regulá-las. As divergências em torno da liberdade e igualdade revelam que há um profundo conflito nessas sociedades, uma vez que não parece haver um consenso em relação ao modo como as instituições políticas, sociais e econômicas deveriam ser ordenadas<sup>249</sup>.

É importante notar que Rawls não reduz os conflitos e divergências das sociedades democráticas a oposições filosóficas. Segundo ele, há casos em que os impasses estão enraizados em diferentes interesses econômicos e sociais, ou mesmo em

---

<sup>247</sup> Idem, p. 307

<sup>248</sup> v. CONSTANT, B. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos” In: *Filosofia Política 2*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 9-25; BERLIN, I. “Dois conceitos de liberdade” In: *Estudos Sobre a Humanidade: uma Antologia de Ensaio*. Editado por Henry Hardy e Roger Hausheer. Trad. De Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. TAYLOR, C. “What’s Wrong With Negative Liberty”. In: *Four Essays on Liberty*. London, 1969, pp. 118-72; ARENDT, H. “Que é Liberdade?” In: *Entre o Passado e o Futuro*. trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. pp.188-220.

<sup>249</sup> “Uma visão kantiana, ao se endereçar à cultura pública de uma sociedade democrática, espera trazer à atenção uma concepção de pessoa e cooperação social pensada como implícita naquela cultura, ou pelo menos congênita às suas tendências quando expressas e apresentadas de um modo apropriado. Nossa sociedade não é bem-ordenada: a concepção pública de justiça e seu entendimento da liberdade e igualdade estão em disputa. Portanto, para nós – você e eu – a base para justificação pública ainda deve ser alcançada. Considerando a concepção de justiça como equidade, nós devemos perguntar se esses ideais implícitos [embedded] em suas concepções modelo são suficientemente congênicas com nossas convicções ponderadas para seres afirmadas como base praticável de justificação pública. Essa afirmação não seria uma escolha radical (ou até uma escolha), também não deve ser confundida com a adoção de princípios de justiça pelas partes na posição original. Ao contrário, seria enraizada no fato desta doutrina kantiana como um todo, melhor que outras visões disponíveis para nós, organiza nossas convicções ponderadas.” (RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. p. 355)

“diferenças entre teorias políticas, econômicas e sociais gerais sobre o funcionamento das instituições, bem como visões diferentes sobre as prováveis consequências de políticas públicas”<sup>250</sup>. Ante este impasse, Rawls não supõe que a filosofia possa resolver todos os conflitos. Mais precisamente, ela não poderá eliminar os interesses opostos ou as diferenças relativas às teorias políticas, sociais ou econômicas. Seu papel é relativamente limitado, pois ela aborda apenas uma das fontes do conflito presente nas sociedades democráticas. Portanto, a filosofia política discute “como as diferentes doutrinas filosóficas e morais entendem as exigências [*claims*] antagônicas da liberdade e da igualdade, a ordem de prioridade entre elas e seu peso relativo, e como se deve justificar uma determinada maneira de ordená-las.”<sup>251</sup>

Como explicar, então, essa ambiguidade na descrição da cultura política? Por um lado, ela serve como ponto de partida para a justificação do procedimento construtivista, ou seja, uma base comum que assegura a generalidade dos valores que justificam o procedimento. Por outro, a mesma cultura política é descrita como fragmentada e, por conseguinte, marcada pela ausência de um acordo comum em relação aos termos da cooperação política. Ora, no primeiro capítulo, vimos que os juízos ponderados possuem uma ambiguidade similar. Rawls afirma que os juízos, em seu estado atual, podem ser incoerentes ou contraditórios, mas que ainda servem como um ponto de partida para a justificação do procedimento contratual. Um dos objetivos do procedimento é, como vimos, fornecer princípios que organizem nossos juízos ponderados de um modo coerente e, com isso, formular princípios capazes de guiar nossos juízos acerca da organização da estrutura básica da sociedade. Algo similar ocorre com a cultura política no construtivismo kantiano. Essa cultura, apesar de incoerente e contraditória, pode servir como base para justificar um

---

<sup>250</sup> RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação* op. cit. §1.1, p.3

<sup>251</sup> Idem, *ibidem*.

procedimento que, caso bem sucedido, poderá superar seus impasses e contradições.

Ao considerar que a cultura política está marcada pelo impasse, não se deve interpretar que a solução para o problema da justificação foi dada pela cultura política em seu estado atual. A leitura do artigo “Kantian constructivism in moral theory” parece sugerir que o construtivismo é justificado a partir de premissas que já estão implícitas em nossa cultura política e, deste modo, a sua presença em nossa tradição já seria suficiente para justificá-las. Esta leitura é implausível por duas razões. Em primeiro lugar, dado que a cultura política é marcada pelos conflitos e divergências, não é possível afirmar que todas as pessoas ou doutrinas políticas concordem com a utilização de um procedimento construtivista. O construtivismo de Rawls não pode ser baseado em um consenso preexistente em nossa cultura política porque, para ele, a principal característica da cultura política é a falta de consenso. Em segundo lugar, a simples presença dos pressupostos da concepção rawlsiana (concepções modelo de pessoa moral e sociedade bem-ordenada) na cultura política não seria suficiente para justificá-las. Isso implicaria aceitar que a tradição possui autoridade sobre os nossos juízos. Rawls não poderia ser mais claro ao negar isso:<sup>252</sup> “enquanto o liberalismo político (do qual a justiça como equidade é apenas um exemplo) não rejeita ou questiona a importância da religião ou da tradição, ele insiste que as exigências e obrigações impostas pela lei devem responder ao julgamento e razão dos cidadãos.”<sup>253</sup>

Para Rawls, a filosofia deve nos ajudar a *refletir* sobre os termos da cooperação política. A tradição tem uma participação importante em nossas reflexões, mas ela não possui autoridade

---

<sup>252</sup> “A educação moral é educação para a autonomia. No devido tempo, cada qual saberá por que adotaria os princípios de justiça e como são derivados das condições que caracterizam o fato de ser um igual numa sociedade de pessoas morais. Disso decorre que, ao aceitar esses princípios com base nisso, não somos influenciados principalmente pela tradição e pela autoridade, nem pelas opiniões alheias.” (RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §78, p.637)

<sup>253</sup> RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007. Introduction, §4.1 p.13

sobre nossos juízos. A cultura política e os nossos juízos ponderados atuais representam um *ponto de partida* para a reflexão filosófica. Porém, o objetivo da filosofia não deve ser a mera reprodução dos valores atuais. Nós devemos submetê-los à reflexão crítica e, se necessário, reformulá-los de modo a fornecer novos princípios capazes de superar os impasses e problemas presentes na cultura política atual.

Justificar uma concepção kantiana em uma sociedade democrática não é apenas raciocinar corretamente a partir de premissas dadas, ou mesmo de premissas reconhecidas mutuamente e compartilhadas publicamente. A *real tarefa* é descobrir e formular a *base mais profunda* de acordo que se espera estar implícita no senso comum, ou até *criar ou formular* pontos de partida para o entendimento comum, ao expressar de *uma nova forma* as convicções encontradas na tradição histórica ao conectá-las com uma ampla gama de convicções ponderadas das pessoas: aquelas que permanecem após uma *reflexão crítica*.<sup>254</sup>

Desse modo, tanto os nossos juízos ponderados quanto os valores presentes na cultura política são submetidos à reflexão crítica. O método do equilíbrio reflexivo, como vimos, exige que a justificação de uma concepção de justiça seja feita por meio do diálogo entre os diversos cidadãos de determinada sociedade (equilíbrio geral), bem como da comparação entre diversas concepções de justiça (equilíbrio amplo). A reflexão promovida por esse método deverá, segundo Rawls, nos levar à rejeição dos modos inadequados de julgar questões relativas à justiça (o utilitarismo, por exemplo) e, ao mesmo tempo, formular um ordenamento sistemático e coerente dos nossos juízos ponderados e da cultura política pública. Ora, o procedimento construtivista não irá reproduzir a cultura política e os juízos ponderados atuais, pois o seu objetivo é justamente reformulá-los.

---

<sup>254</sup> RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit. P. 305. [Ênfase adicionada]

Além disso, a última palavra em relação à validade de uma concepção política, em uma sociedade democrática, é o julgamento e a reflexão dos cidadãos. O filósofo não deve reivindicar a autoridade de uma fundamentação infalível ou de uma tradição política inquestionável. Ele é um cidadão como todos os outros, portanto, sua filosofia só terá validade se ele for capaz de convencer os seus concidadãos de que ela seja digna de reflexão e estudo<sup>255</sup>. Assim, é importante que a filosofia pense o modo como ela influencia os juízos e crenças dos membros das sociedades democráticas. Sua influência não deve ser exercida pela “mera retórica ou persuasão”. Pelo contrário, as pessoas devem chegar a “conclusões com base em razões e evidências, após discussão e cuidadosa reflexão.”<sup>256</sup> Daí a importância do método do equilíbrio reflexivo amplo e geral. Ao submeter a concepção de justiça a um amplo debate com a tradição do pensamento político e também à uma discussão geral entre os cidadãos de uma sociedade, Rawls aponta para a formação de uma base mais profunda de acordo *voluntário e bem informado* entre os membros de uma sociedade democrática<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> “A filosofia política que [...] aceita e defende a ideia de democracia constitucional não deve ser vista como uma teoria, por assim dizer. Aqueles que escrevem sobre uma tal doutrina não devem ser vistos como especialistas em um assunto especial, como é o caso das ciências. Filosofia Política não tem acesso especial a verdades fundamentais, ou ideias razoáveis, sobre a justiça e o bem comum, ou outras noções básicas”; “em uma democracia, escritores de filosofia política não tem mais autoridade do que outros cidadãos e não deveriam reivindicar por mais”; “poderiam dizer: a Filosofia Política espera pelas credenciais de - e invoca implicitamente a autoridade da - razão humana. Esta razão é simplesmente os poderes compartilhados de pensamento racional, julgamento, e inferência tal como são exercitados plenamente por pessoas normais e acima da idade da razão, ou seja, por todos cidadãos adultos normais” (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. Introduction, §1.1 pp. 1-2)

<sup>256</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. III, §5.1, p.131

<sup>257</sup> Ao enfatizar o papel político da filosofia, Rawls cita uma resenha escrita por Michael Walzer, na qual Waltzer sugere que Rawls possui uma versão “fraca” da relação entre a filosofia e a política. Cito: “fala hipotética e consenso hipotético, [Rawls] diria, nos ajudam a compreender a força moral de alegações [claims] que ainda devem ser testadas politicamente. A política é soberana, mas não é autossuficiente” (WALZER, MICHAEL. “Flight from Philosophy” In: *New York Review of Books*, February 2, 1989, p. 42; v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. Introduction, §1.1 p. 2n). Nesse ponto, Rawls parece concordar com a interpretação de Waltzer. Porém, ao defender o uso que a filosofia faz de abstrações, Rawls menciona uma resenha de Joshua Cohen que

Devemos enfatizar duas consequências importantes do método do equilíbrio reflexivo e do papel do filósofo como cidadão. Por um lado, Rawls não pensa a filosofia como uma atividade de “experts” que reivindicam algum tipo de autoridade superior ao uso que os cidadãos em geral fazem de sua razão prática. Para ele, se a filosofia reclamasse uma autoridade infalível, ela se tornaria uma forma indesejável de “platonismo”<sup>258</sup> que permitiria ao filósofo utilizar a força ou o engodo como meios para realizar uma suposta

---

crítica a abordagem de Waltzer no livro *As esferas da justiça*. Rawls destaca dois pontos dessa resenha. O primeiro é a formulação do “dilema simples do comunitarismo”. Cito: “se os valores da comunidade são identificados por meio das práticas distributivas correntes, então as normas distributivas subsequentemente ‘derivadas’ desses valores não irão servir como críticas às práticas existentes” (COHEN COHEN, J. “Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality”. by Michael Walzer. Review by Joshua Cohen” In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 8, Agosto de 1986, pp. 463-4). Esse dilema é apresentado como um argumento contra Waltzer, que defende a vinculação de normas às práticas das comunidades. O segundo ponto destacado por Rawls é a discussão sobre a relação entre filosofia e senso comum. Cohen cita a seguinte passagem do livro de Waltzer: “Um modo de *começar a empreitada filosófica* – talvez o modo original – é sair da caverna, sair da cidade, escalar a montanha, criar para si (o que não pode jamais ser criado para pessoas comuns) um objetivo e uma perspectiva universal. Assim, descreve-se o terreno da vida cotidiana a distância, para que perca os contornos particulares e assuma um formato geral. Mas pretendo ficar na caverna, na cidade, no chão” (WALTZER, M. *As Esferas da Justiça*, apud. COHEN, J. “Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality”, by Michael Walzer. Review by Joshua Cohen”, op. cit. 467 [ênfase adicionada por Cohen]). Cohen argumenta que as filosofias de Platão, Kant e Sidgwick possuem a “caverna”, a “razão vulgar” e a “moralidade do senso comum”, respectivamente, como pontos de partida (*points of departure*). Assim, Waltzer não estaria em desacordo com os demais filósofos nessa questão. A diferença entre eles e Waltzer, Cohen afirma, está no ponto de chegada: as noções de comunidade e valores compartilhados utilizadas por Waltzer limitam a distância que a razão prática poderia alcançar. Cito Cohen: “Eu sugeri que esses limites estão seriamente errados. [...] Como cada um deles [Platão, Kant e Sidgwick] argumenta, a pressão para considerar a razoabilidade das normas e valores convencionais – mover para ‘fora’ das concepções éticas locais e particularistas – vem de ‘dentro’ dessas próprias concepções.” (Idem, *ibidem*). Dado isso, Rawls menciona a crítica de Cohen a Waltzer para enfatizar que a filosofia deve utilizar concepções abstratas. A filosofia possui o senso comum como ponto de partida, mas pode ir além dos valores encontrados em uma sociedade. A nota de rodapé que menciona a resenha de Cohen está localizada após a seguinte afirmação: “Na filosofia política, a atividade de abstração é desencadeada por conflitos políticos profundos” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §8.2, p.53). O uso de abstrações será discutido abaixo.

<sup>258</sup> “A visão platônica, por efeito, é a visão que a filosofia política assegura a verdade sobre a justiça e o bem comum. Ela então procura um agente político para realizar essa verdade nas instituições, a despeito dessa verdade ser aceita livremente, ou mesmo entendida. Nessa visão, o conhecimento que a filosofia política possui da verdade a autoriza a moldar, ou até mesmo controlar, o resultado da política, pela persuasão ou força se necessário. Vejam o filósofo rei de Platão ou a vanguarda revolucionária de Lênin. Aqui, a alegação de verdade é entendida como carregando com ela não apenas a alegação de conhecer, mas também de controlar e agir politicamente.” (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. Introduction, §1.1 pp. 1-2)

e verdadeira concepção de justiça. Pelo contrário, o filósofo deve adotar a visão democrática, que busca convencer os demais cidadãos com base em razões e evidências. Por outro lado, dado que a justificação dos princípios ocorre no debate geral entre os cidadãos, é possível que a concepção de justiça seja modificada como resultado deste debate. O método do equilíbrio reflexivo indica que, ao comparar a justiça como equidade com os juízos ponderados dos cidadãos em geral e com uma ampla quantidade de concepções alternativas, é possível modificar os juízos ponderados e a cultura política *ou* a própria concepção de justiça. Isto significa que os princípios não são fixados por uma “fundamentação” filosófica que determinaria uma configuração definitiva e imutável. Pelo contrário, a justificação é um processo contínuo. Nós, pessoas reais de carne e osso, comparamos os princípios de justiça com nossos juízos ponderados e com outras concepções de justiça. Assim, podemos modificar nossos juízos ou nossos próprios princípios caso isso se mostre necessário após a devida reflexão.

#### 4.4) Debate Rawls-Habermas.

Antes de prosseguir, devo fazer uma breve digressão. Se a interpretação apresentada aqui estiver correta, é possível refutar algumas das críticas formuladas por Habermas em relação à filosofia de Rawls. Como vimos, Rawls afirma que o filósofo deve agir como um cidadão com status igual aos outros cidadãos. Para Habermas, por outro lado, o filósofo assume o papel de “expert” ao fundamentar uma concepção de justiça e, ao intervir no debate público, assume um papel distinto como “intelectual”<sup>259</sup>. Esses dois papéis correspondem a dois estágios de argumentação que, segundo a interpretação de Habermas, estariam presentes na filosofia de Rawls. No primeiro estágio, o filósofo assume o papel de “expert” e,

---

<sup>259</sup> v. HABERMAS, J. *Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo de Greiff. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 72



assim, busca formular uma justificação normativa da sociedade bem-ordenada. No segundo estágio, a justiça já foi justificada pela filosofia, e a argumentação visa resolver a “questão de como uma concepção normativa de sociedade bem-ordenada pode ser situada no contexto de uma cultura política existente e da esfera pública de modo que irá encontrar o apoio de fato da parte dos cidadãos que desejam alcançar um entendimento”<sup>260</sup>. Ora, Rawls não faz a distinção entre os dois estágios. Se houvesse essa distinção, o equilíbrio reflexivo estaria limitado ao segundo estágio e serviria apenas como mediação entre a justificação normativa e o contexto factual das sociedades. Porém, como vimos, o equilíbrio reflexivo faz parte da própria justificação da justiça. Após as *Dewey lectures*, Rawls deixa claro que a justificação é endereçada aos cidadãos em geral, não aos “experts” da filosofia. Ao notar que o equilíbrio reflexivo não se encaixa em sua interpretação, Habermas acusa Rawls de “ambiguidade”. Tal acusação resulta da contradição entre a expectativa de encontrar a divisão dos dois estágios e a constatação de que o texto de Rawls oferece resistência a essa interpretação. Cito Habermas<sup>261</sup>:

---

<sup>260</sup> HABERMAS, J. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trad. William Rehg. Cambridge: MIT Press, 1996. p.59

<sup>261</sup> Rainer Forst segue uma leitura similar à de Habermas, porém sua distinção dos “contextos de justificação” esclarece a ambiguidade. No contexto moral, ele afirma, a autonomia significa “agir segundo normas que valem universalmente num sentido moralmente irrestrito. Não são contestáveis com boas razões; sua validade é incondicional, categórica e universal” (FORST, R. *Contextos da Justiça*. Trad. Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. p.319). Assim, a validade das normas morais não está vinculada à deliberação política dos cidadãos de uma comunidade política específica, mas em uma justificação racional e universal. No contexto político, por outro lado, a autonomia tem pretensões mais modestas. Nesse contexto prático, os cidadãos pretendem justificar suas ações ou reivindicações perante os outros membros de uma mesma comunidade política. Cito: “A validade de uma norma política (‘isso deve valer para essa comunidade política porque é do seu interesse geral’) só pode ser desempenhada discursivamente. [...] No plano da cidadania e da democracia, a ‘justificação’ refere-se, portanto, prioritariamente à justificação recíproca de normas que devem valer universalmente para essa comunidade política: a auto legislação dos cidadãos.” (idem, p.318) Com esta distinção, Forst pôde diagnosticar a causa da ambiguidade que ele e Habermas identificam na filosofia de Rawls. Segundo Forst, a filosofia de Rawls é ambígua porque ela transita entre esses dois contextos práticos distintos: o moral e o político. A indefinição em relação ao contexto de justificação acaba levando a posição original a se tornar insatisfatória para ambos os contextos práticos. Forst conclui sua discussão da filosofia de Rawls do seguinte modo: “a ‘pessoa moral’, de um lado, é explicada por meio de conceitos morais; de outro,

Ao longo da década de setenta, Rawls enfraqueceu sua forte alegação universalista de justificação de sua teoria da justiça. Isso borrou os diferentes significados de seu apelo às nossas melhores intuições normativas: por um lado, no contexto da *justificação* diante de *experts* filosóficos, por outro lado, no contexto da defesa política, ao advogar politicamente por uma teoria diante dos cidadãos de uma comunidade atual. Quanto mais Rawls acredita que ele deve basear a sua teoria da justiça no apoio público de instituições moldadas culturalmente que nenhum ‘de nós’ poderia razoavelmente rejeitar, menos claro fica a fronteira que separa a tarefa de justificar filosoficamente os princípios de justiça, por um lado, da empresa particular de uma comunidade para atingir auto-entendimento sobre as bases normativas da vida comum, de outro.<sup>262</sup>

Além disso, Habermas supõe que a cultura política diz respeito à cultura dos Estados Unidos. Assim, ao tornar menos clara

---

interpretada por meio da referência às implicações da ‘cidadania’ segundo um significado mais concreto. Ambos entram na formulação da posição original. Esse duplo significado do conceito de uma teoria ‘política’ da justiça permanece, por isso, insuperável na teoria de Rawls, porque a ‘posição original’ busca fundamentar *na mesma proporção* – num único passo – princípios de justiça moral e social. Os primeiros necessitam de uma fundamentação moral no sentido kantiano, os últimos não podem ser fundamentados sem pressupostos (‘políticos’) adicionais. Essa tensão entre os conceitos kantianos e conceitos mais fortemente empíricos é, como vimos, característica para a teoria de Rawls em suas diversas formulações; em última instância, leva a um duplo sentido de sua concepção ‘política’ e ao instrumento metodológico central da ‘posição original’, que busca vincular *diferentes* contextos práticos. Do ponto de vista moral, isso torna a concepção *muito política*; do ponto de vista da autodeterminação democrática e da justiça social, ela *não é suficientemente política*.” (Idem, pp.228-9. [Ênfase do autor]). Em outro livro, Forst formula uma concepção moral (i.e. justificada no contexto moral) inspirada no construtivismo “mais kantiano” proposto por Onora O’Neill, que desvincula o construtivismo da cultura política. (v. FORST, R. *The Right to Justification. Elements of a Constructive Theory of Justice*. Trad. Jeffrey Flynn. Columbia University Press: New York, 2011; O’NEILL, O. *Constructions of Reasons. Explorations in Kant’s Practical Philosophy*. op. cit. pp. 211-13). Denilson Werle também segue a interpretação habermasiana e afirma que existe, na filosofia de Rawls, uma tensão entre “por um lado, conceitos kantianos de razão prática e, por outro, os fortes pressupostos empíricos da tradição política da cultura democrática realmente existente.”. Ele argumenta que esta tensão é “um dos problemas centrais da filosofia política de Rawls em particular, mas também de toda filosofia política que queira dizer algo aos cidadãos e à cultura política pública das sociedades democráticas plurais que se movem num contexto de justificação pós metafísico.” (WERLE, D. *Justiça e Democracia. Ensaios sobre John Rawls e Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008. pp.31; 36)

<sup>262</sup> HABERMAS, J. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Op. cit. pp. 59-60

a fronteira entre os dois estágios, Rawls teria aberto a possibilidade para interpretações que limitam sua filosofia ao contexto dos “afortunados herdeiros de Jefferson”<sup>263</sup>. Veremos abaixo que essa suposição não é exata. Para nossa discussão, convém apenas notar que Habermas, a fim de impedir essa interpretação, insiste que Rawls deveria fazer uma distinção mais clara entre os dois estágios. Com isso, ele pretende garantir que a justificação da concepção de justiça estará desvinculada do contexto estadunidense. Habermas argumenta que a cultura política serve apenas como uma “força motivacional” que, no segundo estágio, ajuda a situar a concepção de justiça no contexto do país de Rawls. Desse modo, Habermas afirma que a justificação normativa não depende da cultura política, mas sim das “simetrias do reconhecimento mútuo de sujeitos agindo comunicativamente em geral”<sup>264</sup>.

É curioso notar que, em outro texto, Habermas adota uma posição contrária: ele critica a mesma divisão de estágios que defendeu anteriormente. Habermas supõe que Rawls assume o papel de “expert” e determina todas as fases do contrato (posição original, constituinte e legislativo) de modo independente da deliberação democrática. Assim, os cidadãos de uma sociedade regulada pelos princípios rawlsianos não poderiam conceber que eles próprios participem de um processo democrático que institui os princípios de justiça, a constituição ou as leis, pois o filósofo, neste caso, decidiria tudo de antemão. Por consequência, as concepções políticas tornar-se-iam cristalizadas e imunes às mudanças históricas, pois o processo democrático não pode rever os princípios justificados normativamente pela filosofia. O exemplo de Habermas, emprestado de Seyla Benhabib, se baseia no fato das demandas feministas terem gerado mudanças na fronteira entre público e privado. Se a concepção de justiça é resolvida no primeiro estágio, Habermas afirma, “essa fronteira é dada pelos direitos liberais

---

<sup>263</sup> Idem, pp.62-3.

<sup>264</sup> HABERMAS, J. *Between Facts and Norms*. op. cit. p.63

básicos que restringem a auto-legislação democrática [...] *desde o começo*, ou seja, antes da formação política da vontade”<sup>265</sup>. Assim, dado que a justificação filosófica está separada da deliberação democrática, o debate público não poderia questionar ou modificar a fronteira entre público e privado.

Porém, como vimos, o objetivo de Rawls não é fazer o tipo de fundamentação que Habermas supõe. Para Rawls, não faz sentido distinguir os dois estágios, pois a justificação da justiça deve ser uma justificação pública e passível de revisões decorrentes do debate democrático. De acordo com o método do equilíbrio reflexivo amplo e geral, é possível (e, em alguns casos, desejável) que a concepção de justiça seja modificada após a comparação com os juízos ponderados dos cidadãos em geral ou com outras concepções alternativas a ela. Para utilizar o mesmo exemplo de Habermas, podemos tomar a ideia de estrutura básica. Após considerar as críticas ao modo como a estrutura básica demarcou a fronteira entre público e privado, Rawls reformulou sua configuração e incluiu alguns aspectos da família como objeto dos princípios de justiça. Isso significou uma reformulação na fronteira entre público e privado, pois os princípios públicos de justiça, após essa modificação, se aplicam à família em vista da garantia dos direitos, liberdades e igualdade equitativa de oportunidade de todos os seus membros<sup>266</sup>. Rawls concebeu a

---

<sup>265</sup> HABERMAS, J. *Inclusion of the Other*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo de Greiff. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 70; BENHABIB, S. *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992. pp. 81-5.

<sup>266</sup> v. RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. op. cit. §50, pp.230-8. Deve-se notar que esse texto fazia parte das aulas que Rawls ministrava em Harvard e foi publicado apenas em 2002, anos após a publicação das críticas de Habermas e Benhabib. Eles não sabiam que Rawls incluiu (ou iria incluir) a família na estrutura básica. Esse exemplo indica uma característica que estava presente na filosofia de Rawls desde seu início: a abertura para críticas e revisões. As objeções de Habermas e Benhabib contribuíram para que Rawls deixasse mais claro esse aspecto de sua filosofia. Sobre a redação de *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*, Erin Kelly, organizadora dessa edição, afirma “Rawls revisou o manuscrito novamente no começo da década de 90, quando estava terminando de escrever *Political Liberalism*. No entanto, esta versão não é substancialmente diferente da de 1989, exceto pelo acréscimo do §50 sobre a família” (Idem, Introdução, p. XIII). Rawls responde diretamente às críticas de Habermas e Benhabib em RAWLS, J. “Idéia de Razão Pública Revisitada” In: *O Liberalismo Político. Edição Ampliada*. op. cit. §2.1 pp.535-6n. Ver também “Resposta a Habermas” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político. Edição Ampliada*. IX, pp. 440-515)

justiça como equidade como uma concepção aberta a possíveis revisões. A modificação da estrutura básica é apenas um exemplo das diversas modificações realizadas por ele.

Além disso, a divisão dos dois estágios também impediu que Habermas reconhecesse o papel da cultura política pública na justificação da justiça. A partir das *Dewey lectures*, a cultura política serve como um ponto de partida intersubjetivo para a justificação da concepção de justiça. O procedimento construtivista pressupõe valores políticos compartilhados pelos membros das sociedades democráticas. Ao não reconhecer o papel da cultura política, Habermas é levado a considerar que

antes do consenso sobreposto ser estabelecido, não há uma perspectiva pública e intersubjetivamente compartilhada a partir da qual os cidadãos podem fazer juízos inerentemente imparciais. É negado aos cidadãos o ‘ponto de vista moral’ a partir do qual eles podem justificar a concepção política a partir de uma *deliberação política comum*<sup>267</sup>

Com isso, Habermas acusa Rawls de ser “hobbesiano”, ao supor que a justificação de sua concepção de justiça está baseada em “valores não-públicos” das concepções abrangentes de bem. Como vimos, esta interpretação é implausível porque não considera que a cultura política pública representa valores reconhecidos intersubjetivamente e, portanto, serve como ponto de partida para uma reflexão que, caso bem sucedida, poderá modificar esses mesmos valores.<sup>268</sup>

#### 4.5) A cultura política e os papéis da filosofia política.

Visto que Rawls modifica o equilíbrio reflexivo e introduz a noção de cultura política, podemos agora compreender a nova

---

<sup>267</sup> HABERMAS, J. *Inclusion of the Other*, op. cit. p.84

<sup>268</sup> Para uma discussão mais detalhada das críticas de Habermas a Rawls, v. MELO, R.S. “O uso público da razão como procedimento: um contraste entre Rawls e Habermas”. In: *Doispontos*, vol. 5, n. 2, 2008

orientação de sua filosofia. Vimos que a “teoria moral” orientou os esforços de Rawls no livro *Uma teoria da justiça*. Na terceira parte do livro, o modo como Rawls concebeu a teoria moral o levou a assumir pressupostos que seu próprio método de justificação (equilíbrio reflexivo) não foi capaz de sustentar. A rejeição da concepção de “bem como racionalidade” e, junto dela, o abandono do projeto da “teoria moral” podem ser interpretados como uma das principais causas da inflexão política observada no pensamento de Rawls durante a década de 80. Quando o equilíbrio reflexivo se torna geral, a existência de múltiplas concepções abrangentes de bem em uma sociedade democrática torna impossível a justificação de uma concepção de justiça atrelada a uma visão particular do bem. Ao supor o “bem como racionalidade”, a teoria moral rawlsiana não poderia ser justificada para todos os membros de uma sociedade plural, pois essa concepção não seria compatível com as doutrinas religiosas, filosóficas ou morais de muitos membros dessa sociedade. A teoria moral representava um grande projeto filosófico, que poderia construir uma doutrina capaz de abarcar os três conceitos éticos (correto, bem e dignidade moral). Ao notar que, ante o fato do pluralismo, o método do equilíbrio reflexivo não seria capaz de sustentar uma teoria do bem, o próprio projeto da “teoria moral” precisou ser abandonado.

Por esses motivos, Rawls passou a definir os objetivos de sua filosofia de um modo diverso. O conceito de “teoria moral” desaparece<sup>269</sup> e é substituído pela definição dos “papéis da filosofia política” em uma sociedade democrática. A questão que orienta o seu pensamento passa a ser a função que a filosofia deve cumprir nessa sociedade, principalmente em relação à cultura política. O objetivo não é mais o desenho da estrutura de uma doutrina moral deontológica que dispensa a “generalidade” do equilíbrio

---

<sup>269</sup> É possível encontrar, em alguns momentos, a palavra “teoria” nos escritos tardios de Rawls. Porém, essa palavra não é mais utilizada como uma concepção de “teoria moral” que define os objetivos de sua filosofia. De um certo modo, a palavra “teoria” deixa de ser um conceito filosófico relevante.

reflexivo<sup>270</sup>. O problema principal passa a ser a relação entre o filósofo e os demais cidadãos da sociedade, ou seja, o papel que ele ocupa em uma democracia e o modo como ele pode contribuir para o bom funcionamento dela.

É necessário começar pela distinção entre cultura política e cultura do social. A cultura é um conceito amplo. Ela pode se referir às concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes de bem. Ante o fato do pluralismo, Rawls considera que existem diversas concepções de bem em uma sociedade democrática que, segundo ele, compõem a “cultura do social”<sup>271</sup>. As concepções abrangentes de bem incluem considerações sobre “o que tem valor para a vida humana e ideais de caráter pessoal, bem como ideais de amizade e de relações familiares e associativas e tudo o mais que deve orientar nossa conduta no limite em nossa vida como um todo”<sup>272</sup>. A cultura política, por oposição à cultura do social, está limitada às concepções que dizem respeito ao ordenamento da estrutura básica de uma sociedade, i.e. “as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade (...)”<sup>273</sup>. Desse modo, ao qualificar a cultura como “política”, Rawls a distingue da cultura do social, isto

---

<sup>270</sup> Em *Uma teoria da justiça*, uma das restrições formais do conceito do correto é a generalidade. Porém, naquele caso, o filósofo que desenha o procedimento contratual impõe restrições ao seu próprio raciocínio. Não se considera a pergunta sobre a possibilidade de outras pessoas, além do próprio filósofo ou do leitor do livro, também aceitarem que a escolha dos princípios deve ser feita de acordo com restrições do conceito do correto. (v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §23, p.159).

<sup>271</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §2.3, p.16. Deve-se notar que, quando Rawls define os fatos gerais da cultura moderna, ele não afirma que há pluralismo em todas as sociedades. A sua afirmação, pelo contrário, vincula o pluralismo à existência de instituições que respeitam direitos e liberdades fundamentais. O primeiro fato geral indica que, sob as condições de instituições livres, haverá diversidade de concepções abrangentes e razoáveis de bem. De acordo com o segundo fato, por outro lado, a eliminação dessa diversidade só pode ser obtida por meio de instituições opressoras. Assim, uma sociedade governada por fundamentalistas religiosos, por exemplo, também pode ser considerada como submetida às circunstâncias modernas. Nesse caso, supõe-se que o consenso em torno de uma concepção religiosa só pode ser alcançado e mantido por meio da violência. (v. Idem, I, §6.2, pp. 43-4).

<sup>272</sup> Idem, I, § 2.2, p.15.

<sup>273</sup> “(...) e o modo como se combinam em um sistema único de cooperação social de uma geração às seguintes” (Idem, I, §2.1, p.13)

é, das concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes que definem o bem.

Além disso, Rawls faz uma distinção entre a cultura política pública e a cultura política de fundo (*background*)<sup>274</sup>. A cultura política é classificada como cultura “de fundo” quando está no contexto das associações da sociedade civil. Por exemplo, Rawls menciona “igrejas e universidades, sociedades científicas e profissionais, clubes e times”<sup>275</sup>. Neste contexto, a filosofia possui um papel educacional. Os cidadãos, seja durante a sua formação educacional ou em “momentos reflexivos ao longo de suas vidas”<sup>276</sup>, formam suas ideias sobre a justiça e, com isso, tornam-se capazes de fazer juízos acerca da organização política e institucional de sua sociedade<sup>277</sup>. Ao abordar a cultura de fundo, a filosofia se encontra do lado de fora das instituições públicas<sup>278</sup>. Ela pode, então, se afastar das controvérsias que permeiam o dia-a-dia da política<sup>279</sup>.

---

<sup>274</sup> Na presente exposição, não será abordada a cultura do social. Portanto, para facilitar a fluência do texto, “cultura de fundo” e “cultura pública” se referem à “cultura política de fundo” e à “cultura política pública”, respectivamente. Ao mencionar a “cultura política”, me refiro a ambos os contextos, ou seja, tanto à cultura política de fundo quanto à cultura política pública.

<sup>275</sup> Idem, I, §2.3, p. 16

<sup>276</sup> RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. “Introduction”, §1.4, p.7

<sup>277</sup> “Uma visão política é uma visão sobre a justiça política e o bem comum, e como as instituições e políticas públicas podem promovê-los. Cidadãos devem, de algum modo, adquirir um conhecimento dessas ideias para serem capazes de fazer juízos [*judgments*] sobre direitos e liberdades básicas.” (Idem, “Introduction”, §1.4, p.5)

<sup>278</sup> A concepção habermasiana de “esfera pública”, segundo Rawls, diz respeito à cultura de fundo. (v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político. Edição Ampliada*. op. cit. IX, §1.3, p. 452n). Porém, em resposta a Habermas, ele parece formular uma terceira noção: a cultura política não-pública. Cito: “a cultura política não-pública faz a mediação entre a cultura política pública e a cultura de fundo. A primeira abrange os meios de comunicação – que são apropriadamente assim denominados – de todos os tipos: jornais e revistas, televisão e rádio, e muito mais.” (RAWLS, J. “Ideia de Razão Pública Revisitada”. op. cit. §1.3, p. 526n; v. HABERMAS, J. *The Structural Transformations of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Trad. Thomas Burger, Cambridge: MIT Press, 1991). Essa distinção, presente em “Ideia de Razão Pública Revisitada”, não é encontrada em textos anteriores. No livro *O liberalismo político* e na introdução das aulas de história da filosofia política, Rawls distingue apenas cultura pública e cultura de fundo.

<sup>279</sup> A relação da filosofia política com as polêmicas cotidianas da política define uma diferença importante entre os enfoques de Rawls e Dworkin. Enquanto Rawls busca afastar a filosofia das polêmicas políticas, Dworkin enfatiza a “interdependência entre a teoria e a controvérsia prática porque eu [Dworkin] acredito que é essencial que a filosofia política responda à política”.



Sua influência é exercida pela educação, ao moldar as atitudes e o pensamento dos cidadãos antes que eles entrem na política<sup>280</sup>.

Por oposição à cultura de fundo, a cultura política é definida como “pública” quando faz parte das “instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação (incluindo o Judiciário), bem como os textos e documentos históricos que constituem um conhecimento comum”<sup>281</sup>. A cultura pública está inserida nas próprias instituições da sociedade. Ela influencia as decisões dos juízes, as campanhas eleitorais, as votações legislativas, etc. Na introdução das aulas de história da filosofia política, Rawls distingue cultura de fundo da cultura pública

---

(DWORKIN, R. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.p.4). Ao contrário de Rawls, Dworkin não utiliza um dispositivo do contrato social (v. idem, p. 5). A situação hipotética do leilão na ilha deserta não deve ser interpretada como um contrato social equivalente à posição original. No contratualismo de Rawls, a posição original busca partir de premissas aceitáveis a todos os membros de uma sociedade democrática para formular princípios de justiça que poderiam ser objeto de consenso entre os membros dessa sociedade. O leilão de Dworkin, por outro lado, procura abordar a polêmica sobre o papel do mercado na distribuição de bens e serviços. Assim, o leilão não deve ser interpretado como um contrato, mas como um *argumento* a favor da “ideia de que um mercado econômico, como um dispositivo para determinação dos preços de uma variedade de bens e serviços, deve estar no centro de qualquer desenvolvimento teórico satisfatório da igualdade de recursos.” (idem, p. 66). Apesar dessa diferença, Rawls considera a abordagem de Dworkin um exemplo positivo da influência que um escritor de filosofia pode ter na política democrática, em especial sua atuação na corte suprema dos Estados Unidos. Ao defender que é legítimo que filósofos sejam “engajados na política constitucional”, Rawls pretende refutar críticas como aquelas formuladas por Michael Walzer. (v. WALZER, M. “Flight from Philosophy” In: *Political Theory*, Vol. 9, No. 3 (Aug., 1981), pp. 379-399; v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, op. cit. “Introduction”, §1.3-4, pp. 4-7). Outra diferença importante entre Rawls e Dworkin diz respeito ao fundamento ético dos princípios de justiça. Dado que a concepção política de Dworkin inclui um “valor ético do bem viver”, Rawls considera que “ela encontra um lugar apropriado na cultura de fundo e nela desempenha o papel de reforçar o apoio ao liberalismo político”. (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. V, §8.4, p.249n).

<sup>280</sup>“Parece que um regime constitucional não iria se manter a não ser que seus cidadãos entrem na política democrática com concepções fundamentais e ideais que endossam e reforçam suas instituições básicas. Além disso, essas instituições estão mais seguras quando elas sustentam essas concepções e ideais. Certamente, cidadãos adquirem essas concepções e ideais em parte, mas somente em parte, dos escritos de filosofia política, que pertencem à cultura geral de fundo da sociedade civil. Eles [os cidadãos] se tornam cientes deles [os escritos de filosofia política] em conversas e leituras, em escolas e universidades, e em escolas profissionais. Eles vêem editoriais e discussões debatendo essas ideias em jornais e em revistas de opinião” (RAWLS, J. *Lecture son the History of Political Philosophy*, op. cit. “Introduction”, §1.4, pp. 5-6).

<sup>281</sup>RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §2.3, p.16

a partir do exemplo estadunidense. Ele afirma que fazem parte de sua cultura pública a Declaração da Independência, o Preâmbulo da Constituição e o famoso discurso de Lincoln em Gettysburg. São textos que, apesar de não possuírem poder coercitivo como leis, exercem profunda influência nos juízes, políticos e cidadãos estadunidenses em geral. Guiado pela pergunta sobre o papel da filosofia em uma sociedade democrática, Rawls afirma que textos de filosofia também fazem parte da cultura política pública dos Estados Unidos. Ao menos naquele país, Rawls afirma, a cultura pública inclui o *Segundo tratado sobre o governo civil* de John Locke e o *Sobre a liberdade* de John Stuart Mill<sup>282</sup>.

Curiosamente, quando utiliza exemplos da cultura pública, na introdução de suas aulas de filosofia política, Rawls não se preocupa em afirmar ou negar a universalidade dessa noção. Trata-se de um ponto polêmico, pois se a concepção de justiça rawlsiana depender da cultura pública dos Estados Unidos, ela não terá validade para outros países. Vimos que Habermas, para garantir que a filosofia de Rawls seja pertinente para outras sociedades, reduziu o papel da cultura pública na justificação dos princípios de justiça<sup>283</sup>. Com esse exemplo, Rawls parece indicar que a noção de cultura pública está vinculada ao contexto de seu país. O curioso, porém, é o fato dele

---

<sup>282</sup>Alguns textos atingem o status que os coloca na cultura política pública, por oposição à cultura geral da sociedade civil. Quantos de nós tivemos que decorar partes da Declaração da Independência, o Preâmbulo da Constituição e o *Gettysburg Address* de Lincoln? Apesar desses textos não possuírem autoridade – o Preâmbulo não é parte da Constituição como lei – eles influenciam nosso entendimento e interpretação da Constituição em certos modos.” “Além do mais, nesses textos, e outros de seu status (se houver outros), os valores expressos são, digamos, valores políticos. [...]” “Eu devo considerar uma concepção política de justiça como a tentativa de prover um relato [*account*] razoavelmente coerente e sistemático desses valores, e situar como eles devem ser ordenados ao aplicá-los nas instituições políticas e sociais básicas. A vasta maioria dos trabalhos de filosofia política, mesmo que persistam por um tempo, pertencem à cultura geral de fundo. No entanto, trabalhos citados regularmente em casos da Suprema Corte e na discussão pública de questões fundamentais podem ser vistos como pertencendo à cultura política pública, ou em sua fronteira. De fato poucos – como o *Segundo tratado* de Locke e o *Sobre a liberdade* de Mill – parecem fazer parte da cultura política, ao menos nos Estados Unidos”. (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, op. cit. “Introduction”, §1.4 p. 6)

<sup>283</sup>Richard Rorty sugere que a cultura política vincula a filosofia de Rawls ao contexto estadunidense. (v. RORTY, R. “The priority of democracy to philosophy”, In: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University press, 1991). v. nota 193.

ignorar a questão. Nesse texto, Rawls não chega sequer a abordar a pergunta sobre a universalidade da cultura pública.

A razão disso está no modo como Rawls formulou a pergunta. Sua preocupação não foi responder uma questão relativa ao “universalismo” ou “contextualismo” da justiça, mas sim a pergunta sobre qual o papel que a filosofia política pode cumprir nas sociedades democráticas em geral. Nesse sentido, a cultura dos Estados Unidos é um bom exemplo para as aulas de Rawls em Massachusetts. Ao afirmar que textos de filosofia caminham *pari passu* com a Declaração da Independência e o Preâmbulo da Constituição dos Estados Unidos, Rawls apresenta um exemplo enfático – e acessível aos seus alunos – da importância da filosofia em uma sociedade democrática. Porém, deve-se notar que isso é apenas um exemplo. Ele mostra que concepções filosóficas, ao fazerem parte da cultura política pública de uma sociedade democrática, influenciam o debate público e as decisões políticas e judiciais<sup>284</sup>.

Ao distinguir cultura pública e cultura de fundo, Rawls mostrou que o pensamento filosófico exerce influência em ambos os contextos.

---

<sup>284</sup>A própria pergunta demarca o campo da investigação. Rawls supõe democracias sob condições modernas, cuja existência é historicamente demarcada pela emergência desses regimes nos últimos séculos. Deve-se notar que, ao formular uma *pergunta* sobre o papel da filosofia em sociedades democráticas modernas, ela não deve ser interpretada como uma *resposta* para a questão do “universalismo” da justiça. Essa resposta demandaria outra pergunta e outro tipo de investigação filosófica. Desse modo, a resposta de Rawls à questão do universalismo não poderia ser outra: ele não afirma nem nega a universalidade de sua concepção de justiça, pois isso “é uma questão separada”. Cito Rawls: “Uma consequência imediata de tomar como o foco de nossa investigação o aparente conflito entre liberdade e igualdade numa sociedade democrática é que nós não estamos tentando encontrar uma concepção de justiça adequada a todas as sociedades, independente de suas circunstâncias sociais ou históricas. Nós queremos resolver o desacordo fundamental sobre a forma justa de instituições básicas sob circunstâncias modernas [...] O quão longe as conclusões podem chegar em um contexto mais amplo é *uma questão separada*.” (RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”. op. cit. p. 305-06). O uso de “suposições contingentes” e “empíricas”, como as “circunstâncias modernas”, não é uma novidade da orientação política da filosofia de Rawls. Em *Uma teoria da justiça*, Rawls afirmou que a justiça como equidade deve considerar os “fatos elementares acerca dos seres humanos e de seu lugar na natureza”. (v. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. op. cit. §9, p.61; §40, p. 319-20). A diferença entre os dois períodos está no caráter histórico da suposição de “circunstâncias modernas”, introduzidas pelas *Dewey lectures*. Isso foi discutido brevemente no capítulo anterior, seção §3.2.

Na cultura de fundo, a filosofia pode educar os cidadãos em geral de modo a fortalecer as raízes do pensamento e das atitudes democráticas. Na cultura pública, o exemplo dos Estados Unidos serviu para mostrar que a filosofia também pode produzir efeitos no contexto das instituições de uma sociedade democrática. Ante esta questão, o problema, para Rawls, é saber como a filosofia deveria exercer essa influência. Considerando que a filosofia política pode interferir na cultura (pública e “de fundo”) de uma sociedade, é necessário pensar qual o papel que ela deveria assumir ao abordar a cultura política. Essa questão não está limitada aos Estados Unidos. Qualquer sociedade que ordena (ou pretende ordenar) suas instituições a partir de valores democráticos deverá considerar essa questão: qual a contribuição da filosofia na criação de uma sociedade democrática justa?

É por esse motivo que Rawls, após mencionar a influência da filosofia na cultura pública dos Estados Unidos, passa a falar da história da Alemanha durante a República de Weimar. Ele descreve a cultura política alemã desse período como uma situação diretamente oposta àquela que a filosofia política deveria buscar. Havia, segundo ele, uma (a) fragmentação política e ideológica tão extensa que impossibilitava acordos e concessões. (b) Os grupos sociais visavam apenas os seus próprios interesses<sup>285</sup> e, nos momentos de crise, (c) nenhum grupo importante estava disposto a defender o regime constitucional. Assim, Rawls argumenta que a

---

<sup>285</sup> O autointeresse, nesse caso, descreve partidos políticos que não formulavam propostas para a sociedade alemã como um todo, mas apenas atuavam como representantes de grupos de interesse. Nos termos rawlsianos, lhes faltavam razoabilidade, pois não possuíam demandas justificáveis a todos os membros da sociedade. Em suas palavras, “Uma sociedade política com uma estrutura desse tipo ira desenvolver enormes hostilidades entre classes sociais e grupos econômicos. Eles nunca aprendem a cooperar e formar um governo sob um regime propriamente democrático. Eles sempre agem como *outsiders* demandando que o chanceler atenda aos seus interesses em troca de apoio ao governo. Alguns grupos, como os socialdemocratas, nunca foram considerados como possíveis apoiadores do governo. Eles estavam simplesmente fora do sistema, mesmo quando eles tiveram o maior número de votos, como tiveram antes da Primeira Guerra Mundial. Como eles não eram partidos políticos genuínos, eles não eram políticos: pessoas cujo papel não é agradar um grupo particular, mas reunir uma maioria em apoio a um programa político e social democrático.” (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. Introduction §1.6, p.9)

fragmentação ideológica, o autointeresse e o cinismo contribuíram para a destruição da República de Weimar e para a ascensão do nazismo na Alemanha<sup>286</sup>.

Como vimos acima, as causas do impasse na cultura política não devem ser reduzidas a uma mera consequência da filosofia. Ao analisar a cultura pública da Alemanha deste período, Rawls observa como as instituições políticas e sociais contribuíram para a formação das condutas inadequadas à construção de um regime democrático. Ele argumenta que a história da Alemanha, em especial sua herança do período de Bismarck, gerou uma estrutura política e social marcada por “enormes hostilidades internas entre as classes sociais e os grupos econômicos”. Os partidos políticos, segundo Rawls, agiam como grupos de interesse e “nunca aprenderam a cooperar na formação de um governo sob um regime democrático”<sup>287</sup>. Desse modo, a estrutura social e o sistema partidário levaram à formação de uma cultura pública marcada pela fragmentação, autointeresse e cinismo. No contexto da cultura de fundo, de modo similar, os intelectuais e filósofos também contribuíram para esse quadro. Cito Rawls:

---

<sup>286</sup>v. Idem, “Introduction”, §1,5-6, pp.7-9; RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. “Introdução à edição de 1996”, §7, pp. LXVIII-LXX. Rawls cita uma extensa lista bibliográfica sobre o período. Menciono uma das referências: “Com o estouro da crise econômica mundial no fim de outubro de 1929 e a queda do último governo parlamentar [...], a real questão, tanto para os políticos profissionais quanto para a massa da população, não era se o sistema constitucional republicano poderia ser salvo ou restaurado: a questão era o que viria em seu lugar. [...] A crise econômica agiu como um gatilho, ocasionando o abandono de um sistema político que já havia perdido sua legitimidade. Na Alemanha, em outras palavras, ao contrário da maioria dos outros países, a crise econômica foi primeiramente um evento político: ela sinalizou o colapso de um experimento político.” (PEUKERT, D. *The Weimar Republic. The Crisis of Classical Modernity*. Trad. Righard Daveson. New York: Hill and Wang, 1993, p.249) Para uma discussão sobre a utilização das bombas nucleares contra o Japão durante a segunda grande guerra, v. RAWLS, J. “Fifty Years After Hiroshima”. In: *Collected Papers*. op. cit. pp.565-72. Os acontecimentos da segunda guerra mundial não influenciaram somente a formação política de Rawls. Em “Onmyreligion”, ele descreve como a sua participação na guerra e a revelação dos campos de concentração o levaram a uma crise religiosa. (“Como eu poderia rezar e pedir a Deus que me ajude, ou minha família, ou meu país, ou qualquer outra coisa que guardo com estima; quando Deus não quis salvar milhões de judeus de Hitler?” RAWLS, J. “On my religion”, In: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with "On My Religion")*, Thomas Nagel (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2009. p. 263).

<sup>287</sup>v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. Introduction, §1,6, p.9

uma das muitas razões porque a constituição de Weimar falhou foi porque nenhuma das principais correntes intelectuais na Alemanha estavam preparadas para defendê-la, incluindo os seus principais filósofos e escritores, como Heidegger e Thomas Mann.”<sup>288</sup>

a cultura de fundo e o teor geral do pensamento político (assim como a estrutura social) significavam que nenhum grupo relevante estava disposto a conduzir um esforço político para atingir um regime constitucional<sup>289</sup>.

Os breves comentários de Rawls sobre a Alemanha pré-nazista revelam dois pontos importantes sobre o modo como ele compreende cultura política. Por um lado, Rawls não reduz a cultura pública a um mero reflexo da filosofia. Ele observa como a estrutura social e o ordenamento das instituições influenciam a sua formação. Ideias filosóficas participam da cultura pública, mas a estrutura social e institucional também produz efeitos. Por outro lado, na cultura de fundo, Rawls considera que o papel dos filósofos e intelectuais no fortalecimento do pensamento e atitudes democráticos está longe de ser irrelevante. Para ele, a omissão das correntes intelectuais alemãs na defesa da República de Weimar contribuiu para a sua destruição e a eventual emergência do nazismo<sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> Idem, Introduction, §1.4, p. 6

<sup>289</sup> Idem, Ibidem.

<sup>290</sup> É interessante notar como o diagnóstico de Rawls em relação à fragmentação da cultura pública e a ascensão do nazismo é similar ao diagnóstico de Claude Lefort, apesar de ambos extrairem conclusões quase opostas. Para Lefort, nas democracias modernas, o poder se apresenta como um “lugar vazio”, ele é uma “pura instância simbólica” de uma sociedade “isenta de uma unidade substancial”. Isto significa duas coisas. Por um lado, o poder não contém em si o princípio de sua própria legitimidade. O poder estabelecido é visto, na simbologia da sociedade democrática, como algo que deve representar a “vontade do povo”, os “direitos humanos”, etc. Assim, abre-se a possibilidade de revolta, pois as pessoas podem reivindicar os seus “direitos” ou o cumprimento de sua “vontade” em oposição ao poder ou à ordem estabelecidos. Por outro lado, os elementos que garantem a legitimidade do poder não podem ser objeto de uma definição precisa e definitiva. O significado da “vontade geral”, do “povo”, “nação” – e todos os conceitos ligados à legitimidade do poder – estão em constante disputa nas sociedades democráticas, o que possibilita, segundo Lefort, a criação de novas reivindicações e novos direitos. A abertura para o conflito político, nas sociedades democráticas, garante que os significados dos termos da legitimidade do poder possam ser modificados e, com isso, criam-se novos direitos. Desse modo, Lefort considera que o poder em uma democracia *deve ser* um lugar vazio e uma instância simbólica, pois qualquer tentativa de definir os princípios políticos corre o risco de ser “ideológica”, isto é, iria mascarar os conflitos e impedir a criação de novos direitos. Como vimos, a justiça como equidade não pode ser acusada de “fixar” os termos da cooperação social, pois o método do

Por consequência, Rawls define os papéis da filosofia política como o inverso das características identificadas na história alemã. A filosofia pode atuar tanto no contexto da cultura de fundo quanto na cultura pública. Em ambos os casos, Rawls afirma que ela deve visar uma cultura política pública favorável à construção de uma sociedade democrática justa. É notável que os quatro papéis definidos por Rawls apontem para uma cultura pública com características opostas às da Alemanha durante a República de Weimar. O primeiro papel, nomeado como “prático”, já foi mencionado. (a) A filosofia deve lidar com o impasse da cultura pública e buscar, caso possível, dissipar as

---

equilíbrio reflexivo nos permite avaliar a concepção de justiça e, em alguns casos, revisá-la para refletir mudanças em nossos juízos ponderados. O problema se encontra, por outro lado, na concepção lefortiana de ideologia. Ele estava ciente que os conflitos podem se tornar excessivos a ponto de romper a “pura instância simbólica” que garante a unidade do “lugar vazio” da política. Quando isso ocorre, Lefort afirma, “anuncia-se a aventura totalitária”. (“A análise que delineávamos deixa entrever a possibilidade de situações na qual a eficácia simbólica do sistema democrático é anulada. Com efeito, se o modo de instituição do poder e a natureza de seu exercício, de modo geral a competição política, mostram-se incapazes de dar forma e sentido à divisão social, o conflito aparece como *de fato* em toda a extensão do social. Dissipa-se a distinção do poder como instância simbólica e como órgão real. A referência a um lugar vazio cede diante da imagem insustentável de um vazio efetivo. A autoridade dos homens que detêm a decisão pública, ou procuram se apropriar dela, se apaga para só deixar ver indivíduos ou clãs empenhados em satisfazerem-lhes o apetite de potência. A oposição dos interesses entre as classes e categorias diversas, mas igualmente, a diferença entre opiniões, valores e normas, tudo o que dá sinal de uma fragmentação do espaço social, de uma heterogeneidade, está à prova de um desmoronamento da legitimidade. Nessas situações-limite, efetua-se um investimento fantástico nas representações que fornecem o indicio de uma identidade e de uma unidade sociais, e se anuncia a aventura totalitária.” (LEFORT, C. *Pensando o Político. Ensaios sobre Democracia, Revolução e Liberdade*. Trad. Eliana M. Sousa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 271). Porém, dado que ele considera qualquer tentativa de construção de um acordo democrático como possivelmente “ideológica” (ou até mesmo “totalitária”), Lefort parece não conseguir pensar uma resposta democrática ao problema da estabilidade. Diante da história da Alemanha pré-nazista, ele aceita a fragmentação como uma condição indispensável da democracia e, com isso, é obrigado a se resignar ao diagnóstico do totalitarismo como uma consequência dela. Lefort não reconhece que a construção de consensos voluntários e bem informados faz parte do modo como as sociedades modernas concebem a democracia. Infelizmente, o conceito lefortiano de ideologia parece jogar fora o bebê junto com a água do banho. Ele busca, corretamente, evitar que os princípios políticos sejam fixados de modo a impedir a criação de novos direitos. Porém, ao supor que qualquer formação de consensos é potencialmente “ideológica”, Lefort é levado à estranha conclusão de que o ideal de autonomia poderia ser contrário à vitalidade de uma democracia. Cito: “Autonomia, eis aí certamente uma grande palavra descuidada e que convém justamente pesar para não ceder às ficções que no momento desarmam mais do que mobilizam energias. Digamos imediatamente que a autonomia só pode ser relativa. Reconheçamos, porém, que é igualmente vão querer fixar ou querer apagar seu limite na realidade empírica” (LEFORT, C. *A Invenção Democrática*. Trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p.82). (v. LEFORT, C. *Formas da História*. Trad. Marilena Chauí. Brasiliense, 1979. CHAUI, M. *O que é Ideologia?* São Paulo: Brasiliense, 2001; FLYNN, B. *The Philosophy of Claud Lefort. Interpreting the Political*. Evanston: Northwestern University Press, 2005)

controvérsias e encontrar pontos de acordo comum entre os cidadãos de uma sociedade democrática. (b) O segundo papel, denominado “orientação”, afirma que a filosofia deve orientar os cidadãos a não verem as instituições políticas somente a partir dos seus interesses particulares. Eles devem assumir um ponto de vista público, visar o “bem comum” e pensar as suas instituições políticas e sociais como um todo. (c) O terceiro papel, chamado “reconciliação”, é definido por Rawls do seguinte modo:

A filosofia política pode tentar acalmar nossa frustração e ódio contra nossa sociedade e sua história ao nos mostrar a maneira como suas instituições, quando compreendidas adequadamente, de um ponto de vista filosófico, são racionais e se desenvolveram ao longo do tempo até atingir a sua atual forma racional. Quando a filosofia política age neste papel, ela deve se precaver contra o perigo de ser simplesmente a defesa de um *status quo* injusto e indigno. Isto a tornaria uma ideologia (esquema falso de pensamento), no sentido de Marx<sup>291</sup>

(d) O quarto papel, que nunca deve ser deixado de lado, é a busca por possibilidades realistas de organizações políticas mais justas do que a atual. A filosofia, segundo Rawls, tem o dever de apontar para utopias realistas, ela deve explorar a possibilidade factível de modificar a sociedade de modo a criar arranjos sociais mais justos.

Os papéis da filosofia política devem ser exercidos em qualquer sociedade democrática. Em virtude de seu primeiro papel, deve-se observar que uma das raízes do impasse das culturas políticas é a divergência entre as doutrinas filosóficas. Ao formular visões contraditórias da liberdade e da igualdade, a filosofia contribui para a fragmentação e o conflito na cultura política das democracias em geral. O impasse no pensamento filosófico se reflete em qualquer sociedade que visa ordenar suas instituições a partir dos ideais democráticos. Até mesmo um país que, suponhamos, faça

---

<sup>291</sup>RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. “Introduction”, §2, p. 10



a transição entre um regime autoritário e a democracia deverá buscar inspiração em um pensamento filosófico que, caso o diagnóstico de Rawls esteja correto, não fornece uma visão coerente dos valores que deveriam guiar a instituição de um regime constitucional<sup>292</sup>. Um país que busca construir instituições democráticas após um regime autoritário deve se confrontar com a mesma pergunta: qual a contribuição da filosofia para a construção de uma sociedade democrática justa?<sup>293</sup>

Dado o impasse no pensamento filosófico, as aulas de história da filosofia política de Rawls ganham um novo significado. No início deste capítulo, vimos que as aulas podem causar um estranhamento em seus leitores, pois Rawls parece adaptar os autores da tradição moderna a seu próprio vocabulário filosófico. Uma das razões para esse estranhamento está no fato de haver, *grosso modo*, dois momentos distintos nas leituras de Rawls. No primeiro, ele procura se manter fiel ao contexto dos filósofos analisados. Rawls adota uma forma de “caridade interpretativa” que o leva a buscar a melhor interpretação do filósofo, sem deixar de respeitar a particularidade de seu contexto histórico e objetivos filosóficos. No segundo momento, porém, Rawls faz uma aproximação entre os filósofos da tradição e a justiça como equidade. Ele reconhece que, ao fazer isso, se afasta do contexto do filósofo para avaliar se suas respostas são satisfatórias para as questões que preocupam o próprio Rawls.

Dado que uma das raízes do impasse da cultura política está nas divergências entre as concepções filosóficas, o modo como a história da filosofia política é apresentada possui uma grande

---

<sup>292</sup>Quando Rawls utiliza a expressão “regime constitucional”, em muitos casos, ela é sinônimo de “regime democrático” e não implica na existência de uma carta constitucional. Nas aulas sobre a filosofia de Hobbes, Rawls menciona “regime constitucional” e diz: “estou usando o termo ‘constitucional’ aqui de modo amplo, ele não implica uma carta de direitos [*bilofrights*] de nenhum tipo.” (v. Idem, HOBBS IV, p. 78). Em outro contexto, Rawls afirma: “emprego expressões tais como ‘democracia constitucional’ e ‘regime democrático’ como termos equivalentes, especificando quando não são” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §2.1, p. 13)

<sup>293</sup>Rawls apresenta linhas gerais para a construção de uma sociedade justa, em RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. IV, §§6-7, pp. 187-99

relevância. Ao considerar que as filosofias de Rousseau e Locke, por exemplo, são opostas e incompatíveis, a interpretação da história da filosofia poderia reforçar o impasse. Dado que o primeiro papel da filosofia política é dissipar as controvérsias e buscar pontos de acordo, a aproximação entre a justiça como equidade e as filosofias da tradição moderna se torna parte do próprio exercício deste papel. Assim, quando Rawls aproxima as filosofias de Locke e Rousseau de sua própria concepção de justiça, ele está implicitamente argumentando que, apesar das diferenças entre as correntes de pensamento que seguem cada um desses autores, todas possuem razões para adotar a concepção de justiça como equidade. Ao aproximá-los de sua própria filosofia, Rawls mostra que as tradições políticas que herdaram o pensamento de filósofos como Locke e Rousseau poderiam aceitar uma mesma concepção de justiça.

Contudo, ante a situação atual marcada pela fragmentação, Rawls não pode afirmar que há um acordo preestabelecido no pensamento moderno. Em alguns momentos, ele ressalta os contrastes entre a justiça como equidade e os filósofos da tradição. Rawls rejeita, por exemplo, o direito de propriedade privada dos meios de produção defendido por John Locke<sup>294</sup>. Ele também não poderia aceitar a justificação da justiça em uma base utilitarista, tal como faz John Stuart-Mill<sup>295</sup>. Como vimos no capítulo anterior, a ideia kantiana de autonomia exige que concepções políticas heterônomas (i.e. opostas à prioridade do correto e ao construtivismo) sejam rejeitadas. Nestes casos, Rawls aponta as razões que levaram esses filósofos a adotar posições que, do ponto de vista rawlsiano, não são adequadas. Ele tenta explicar por que, do ponto de vista dos filósofos interpretados, eles não chegaram às mesmas conclusões obtidas na justiça como equidade. O esforço de compreensão dos pensadores em seu próprio contexto é seguido, porém, por uma avaliação crítica de suas filosofias. Assim, Rawls

---

<sup>294</sup> v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, op. cit. LOCKE III, pp. 138-55.

<sup>295</sup> v. Idem, MILL III, p.296.

apresenta as razões pelas quais, desde seu ponto de vista, algumas ideias presentes no pensamento moderno não são aceitáveis<sup>296</sup>.

Em ambos os casos, o diálogo com a tradição contribui para a justificação pelo método do equilíbrio reflexivo amplo e geral. Caso haja convergência, a aceitação da justiça como equidade se torna mais geral. Nestes casos, é possível afirmar que as tradições do pensamento político que possuem concepções similares à justiça como equidade poderiam aceitar suas premissas e conclusões. Em caso de divergência, por outro lado, a comparação entre a justiça como equidade e as concepções filosóficas alternativas torna o equilíbrio reflexivo mais amplo:

O equilíbrio reflexivo amplo, no caso de um cidadão é aquele alcançado quando ele examinou com cuidado concepções distintas de justiça e a força dos diferentes argumentos a favor delas. Mais especificamente, esse cidadão submeteu a exame as principais concepções de justiça política existentes em nossa tradição política (incluindo pontos de vista críticos ao próprio conceito de justiça) e pesou a força de diferentes razões filosóficas e outras razões em favor de cada uma delas. O que supomos, nesse caso, é que as convicções gerais, princípios primeiros e julgamentos específicos desse cidadão encontram-se pelo menos alinhados. O equilíbrio reflexivo é amplo, considerando a reflexão de largo alcance e as muitas alterações de ponto de vista que possivelmente o precederam. Indiscutivelmente, é este equilíbrio reflexivo, e não o estreito (no qual só levamos em conta nossos próprios juízos), o conceito filosófico que importa.(...) <sup>297</sup>

---

<sup>296</sup> “As críticas que faço não consistem em apontar falácias e inconsistências no pensamento de, digamos, Locke ou Mill, mas em examinar alguns aspectos básicos que nós, do nosso ponto de vista e preocupados com nossas próprias questões ou problemas, não consideramos suas soluções ou respostas aceitáveis, por mais instrutivas que sejam.” (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. Locke I, §1.2, p.104)

<sup>297</sup> “(...) Recordemos que uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política de justiça. Pensemos em cada cidadão de tal sociedade como tendo alcançado um equilíbrio reflexivo amplo. Visto que os cidadãos reconhecem que afirmam a mesma concepção política de justiça, o equilíbrio reflexivo também é geral: a mesma concepção é afirmada nos juízos ponderados de todos e de cada um. Assim, os cidadãos alcançam o equilíbrio reflexivo geral e amplo ou um equilíbrio reflexivo que podemos considerar pleno. Em tal sociedade, não somente existe um ponto de vista com base no qual os cidadãos podem adjudicar suas exigências de justiça política, como

A história da filosofia política pode contribuir em ambos os casos. Quando há acordo entre a justiça como equidade e a tradição, o equilíbrio reflexivo ganha generalidade. Quando há desacordo, ele ganha amplitude.<sup>298</sup>

Além do diálogo com a tradição, os demais papéis da filosofia política também apontam para a necessidade do uso de abstrações filosóficas. Rawls considera que as abstrações representam uma parte importante do modo como a filosofia pode contribuir para a política democrática. Em virtude dos dois primeiros papéis da

---

também se reconhece mutuamente que esse ponto de vista é afirmado por todos em um equilíbrio reflexivo amplo. Este equilíbrio é plenamente intersubjetivo, isto é, cada cidadão levou em consideração a argumentação e as razões de todos os demais.” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. XI, §1.3p.454-5n)

<sup>298</sup> Podemos considerar as aulas de Rawls sobre Karl Marx como um exemplo. O seu leitor pode sofrer um estranhamento inicial ao notar que, na interpretação de Rawls, ele supõe uma concepção de correto e justiça no pensamento marxiano. Freeman relata que Rawls modificou sua opinião a esse respeito. Segundo ele, Rawls interpretava que não havia uma concepção de justiça no pensamento de Marx, mas modificou sua leitura “sob a influência de G. A. Cohen e outros” (RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit. “Editors Foreword” p. x). Por um lado, Rawls considera que a teoria do valor não foi bem sucedida como crítica ao capitalismo (v. Idem, MARX I, §3, pp.328-332). Para Rawls, a interpretação que nega a existência de uma concepção marxiana da justiça atribui a Marx uma visão muito reduzida do papel da justiça e do correto (*right*) nas sociedades democráticas. Entre outras coisas, ela reduz a justiça ao significado jurídico do contrato entre agentes no mercado e ao mero reflexo da estrutura econômica (v. Idem, MARX II, §3-4 pp.337-46). A resposta de Rawls foi, por um lado, entender as razões que levaram Marx a não formular uma teoria da justiça (v. Idem, MARX III, §2, pp. 356-9). Por outro lado, Rawls busca, nas entrelinhas da filosofia de Marx, uma concepção de justiça capaz de retomar a teoria do valor como uma crítica às injustiças do capitalismo contemporâneo e à teoria econômica que o justifica. O confronto entre a concepção marxiana de justiça e a “teoria da produtividade marginal da distribuição” é um exemplo disso. (v. Idem, MARX II, §4, pp.346-349). Freeman sugere que Rawls antecipou uma “poderosa resposta” aos argumentos que os “libertarianos de direita” (*right-winglibertarians*) utilizam para justificar a distribuição de recursos pelo mercado capitalista. Nas aulas, Rawls afirma que o argumento baseado na produtividade marginal “é raramente ouvido agora” (*seldomheardnow*), mas Freeman completa em uma nota: “essa parte da aula foi escrita no começo da década de 80, quando os pressupostos das discussões políticas e acadêmicas a respeito da justiça distributiva eram muito diferentes do que elas são hoje” (Idem, MARX II, §4, pp.346n). Além disso, na terceira aula, Rawls aproxima o primeiro estágio do comunismo, descritos na *Crítica ao Programa de Gotha*, à concepção de “sociedade de produtores livremente associados” regulada pelos princípios da justiça como equidade. Assim, Rawls argumenta implicitamente que o ideal de sociedade regulada pelos seus princípios de justiça propõe uma organização econômica que Marx (ou seus seguidores) poderia aceitar. Nessa sociedade, Rawls argumenta, não haveria “consciência ideológica”, “alienação” e “exploração” (v. Idem, MARX III, §§3-5, pp.359-65). Porém, o comunismo pleno, ao supor a eliminação da divisão do trabalho e das condições que tornam a justiça necessária, é rejeitado por Rawls. Rawls não critica apenas por ser irrealista, mas também indesejável. (v. Idem, MARX III, §8.2, pp. 371-2). v. Seção §2.6 dessa dissertação.

filosofia, as restrições à informação dadas pelo véu de ignorância podem auxiliar os cidadãos a assumir um ponto de vista público distinto de seus interesses particulares e, também, dissipar controvérsias políticas. Podemos tomar como exemplo a polêmica em torno do modo como deveríamos ordenar o sistema econômico de uma sociedade. Esse debate envolve divergências relativas à teoria econômica que não poderiam ser resolvidas somente pela filosofia. Como vimos acima, Rawls estava atento para essa possibilidade e nos alertou dos limites do papel da filosofia. Porém, quando consideramos o procedimento contratual, esse exemplo nos mostra o modo como a filosofia poderia contribuir segundo os dois primeiros papéis: dissipando controvérsias e orientando os cidadãos ao bem público<sup>299</sup>.

No papel de “orientação”, o véu de ignorância exclui as informações relativas aos interesses particulares dos cidadãos. Neste caso, ao utilizar o procedimento contratual como guia para o debate, os cidadãos são orientados a assumir um ponto de vista público distinto da posição que cada um ocupa na sociedade. A pergunta sobre o melhor sistema econômico se torna uma pergunta sobre qual é o melhor sistema para *todos* os membros dessa sociedade. Sistemas que geram excessiva vantagem para um grupo ou classe social não são aceitáveis do ponto de vista da posição original e, caso o procedimento seja utilizado corretamente, informações que visam esse tipo de privilégio deveriam ser excluídas do debate.

No papel prático de dissipar as controvérsias e apontar possíveis bases de acordo, o procedimento contratual e o uso de abstrações também ganham relevo. Vimos brevemente, no primeiro capítulo, que o procedimento contratual possui diversos estágios. Ele começa com a posição original, que escolhe os princípios de justiça, se transforma em uma constituinte, depois em um estágio legislativo e, por fim, o véu de ignorância é suspenso e as pessoas

---

<sup>299</sup> Esse exemplo não aparece na filosofia de Rawls. Os exemplos utilizados por ele, para justificar o uso de abstrações estão em *Idem*, Introduction, §5 pp.16-20.

devem aplicar as decisões feitas nos estágios anteriores. A cada estágio, o véu discerne quais são as informações relevantes para uma determinada questão. Nos primeiros estágios, o véu é mais espesso e, portanto, restringe mais informações. A escolha dos princípios de justiça (primeiro estágio) deixa de lado a controvérsia em torno dos sistemas econômicos, pois o véu espesso impede que as informações relevantes para essa controvérsia sejam consideradas. Ao proceder desse modo, o primeiro estágio do contrato assume premissas aceitáveis a todos os participantes do debate econômico. Eles poderiam deixar de lado, por exemplo, polêmicas relativas ao papel do mercado na distribuição de bens. Assim, ao assumir um ponto de vista mais abstrato, todos poderiam concordar com as premissas que justificam o primeiro estágio do contrato e, após aceitar as premissas, também aceitariam os princípios de justiça rawlsianos. Nesse caso, haveria consenso em torno dos princípios de justiça que, por sua vez, poderiam servir como critério comum para arbitrar as divergências acerca da economia. Uma vez que todos concordem com os princípios de justiça, é possível utilizá-los para orientar a escolha do melhor sistema ou, caso ainda permaneçam as divergências teóricas, os princípios poderiam excluir sistemas inaceitáveis do ponto de vista da justiça. No livro *Justiça como equidade: uma reformulação*, Rawls argumenta que não é possível determinar de antemão qual sistema econômico deveria regular uma sociedade bem-ordenada. Não obstante, deixa claro que seus princípios de justiça excluem o capitalismo de *laissez-faire*, o socialismo de estado e o chamado “capitalismo de bem-estar social”. Eles não são apenas desiguais do ponto de vista distributivo, mas também possuem empecilhos para o exercício pleno de nossos direitos e liberdades fundamentais<sup>300</sup>.

---

<sup>300</sup> Uma das críticas de Rawls ao chamado “capitalismo de bem-estar social” é sua tolerância à desigualdade. “O capitalismo de bem-estar social também rejeita o valor equitativo das liberdades políticas e, embora tenha certa preocupação com a igualdade de oportunidades, as políticas públicas necessárias para garanti-las não são implementadas. Esse regime permite desigualdades muito grandes na propriedade real (ativos produtivos e recursos naturais), de forma que o controle da

Esse exemplo nos mostra como o uso de abstrações filosóficas pode servir como um instrumento para dissolver as controvérsias presentes na política democrática. Segundo Rawls, a filosofia pode investigar questões em diversos “níveis de generalidade”. No exemplo acima, as questões relativas aos princípios de justiça são mais gerais que a escolha do melhor sistema econômico. Com isso, Rawls não pretende afirmar que as discussões filosóficas mais gerais possuem uma importância maior que discussões menos gerais. Seu objetivo é argumentar que a filosofia possui uma função prática na democracia. Dado que a controvérsia econômica parece ter entrado em um impasse, o uso de princípios de justiça pode tornar possível a construção de um acordo em um nível mais geral e abstrato para, com isso, auxiliar a superação do impasse. Cito:

A atividade de abstração [...] não é gratuita, não se trata de abstração por abstração. Em vez disso, é uma forma de levar adiante a discussão política quando entendimentos de menor generalidade colapsam. Devemos estar preparados para descobrir que, quanto maior o conflito, maior o nível de abstração a que devemos chegar para ter uma visão clara e ordenada de suas raízes<sup>301</sup>

Deste modo, as restrições de informação e o uso de concepções abstratas de justiça contribuem para o debate democrático. Elas visam a orientação dos juízos dos cidadãos, ao levá-los a pensar os problemas políticos a partir de um ponto de vista público e, ao aumentar o nível de abstração, permitem a formação de um entendimento comum que possibilita a superação dos impasses e conflitos observados nas sociedades democráticas.

As abstrações filosóficas também são relevantes para os dois papéis restantes. Rawls parece conectar o papel da filosofia como “reconciliação” e a busca por possibilidades realistas de construção

---

economia e, em grande medida, também da vida política, permanece em poucas mãos.”(RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. op. cit. §41.4, p. 195)

<sup>301</sup> RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. I, §8.2 p.54

de uma sociedade mais justa. Na introdução das aulas de filosofia política, como vimos, ele identificou a descrença e o cinismo presentes durante a República de Weimar como um dos responsáveis pela queda daquele regime e a subsequente ascensão do nazismo. Em resposta, Rawls afirma que a filosofia deve reconciliar os cidadãos com o regime democrático e, ao fazer isso, tomar as precauções necessárias para evitar a justificação de instituições injustas. No prefácio de *O liberalismo político*, o autor retoma o mesmo argumento, mas conflui ao papel de reconciliação com a busca por “utopias realistas”. Ao mostrar que é possível construir uma sociedade democrática justa, a filosofia pode ajudar a prevenir o mesmo tipo de cinismo e descrença que, na história alemã, levou à aventura totalitária do nazismo:

A resposta que damos à questão sobre se uma sociedade democrática justa é possível e pode se manter estável pelas razões certas afeta nossos pensamentos e atitudes de base sobre o mundo como um todo. [...] Se considerarmos ponto pacífico e como conhecimento do senso comum que uma sociedade democrática bem-ordenada é impossível, então a qualidade e o tom daquelas atitudes irão refletir essa percepção. Entre as causas do colapso do regime constitucional de Weimar estava a de que nenhuma das elites tradicionais da Alemanha apoiava sua constituição ou se dispunha a cooperar para fazê-la funcionar. Essas elites já não mais acreditavam que um regime decente de democracia de base parlamentar fosse possível.<sup>302</sup>

Infelizmente, Rawls não se detém em uma análise detalhada sobre a relação entre esses dois papéis da filosofia política. Todavia, ao considerar a indicação da passagem acima, podemos notar como a conexão entre eles supera o possível caráter conservador<sup>303</sup> que o

---

<sup>302</sup> Idem, “Introdução à edição de 1996”, §7, p. LXIX.

<sup>303</sup> Não utilizo a palavra “ideologia” para evitar possíveis complicações interpretativas. A complexidade desse conceito na filosofia de Marx e no pensamento de seus herdeiros impede que façamos uma análise detalhada. Porém, é importante notar que a filosofia de Rawls pensa a formação das opiniões e juízos dos cidadãos das sociedades democráticas de modo a prevenir possíveis distorções que, de um modo impreciso, poderiam ser chamadas de “ideológicas”. A preocupação com a justificação ampla e



papel de “reconciliação” parece indicar. O cinismo, segundo Rawls, poderia gerar o abandono dos valores democráticos. Porém, ele não é prevenido pela justificação das instituições existentes agora, mas pela possibilidade realista de melhorá-las. A confiança nos valores da igualdade e da liberdade não deve estar assentada na ilusão de que as sociedades atuais são efetivamente igualitárias e livres. Isso serviria para impedir mudanças que visam tornar tais sociedades mais justas. O erro oposto também deve ser evitado. A aposta em utopias irrealizáveis é tão insensata quanto a justificação de instituições injustas. Ao formular os princípios de justiça, é indispensável que eles sejam “realizáveis” (*feasible*). É justamente através da combinação entre realismo e utopia que Rawls pretende combater o cinismo e influenciar “nossos pensamentos e atitudes” em vista da formação de uma sociedade mais justa, igualitária e livre. A formulação dos ideais de justiça não é um esforço deslocado do “mundo real”. Pelo contrário, Rawls espera produzir efeitos nas atitudes que nós, habitantes de sociedades injustas, temos em relação à vida política de nossas sociedades.

---

geral pelo método do equilíbrio reflexivo, assim como a posição original, visa garantir a construção de um acordo *voluntário e bem informado* entre os cidadãos de uma democracia, ou seja, um acordo livre de coerção e engodo. Em suas aulas sobre a filosofia de Marx, Rawls argumenta que não haveria lugar para “falsa consciência” no seu ideal de sociedade bem-ordenada. (v. RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. op. cit., MARX III, §§3-5, pp.359-65)



## Conclusão

A relação entre princípios de justiça e concepções de bem se tornou, a partir do chamado debate liberal-comunitarista, uma questão contenciosa na filosofia política. Este debate criou alguns estereótipos que definiram as posições atribuídas a cada uma das partes. No campo liberal, a introdução do fato do pluralismo e a reorientação do pensamento de Rawls contribuíram para que o liberalismo fosse associado à ideia de que somente a justiça pode ser objeto de análise filosófica e política. Conseqüentemente, associa-se o liberalismo a ideia de que questões morais abrangentes não podem ou não devem ser examinadas pela filosofia ou pela sociedade em geral. Em resposta a isso, os autores identificados ao campo “comunitarista” insistiram, entre outras coisas, que debates acerca da boa vida deveriam fazer parte da filosofia e da política. O exame detalhado do pensamento de Rawls revela um equívoco em ambos os lados desse debate. Os críticos do liberalismo se apressam ao pressupor que Rawls pretendeu formular uma concepção de justiça desconectada de considerações acerca do bem. Ao mesmo tempo, os defensores de uma versão simplificada do liberalismo erram ao concordar com a interpretação desses críticos e ao supor que a justiça deveria ser pensada como algo independente do bem<sup>304</sup>.

Um dos problemas centrais do livro *Uma teoria da justiça* é aquilo que a tradição da filosofia moral entendeu como a relação entre o dever e a felicidade<sup>305</sup>. O problema da congruência consiste

---

<sup>304</sup>v. SANDEL, M *Liberalism and the Limits of Justice*. op. cit. pp. 184-218; TAYLOR, C. “Cross-purposes: the liberal-communitarian debate” In: *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 181-200; FORST, R. *Contextos da Justiça*. op. cit. pp. 15-114.

<sup>305</sup>As palavras “dever” e “felicidade” não são precisas nesse contexto, mas expressam a questão tradicional. A noção de “dever” é apenas um dos vários conceitos que deveriam ser definidos por uma

em saber se uma sociedade justa poderia contribuir para uma boa vida dos seus membros e, ao mesmo tempo, se a busca da felicidade de cada um poderia contribuir para o estabelecimento de uma sociedade mais justa. Uma teoria moral completa deveria responder a esse mesmo problema quando trata-se das ações humanas, ou seja, saber se ações moralmente corretas são congruentes com o bem. A introdução do fato do pluralismo e eventual abandono da orientação abrangente adotada por Rawls naquele período não foi capaz de dissolver este problema. Ao contrário, a reorientação apenas colocou a questão em outro nível, pois exige que a relação entre justiça e bem não seja pensada com base em uma única concepção abrangente de bem e, portanto, deve considerar o pluralismo existente nas sociedades democráticas modernas. A relação entre a justiça e o bem foi um dos problemas centrais do livro *Uma teoria da justiça* e continuou a ser uma questão relevante em seus trabalhos tardios. É por esse motivo que as posições tipicamente associadas a liberais e comunitaristas estão equivocadas, pois o liberalismo de Rawls nunca pretendeu ignorar a relação entre justiça e bem. A investigação dessa relação é indispensável para lidar adequadamente os problemas gerados pela adoção de uma estrutura deontológica.

A questão não é se há uma relação entre justiça e bem, mas sim *qual* relação deve haver entre essas concepções. Os argumentos de Rawls contra as teorias teleológicas revelam que o utilitarismo e o perfeccionismo são inadequados enquanto estruturas morais. Entretanto, a proposta de uma estrutura deontológica segundo os moldes da prioridade do correto gera uma relação incerta entre o correto e o bem. Em uma estrutura teleológica, o correto é um meio para realização do bem e, portanto, há uma conexão necessária entre esses dois conceitos. Uma sociedade justa ou uma ação correta, segundo essa estrutura, necessariamente conduzem à realização do

---

concepção do correto. O mesmo pode ser dito da “felicidade”, pois ela é apenas um dos componentes de uma possível teoria plena do bem.

bem. Uma teoria deontológica, por contraste, não possui essa mesma garantia. Ao negar que correto seja um instrumento para a realização do bem, torna-se possível que uma ação correta ou uma sociedade justa sejam indiferentes ou até frontalmente contrárias à realização do bem dos indivíduos. O inverso também é possível. Dada a estrutura deontológica, uma ação que visa a realização de algo bom para um indivíduo ou grupo de indivíduos pode ser indiferente ou contrária àquilo que consideramos como moralmente correto ou justo. Uma estrutura deontológica, portanto, admite a possibilidade da indiferença ou conflito entre correto e bem. Ao abrir essa possibilidade, elas precisam investigar a relação entre ambos. Dado que não há uma garantia segura de que o bem e a justiça contribuem para a realização um do outro, teorias deontológicas precisam provar que o correto e bem são – ou podem ser – congruentes. A investigação da relação entre justiça e bem é, portanto, uma consequência da própria estrutura deontológica do liberalismo defendido por Rawls. Ao abrir a possibilidade de alguma indiferença ou oposição entre correto e bem, a estrutura deontológica exige que a relação entre ambas se torne objeto de investigação.

Uma das principais lições extraídas dos problemas internos ao livro *Uma teoria da justiça* é que a relação entre justiça e bem não deve ser pensada com base em uma única concepção de bem, mas precisa considerar o pluralismo de concepções existentes nas sociedades democráticas. O fato do pluralismo não elimina a necessidade de pensar a relação entre justiça e bem. Ao contrário, ele reabre os problemas filosóficos envolvidos nessa relação e exige respostas compatíveis com as circunstâncias das sociedades modernas. Somado a isso, a reorientação política de seu pensamento situou estas questões em um contexto filosófico e político diverso. Com o conceito de cultura política, a concepção de justiça passou a ser vista como situada na cultura de fundo das sociedades democráticas e em suas instituições públicas. A relação entre justiça e bem se torna uma questão sobre quais valores deveriam estar

presentes no fórum público e na cultura de fundo para que uma sociedade democrática possa se manter ao longo do tempo e se tornar cada vez mais justa, igualitária e com maior liberdade aos seus cidadãos.

Compreendido isso, devemos reconhecer que há algumas consequências importantes para o modo como o pensamento de Rawls e o liberalismo político devem ser analisados. Tratam-se de problemas que se estendem para além do pensamento de Rawls e abrangem o liberalismo como um todo, pois nos levam a perguntar em que medida demandas políticas por justiça deveriam ser informadas por visões diversas acerca da boa vida e, ao mesmo tempo, quais são os limites que devemos estabelecer sobre a participação dessas concepções na política. A estrutura deontológica defendida por Rawls em *Uma teoria da justiça* definiu o modo como ele lidou com esses problemas em seus trabalhos tardios e também exigiu que uma solução para essas questões não pudesse pressupor que a justiça seja independente do bem. Afirmar que a justiça como equidade não faz parte de um projeto abrangente não é o mesmo que afirmar a independência da justiça em relação ao bem ou que concepções de bem não podem ser examinadas pela filosofia ou pela sociedade em geral. As restrições impostas por Rawls sobre sua filosofia política decorrem do fato do pluralismo e dos quatro papéis que ele atribuiu ao seu próprio pensamento após a reorientação política ocorrida na década de 1980. Dado que sua concepção de justiça deveria se situar da cultura pública de uma sociedade democrática, é preciso que ela seja aceitável a todos os membros dessa sociedade. A concepção de justiça foi desenhada de modo a não entrar em contradição frontal com as diversas concepções abrangentes de bem que existentes nas democracias. A limitação de seu escopo é uma consequência direta dos objetivos adotados por Rawls, e não faria sentido aplicá-la sobre alguma filosofia que não pretende se inserir na cultura pública ou se tornar objeto de reconhecimento entre todos os cidadãos de uma sociedade democrática. Não há razão alguma para impedir que concepções

religiosas, filosóficas e morais acerca do bem sejam objeto de debate filosófico e social quando esses debates visam outros objetivos.

Pelo contrário, o liberalismo político é incompatível com um certo relativismo ético que considera o bem como algo de exclusiva responsabilidade do indivíduo, como se o indivíduo pudesse ou devesse decidir o seu próprio bem de forma completamente independente de sua relação com os demais. Um relativismo dessa ordem serviria como um bloqueio ao exame filosófico, político e social de questões relevantes para todos nós. Como vimos, a estrutura deontológica proposta por Rawls sugere que as concepções de bem devem ser pensadas com base nos limites do correto e da justiça. A prioridade do correto sustenta aquilo que seu próprio nome sugere: quando há um conflito entre as exigências do bem e do correto, o correto deve ter prioridade. Isso significa que as concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes de bem devem se relacionar com os princípios políticos liberais aceitos por todos os membros de uma sociedade. Esses princípios devem ser capazes de estabelecer limites razoáveis sobre as concepções de bem, pois o convívio em uma sociedade democrática exige, por exemplo, que princípios liberais de tolerância e igualdade se sobreponham sobre possíveis visões racistas ou discriminatórias sustentadas por alguns indivíduos. Se uma doutrina religiosa, por exemplo, possui textos sagrados que sugerem apoio à escravidão, é necessário que sua doutrina seja revista para que ela incorpore o respeito à igualdade de todos. O exame livre das diversas concepções religiosas, filosóficas e morais do bem é indispensável para que elas assumam limites razoáveis, pois somente por meio de um debate aberto é possível que doutrinas sejam revistas a fim de incorporar os princípios de justiça. Além disso, no caminho inverso, as doutrinas religiosas, filosóficas e morais podem contribuir para a realização de uma sociedade mais justa. Rawls destacou, por exemplo, o importante papel da religião no movimento abolicionista nos Estados Unidos durante o século XIX e a luta por direitos civis naquele mesmo país liderada pelo reverendo Martin Luther King Jr.

no século XX<sup>306</sup>. A congruência entre justiça e bem, portanto, exige que concepções de bem sejam debatidas para, por um lado, estabelecer limites razoáveis sobre o bem e, por outro, considerar as possíveis contribuições das concepções de bem para a realização de uma sociedade mais justa<sup>307</sup>. Em conjunto com o problema da congruência, é preciso notar que as concepções de bem não devem ser pensadas somente como um complemento que motivaria os cidadãos a seguir uma concepção de justiça definida sem referência alguma ao bem. Afinal, como vimos, o “bem como racionalidade” participou da justificação dos princípios de justiça rawlsianos. Ao considerar o fato do pluralismo e deixar de lado o “bem como racionalidade”, concepções de bem continuaram a cumprir uma importante função na justificação dos princípios de justiça, porém foram adaptadas para considerar adequadamente o fato do pluralismo<sup>308</sup>. O quadro de problemas deixado pela estrutura deontológica definida por Rawls em *Uma teoria da justiça* informou o modo como ele pretendeu lidar com esses problemas em seus trabalhos tardios e exigiu que a solução para essas questões não pudesse pressupor que a justiça fosse considerada como independente do bem.

Outra consequência dessa interpretação é o modo como devemos compreender o uso de abstrações. Elas não devem ser confundidas com a pretensão de encontrar algum fundamento incontestável para princípios de justiça ou princípios morais em geral. Orientado pelos objetivos da teoria moral, Rawls pretendeu desenhar concepções que poderiam guiar o modo como julgamos

---

<sup>306</sup> v. RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. op. cit. §8.2-3, p.293-298. Em seus trabalhos tardios, Rawls apresentou o consenso sobreposto como uma possível solução para o problema da congruência. Ali, é considerada a contribuição das concepções de bem para a justificação dos princípios comuns de justiça.

<sup>307</sup> Discuti esses temas com mais detalhes em REIS, F. *Liberalismo e bem: construtivismo, razão pública e pluralismo ético na filosofia de John Rawls*. 2017. 131f Tese (Doutorado) – Faculdade de filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2017.

<sup>308</sup>A conferência “A prioridade do correto e as ideias do bem” em *O Liberalismo Político* contém um longo exame da participação do bem na justificação da justiça como equidade segundo exigências compatíveis com o fato do pluralismo.



questões morais diversas. A utilização do método do equilíbrio reflexivo indica que mudanças em nossos juízos podem gerar mudanças na teoria ou a teoria pode nos levar a mudar nossos juízos. Este método se mostrou um instrumento poderoso para filosofia política e moral, pois evita um dilema clássico associado a elas. Por um lado, se uma teoria apenas descreve os valores que existem em uma determinada sociedade, ela corre o risco de reproduzir distorções ou injustiças presentes em sua cultura. Se uma sociedade é racista e a teoria reproduz os valores presentes nela, então a teoria poderia confirmar o racismo ali presente. A noção de meritocracia, por exemplo, é popular em sociedades contemporâneas. Muitos acreditam que supostas qualidades superiores de alguns indivíduos justificam que eles recebam uma renda também superior. É certamente possível argumentar que a organização capitalista atual não realiza essa noção de meritocracia e que sua real aplicação poderia levar a um ordenamento mais igualitário que o existente. Entretanto, o método do equilíbrio reflexivo permite que Rawls não reproduza os valores dados e possibilita o questionamento da própria noção de meritocracia ao sustentar que diferenças entre os indivíduos não justificam que alguns mereçam mais recursos que outros<sup>309</sup>. Ao permitir que a teoria sirva como base para revisar os juízos presentes em uma determinada sociedade, esse método não precisa se tornar refém dos

---

<sup>309</sup> Há, aqui, uma distinção importante em relação ao uso de incentivos. A distribuição desigual de recursos como incentivos econômicos segundo o princípio da diferença não é justificada com base no mérito de cada indivíduo, como se algumas pessoas devessem receber mais renda ou riqueza devido às suas qualidades pessoais. A distribuição desigual segundo o princípio da diferença só é justificável em vista de uma organização econômica mais justa. O debate distributivo no pensamento de Rawls não está voltado para a questão sobre o quanto cada um merece, mas sim para o modo como o sistema político, econômico e social é ordenado a fim de produzir e distribuir riquezas de uma forma justa. De um certo modo, ao rejeitar a meritocracia, Rawls pretendeu direcionar o debate distributivo para além das questões relativas aos supostos méritos individuais, pois lhe importava mostrar que as discussões sobre justiça distributiva devem considerar em primeiro lugar como o sistema econômico é ordenado. Rainer Forst argumenta de forma sobre esse ponto em FORST, R. “Two Pictures of Justice” in: *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*” London: Bloomsbury, 2014. ver também, FORST, R. “Justice after Marx” In: *Normativity and Power. Analysing Social Orders of Justification*. Trad. Ciaran Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017.

valores ali presentes. O outro lado deste mesmo dilema é a busca por uma fundamentação moral que, para evitar a reprodução dos problemas dados em uma determinada sociedade, busca tornar a justiça completamente imune a todas as circunstâncias sociais ou históricas. Isso impediria que possíveis avanços em nossos entendimentos políticos ou morais fossem incorporados pela concepção de justiça. Os movimentos feministas, por exemplo, exigiram que algumas fronteiras que separam o público e o não-público fossem revistas. A proteção em casos de violência doméstica é o exemplo mais evidente dos avanços trazidos por essas demandas. Se uma teoria pretender fundamentar a concepção de justiça de uma vez por todas, ela se tornaria impermeável a avanços como esse e poderia até impedir que a concepção de justiça e suas fronteiras fossem revistas quando nossos entendimentos sobre a justiça são modificados<sup>310</sup>. O método do equilíbrio reflexivo, entretanto, permite que nossos juízos morais sirvam como base para revisar os princípios de justiça e, portanto, possibilita a incorporação de avanços em nossos entendimentos políticos ou morais. O seu potencial para a filosofia moral e política não pode ser desprezado. Quando aplicado corretamente e, em especial, quando consideramos a exigência de amplitude e generalidade do equilíbrio reflexivo, ele aponta para uma investigação que não considera um indivíduo isolado ou a defesa de uma única concepção moral, mas a comparação entre diversas concepções em um ambiente que considera os juízos das pessoas em geral. Trata-se, portanto, de um poderoso método que direciona a reflexão pra um debate continuado e intersubjetivo acerca de questões morais e políticas nas

---

<sup>310</sup>Este ponto foi levantado nas críticas de Seyla Benhabob e Habermas contra o pensamento de Rawls. Entretanto, uma interpretação precisa do método do equilíbrio reflexivo revela que a teoria da justiça não cristaliza a noção de justiça e permite adotar mudanças históricas em nossos entendimentos políticos e morais sem recair no relativismo. v. HABERMAS, J. *Inclusion of the Other*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo de Greiff. Cambridge: MIT Press, 1998. p. 70; BENHABIB, S. *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992. pp. 81-5.

quais tanto o relativismo quanto exageros “fundacionistas” são evitados.

Após a reorientação política do pensamento de Rawls, o uso de abstrações assumiu outro aspecto. Ele passou a considerar que os seus princípios de justiça deveriam cumprir uma função no próprio funcionamento das sociedades democráticas ao atuar na cultura pública e na cultura de fundo. Uma sociedade democrática, segundo sua visão, não depende somente do bom ordenamento das instituições mas também depende de uma cultura política que seja capaz de guiar os juízos e ações dos indivíduos em vista da manutenção e aprofundamento da democracia e da justiça. Essa virada pressupôs um certo diagnóstico acerca dos problemas presentes na cultura política das sociedades democráticas e definiu o papel da filosofia como uma resposta a estes problemas. Se pensarmos o possível legado do pensamento de Rawls como um modelo de filosofia política, é sugerido que as abstrações filosóficas e discussões sobre princípios políticos de justiça possam ser informadas por um diagnóstico das circunstâncias políticas e sociais das sociedades democráticas e, diante desse diagnóstico, apontam caminhos para superação de seus problemas e efetiva realização da justiça. As abstrações, nesse caso, não resultam de uma especulação filosófica que busca algum fundamento extramundano para os juízos morais, mas são conceitos abertos à revisão e que nos indicam os valores que deveriam estar presentes na cultura política de uma sociedade para que a democracia e a justiça se aprofundem. A compreensão dos papéis da filosofia política em uma sociedade democrática, portanto, leva-nos a reconhecer a importância que princípios de justiça, liberdade e igualdade podem ter na vida das democracias atuais.

Todos esses pontos revelam que uma leitura acurada do pensamento de Rawls deve nos levar a concluir que os estereótipos associados ao liberalismo não correspondem ao seu projeto filosófico e político. Em especial, a imagem gerada pelo debate liberal-comunitarista que atribui ao liberalismo a pretensão de

fundamentar princípios políticos desconectados das circunstâncias empíricas e de considerações acerca do bem. Na perspectiva de Rawls, os críticos comunitaristas estavam equivocados por não compreenderem o modo como sua teoria moral pretendeu relacionar o correto e bem. As mudanças em seu pensamento podem ser melhor compreendidas por nós, seus leitores, quando buscamos as causas internas de suas reformulações, pois muitos de seus críticos erraram o alvo ao interpretar equivocadamente a prioridade do correto. Além disso, podemos avaliar de uma forma mais clara os possíveis legados do pensamento rawlsiano. Toda a complexa relação entre princípios de justiça e concepções de bem torna evidente que o pensamento liberal não deve servir como um bloqueio aos debates acerca do bem. Pelo contrário, a prioridade do correto foi proposta por Rawls como uma estrutura que nos permite pensar a justiça e sua relação com as concepções de bem de modo a garantir o pluralismo que desejamos em nossas sociedades. Em termos econômicos, o liberalismo de Rawls não considera a propriedade privada dos meios de produção como um direito fundamental. Os indivíduos possuem direito a bens pessoais, mas a organização da produção econômica deve ser feita de modo a gerar uma distribuição igualitária da renda e da riqueza. Os conceitos políticos do liberalismo não estão necessariamente conectados à defesa de uma economia de livre mercado e, quando considerados plenamente, entram em choque contra as desigualdades geradas pelo atual ordenamento econômico. No campo da filosofia política, o uso de abstrações proposto por Rawls não deve ser interpretado como uma tentativa de derivar princípios completamente desconectados das circunstâncias empíricas. Se utilizarmos um vocabulário diverso daquele empregado por Rawls, podemos entender que a noção de cultura política orientou o seu pensamento para um caminho no qual a filosofia possui um papel crítico em relação às práticas das sociedades atuais, pois supõe um diagnóstico acerca do seu funcionamento e aponta os papéis que a filosofia pode assumir a fim de superar as suas patologias. O pensamento tardio

de Rawls se torna, então, uma espécie de teoria normativa da cultura política das sociedades democráticas que, ao mesmo tempo, ilumina seus problemas e indica possibilidades para sua superação.

No estudo do liberalismo e da filosofia política como um todo, suas aulas de história da filosofia nos sugerem que devemos considerar o modo como a tradição do pensamento pode se conectar com os problemas que enfrentamos hoje. Ao falar sobre Kant, Rawls escreveu que “toda verdadeira filosofia busca críticas justas [*fair*] e dependem de um contínuo e refletido julgamento público”<sup>311</sup>. Trata-se de uma singular da relação entre a história da filosofia e a filosofia contemporânea, pois combina a busca por interpretações precisas dos autores com a presença da contínua reflexão pública acerca de suas ideias. Isso significa considerá-las não apenas como pensamentos guardados em seu contexto histórico e conceitual, mas também como filosofias vivas que carregam problemas e tensões internas, bem como produzem legados que inspiram os caminhos futuros a serem percorridos. O exame acurado desses autores nos revela suas tensões assim como seus potenciais. Uma abordagem como esta poderá avançar nosso entendimento acerca dos problemas filosóficos e políticos de nossos tempos. Diante dessa lição, podemos aplicar a mesma abordagem ao pensamento de John Rawls. Como um dos mais importantes pensadores políticos da contemporaneidade, Rawls certamente merece nossa atenção, estudo e, acima de tudo, um contínuo e refletido julgamento público.

---

<sup>311</sup> RAWLS, “A Remniscence”, in: *Future Pasts: the Analytic Tradition of the Twentieth Century Philosophy*. op. cit. p. 428



## Referências

- ALMEIDA, G.B. “Os Princípios de Justiça de John Rawls: O que nos Faria Seguir?” In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v.8, 1/2006
- ARAÚJO, C. “Hume e o Direito Natural”, in: *Clássicos do Pensamento Político*.Org: Célia Galvão Quirino, Claudio Vouga, Gildo Brandão – 2ªed – São Paulo: EDUSP, 2004
- \_\_\_\_\_. *Legitimidade, Justiça e Democracia: o Novo Contratualismo de Rawls*. In: Lua Nova. Vol. 57, 2002
- ARENDT, H. “Que é Liberdade?” In: *Entre o passado e o Futuro*. trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. pp.188-220
- AUDI, R. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BARRY, B. *Theories of Justice*. London: Harvester-Wheatsheaf, 1989
- \_\_\_\_\_. “John Rawls and the Search for Stability” In: *Ethics*, Vol. 105, No. 4 (Jul., 1995), pp. 874-915
- BAYNES, K. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*. Albany (NY): SUNY Press, 1992
- BEINER, R. “The Genealogy of Liberalism”. In: *Reflections on Rawls: an assessment of his legacy* Edited by Shaun P. Young. Burlington: Ashgate, 2009
- BENHABIB, S. *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992
- BERLIN, I. *Estudos Sobre a Humanidade: uma Antologia de Ensaios*. Editado por Henry Hardy e Roger Hausheer. Trad. De Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002
- BOHMAN, J. *Public Deliberation*. Massachusetts Institute of Technology, 1996

BRAGA, A. F. S. *Kant, Rawls e o Utilitarismo: Justiça e Bem na Filosofia Contemporânea*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2011

BRINK, D. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

BUTTON, M. E. *Contract, Culture and Citizenship. Transformative Liberalism from Hobbes to Rawls*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2008

CHAUÍ, M. *O que é Ideologia?* São Paulo: Brasiliense, 2001

CONSTANT, B. “Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos” In: *Filosofia Política 2*. Porto Alegre: L&PM, 1985, pp. 9-25.

COHEN, J. “Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. By Michael Walzer. Review BY Joshua Cohen” In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 8, Agosto de, 1986, pp. 457-468

COLLINGWOOD, R.G. *An Autobiography*. London: Oxford University Press, 1939.

DANIELS, N. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

\_\_\_\_\_. (org.) *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of Justice’*” Stanford: Stanford University Press, 1989

DARWALL, S. “A Defense of the Kantian Interpretation”. In: *Ethics* 86, 1976

DOWRKIN, R. *Liberal Community*. 77 Cal. L. Rev. 479, 1989

\_\_\_\_\_. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge-Mass: Harvard University Press, 2000

\_\_\_\_\_. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978

DUNN, J. “Contractualism” In: *The History of Political Theory and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

\_\_\_\_\_. *Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1986



\_\_\_\_\_. “The Identity of the History of Ideas” In: *Philosophy*, vol. 43, No. 164, Abril de 1968, pp.85-104

FERRARA, A. *Justice and Judgment*. London: Sage, 1999

FLYNN, B. *The Philosophy of Claud Lefort. Interpreting the Political*. Evanston: Northwestern University Press, 2005

FORST, R. *Contexts of Justice*. Trad. John Farrell. Los Angeles: University of California Press: 1994

\_\_\_\_\_. *Contextos da Justiça*. Trad. Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010

FORST, R. “Justice after Marx” In: *Normativity and Power. Analysing Social Orders of Justification*. Trad. Ciaran Cronin. Oxford: Oxford University Press, 2017

\_\_\_\_\_. “Os Limites da Tolerância” Trad. de Mauro Victoria Soares. In: *Novos Estudos*, 84, Julho 2009

\_\_\_\_\_. *The Right of Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Trad. Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012

FORST, R. “Two Pictures of Justice” in: *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*” London: Bloomsbury, 2014

FRATESCHI, Y. “Racionalidade e Moralidade em Hobbes” In: *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3 – especial, p.195-213, abril, 2009

FRAZER, M. L. “John Rawls. Between Two Enlightenments” In: *Political Theory*, Volume 35, Numero, December 2007, pp. 756-780.

FRAZER, M. L. “The Modest Professor: Interpretative Charity and Interpretative Humility in John Rawls’s Lecture on the History of Political Philosophy” In: *European Journal of Political Theory*. 9(2), 2010. pp. 218 -226

FREEMAN, S. (org.) *The Cambridge Companion to Rawls* Cambridge: Cambridge University Press, 2003

\_\_\_\_\_. *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2007

GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1969

\_\_\_\_\_. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986

GEUS, R. *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008

GLEDHILL, J. (2011) *Procedure in Substance and Substance in Procedure: Reframing the Rawls–Habermas Debate*. In: Finlayson, J. G. and Freyenhagen, F., (eds.) *Habermas and Rawls: disputing the political*. Routledge studies in contemporary philosophy (23). Routledge, New York, USA, pp. 181-199.

GRAY, J. *Mill on Liberty: a Defense*. Second Edition. London: Routledge, 1983

GOLDSCHMIDT, V. “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”. In: *A Religião de Platão*. Trad. De Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963

GOODMAN, P. *Fact, Fiction and Forecast. Fourth Edition*. Cambridge: Harvard University Press. 1983

HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002

\_\_\_\_\_. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* Trad. William Regh. Cambridge: MIT Press, 1996

\_\_\_\_\_. *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2008

\_\_\_\_\_. *Democracia e Direito. Entre Facticidade e Validade. Volume I. 2ed.* Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003

\_\_\_\_\_. *Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo de Greiff. Cambridge: MIT Press, 1998

\_\_\_\_\_. *The Structural Transformations of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Burgeois Society*. Trad. Thomas Burger, Cambridge: MIT Press, 1991

- HART, H.L.A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961
- HARSANYI, J. “Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory” In: *American political science review*, v.69, 1975
- HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ed. São Paulo: Abril cultural, 1979
- HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública/Singular, 2007
- HUME, DAVID. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Abril, 1983
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005
- \_\_\_\_\_. *Practical Philosophy*. Trad. Mary J. Gragor. Introdução de Allen Wood. New York: Cambridge University Press, 1996
- KENNETH, B. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. New York, 1992
- KORSGAARD, C. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- KUKATHAS, C. & PETTIT, P. *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge: Polity Press, 1998
- KUNTZ, ROLF “Locke, Liberdade, Igualdade e Propriedade” in: *Clássicos do Pensamento Político*. Org. Célia Galvão Quirino, Cláudio Vouga, Gildo Brandão 2ª Ed, São Paulo, Edusp, 2004
- KYMLIKA, W. “Communitarianism and the Self”. In: *Liberalism, Community and culture*. Oxford University Press, 1989
- \_\_\_\_\_. *Historia da Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006

LEFORT, C. *A Invenção Democrática*. Trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p.82

\_\_\_\_\_. *Formas da História*. Trad. Marilena Chauí. Brasiliense, 1979; LEFORT, C. *A invenção democrática*. Trad. Isabel Loureiro e Maria Leonor Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011

\_\_\_\_\_. *Pensando o Político*. Trad. Eliana Souza. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986

\_\_\_\_\_. *Political Forms of Modern Society*. Cambridge: MIT press, 1986

LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o Governo*. Trad. Julio Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1998

MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory. Third Edition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007

\_\_\_\_\_. *The virtues, the Unity of a Human Life, and the Concept of a Tradition*. In: Liberalism and its critics. Edited by Michael Sandel. New York: New York University Press, 1984

MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1990

MARX, K. *Selected Writings*. Edited by David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 2000

MELO, R.S. “O Uso Público da Razão como Procedimento: um Contraste entre Rawls e Habermas”. In: *DoisPontos*, vol. 5, n. 2, 2008

\_\_\_\_\_. “Autonomia, Construtivismo e Razão Pública: Rawls Leitor de Kant”. In: *DoisPontos* (UFPR), v. 7,n. 4, 2010

MICHAUD, YVES. *Locke*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991

MIKHAIL, J. “Rawls’ Concept of Reflective Equilibrium and its Original Function in ‘A Theory of Justice’” In: Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper No. 11-103, Julho2011

- MILL, J. S. *A Liberdade. O Utilitarismo*. Martins Fontes: São Paulo, 2000
- NOBRE, M. “A Filosofia da USP sob a Ditadura Militar”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, Nº 53, Março 1999, pp.137-150
- NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, 1974
- O'NEILL, O. *Bounds of justice* Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- \_\_\_\_\_. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press: 1989
- \_\_\_\_\_. “Constructivism in Rawls and Kant” in: *Cambridge Companion to Rawls*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- \_\_\_\_\_. “Political Liberalism and Public Reason: a Critical Notice of John Rawls” In: *The Philosophical review*, vol. 106, No. 6., 1997. pp. 411-28.
- \_\_\_\_\_. *Towards Justice and Virtue. A Constructivist Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- PATON, H.J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971
- PETTIT, P. KUKATHAS, C. *Rawls, a Theory of Justice and its Critics*. Stanford University Press, Stanford 1990
- PETTIT, P. “Consequentialism”. In: SINGER, P. (ed.) *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1991
- PEUKERT, D. *The Weimar Republic. The Crisis of Classical Modernity* Trad. Righard Daveson. New York: Hill and Wang, 1993
- RAWLS, J. *A Theory of Justice. Original edition*. . Cambridge: Harvard University Press, 1971
- \_\_\_\_\_. *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999
- \_\_\_\_\_. *Historia da Filosofia Moral*. Barbara Herman (org.) Trad. Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: Martins Fontes, 2005

- \_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade. Uma Reformulação*. Trad. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- \_\_\_\_\_. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- \_\_\_\_\_. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" In: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14 No.13. Princeton University Press, 1985.pp.223-251
- \_\_\_\_\_. "Kantian Constructivism in Moral Theory." In: *Journal of Philosophy*, vol.77, No. 9.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (org.) Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000
- \_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Harvard University Press: Cambridge Massachusetts, and London, England, 2007
- \_\_\_\_\_. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges. Revisão Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004
- \_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político. Edição Ampliada*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011
- \_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Trad. D. A. Azevedo. São Paulo: Ed. Ática, 2000
- \_\_\_\_\_. "On my Religion", In: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin&Faith (with "On My Religion")*, Thomas Nagel (ed.), Cambridge: Harvard University Press, 2009
- \_\_\_\_\_. *The Law of Peoples ; with, The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 1999
- \_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça. Edição Revisada*. Trad. Jussara Simões. Revisão de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- \_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- REATH, A; HERMAN, B; KORSGAARD,C (ORG.) *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

REIS, F. “A Posição Original em Rawls” *Primeiros Escritos*, V. 1, N. 1, pp. 109-118, 2009

REIS, F. *Liberalismo e bem: construtivismo, razão pública e pluralismo ético na filosofia de John Rawls*. 2017. 131f Tese (Doutorado) – Faculdade de filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2017

RICOEUR, P. *Le Juste*. Paris: Edition Esprit, 1995

ROBERTS, P. *Political Constructivism*. New York: Routledge, 2007

RORTY, R. “The Priority of Democracy to Philosophy”, In: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University press, 1991

ROSTBOLL, C. *Deliberative Freedom*. New York, 2008

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre as Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. Trad. Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978

SANDEL, M. J. (ed.) *Liberalism and its Critics. Readings in Social and Political Theory*. New York: New York University Press, 1984

\_\_\_\_\_. *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition*. New York: Cambridge University Press, 1998

SCANLON, T. *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

SEN, A. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

\_\_\_\_\_. *Sobre Ética e Economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Sétima edição. Londres: MacMillian and Co. Limited, 1907

SILVEIRA, D.C. “Posição Original e Equilíbrio Reflexivo em John Rawls: o Problema da Justificação” In: *Trans/Form/Ação*, vol.32, no.1, 2009

\_\_\_\_\_. “Teoria da Justiça de John Rawls: entre o Liberalismo e o Comunitarismo” In: *Trans/Form/Ação*, 2007, vol.30, no.1, p.169-190.

\_\_\_\_\_. “Epistemologia Moral Coerentista em Rawls” In: *Dissertatio*34, 2011 pp.161-82.

SKINNER, Q. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

\_\_\_\_\_. “Meaning and Understanding in the History of Ideas” In: *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, 1969, pp.3-53

SMITH, S. “The Philosopher of Our Times,” *The New York Sun*, May 11, 2007.URL: <http://www.nysun.com/article/54265>

SCHNEEWIND, J. B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1998

TAYLOR, CHARLES. *As Fontes do Self. A Construção da Identidade Moderna*. Trad.: Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005

\_\_\_\_\_. “Cross-Purposes: the Liberal–Communitarian Debate”. In: *Debates in Contemporary Philosophy. An Ontology*. Edited by Derek Matravers and Jon Pike. New York: Routledge, 2003

\_\_\_\_\_. *Sources of Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989

\_\_\_\_\_. “What's Wrong With Negative Liberty”. In: *Four Essays on Liberty* (London, 1969), pp. 118-72.

TAYLOR, ROBERTS. *Reconstructing Rawls. The Kantian Foundation of Justice as Fairness*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2011

TERRA, R. R. . “Nao se Pode Aprender Filosofia, Pode-se Apenas Aprender a Filosofar” In: *Discurso - Departamento de Filosofia da FFLCH DA USP*, v. 40, p. 09-38, 2012



- TULLY, J. *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- VAN PARIJS, P. *Real Freedom for All. What (if anything) can Justify Capitalism?* Oxford: Clarendon Press, 1995.
- VARIAN, H. R. *Microeconomia: Princípios Básicos*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2006
- VIROLI, A. *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- VITA, A de. *Justiça Liberal: Argumentos Liberais Contra o Neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- VITA, A. de. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. – 2ª ed – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. – (Coleção justiça e direito)
- WALZER, M. *Esferas da Justiça. Uma Defesa do Pluralismo e da Igualdade*. Trad. Jussara Simões: revisão técnica da tradução Cícero Romão Dias Araújo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WALZER, M. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, 1983.
- WALZER, M. “Flight from Philosophy” In: *Political Theory*, Vol. 9, No. 3 (Aug., 1981), pp. 379-399
- WERLE, D. L. “Vontade Geral, Natureza Humana e Sociedade Democrática Justa. Rawls Leitor de Rousseau.” In: *Doispontos* (UFPR), v. 7,n. 4, 2010.
- WERLE, D. L. *Justiça e Democracia. Ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera pública, 2008.
- ZUCKERT, M. P. “John Rawls, Historian” In: *Claremont Review of Books* 2 (4), 2002.  
URL: [http://www.claremont.org/publications/crb/id.783/article\\_detail.asp](http://www.claremont.org/publications/crb/id.783/article_detail.asp)