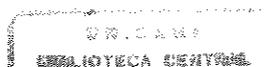


*ALCINO EDUARDO BONELLA*

*JUSTIÇA COMO IMPARCIALIDADE E CONTRATUALISMO*

*Abril*  
*2000*



ALCINO EDUARDO BONELLA

*JUSTIÇA COMO IMPARCIALIDADE E CONTRATUALISMO*

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz Muller.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

BANCA



Prof. Dr. Marcos Lutz Muller



Prof. Dr. Álvaro de Vita



Profa. Dra. Maria Cecília de Carvalho



Profa. Dra. Maria Clara Dias



Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira

Abril/2000

00009540

UNIDADE BC  
N.º CHAMADA:  
T/UNICAMP  
B641j  
V. \_\_\_\_\_  
Es. \_\_\_\_\_  
TOMARO RG/ 41678  
PPCM. 278/00  
C  D   
PREÇO R\$ 11,00  
DATA 25-07-00  
N.º CPD \_\_\_\_\_

CM-00143127-5

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

B 641 j **Bonella, Alcino Eduardo**  
**Justiça como imparcialidade e contratualismo / Alcino**  
**Eduardo Bonella. - - Campinas, SP : [s. n.], 2000.**

**Orientador: Marcos Lutz Müller.**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Rawls, John, 1921-. 2. Ética. 3. Filosofia política.**  
**4. Justiça social. 5. Contrato social. 6. Utilitarismo. I. Müller,**  
**Marcos Lutz . II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto**  
**de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

*Para Gislaine, Carina e Carla.*

*“aprendo a honrar os homens e ter-me-ia por mais inútil que o comum dos trabalhadores se não estivesse convencido de que a especulação à qual me entrego pode conferir um valor a tudo mais: fazer ressaltar os direitos humanos.”*

*(Kant)*

## SUMÁRIO

<i>APRESENTAÇÃO</i>	06
<b>1. A MORALIDADE POLÍTICA LIBERAL</b>	11
1.1 Repensando a ética	12
<i>Ceticismo e moralidade liberal</i>	18
<i>O núcleo das considerações de justiça</i>	29
1.2 Repensando Rawls	36
<i>O contexto da teoria rawlsiana</i>	36
<i>A filosofia política normativa de Rawls</i>	43
<i>Os princípios da justiça como equidade</i>	49
<i>A interpretação kantiana e a concepção política da justiça</i>	58
<i>Imparcialidade e Reciprocidade</i>	66
Sumário	71
<b>2. JUSTIÇA COMO EQUIDADE E UTILITARISMO</b>	73
2.1 Repensando a ética utilitarista	76
2.2 Uma defesa rawlsiana do utilitarismo	89
2.3 A recusa rawlsiana do preferencialismo	98
2.4 Imparcialidade e igualdade de consideração	112
Sumário	125
<b>3. A JUSTIFICAÇÃO COERENCIAL EM RAWLS</b>	127
3.1 Rawls e a justificação na ética	128
3.2 O intuicionismo mitigado de Rawls	144
3.3 Equilíbrio reflexivo amplo e contratualismo moral	158
Sumário	174

<b>4. A MORALIDADE CONTRATUAL EM RAWLS</b>	175
4.1 A ambivalência do contratualismo rawlsiano	178
<i>O argumento contratualista</i>	178
<i>Tem Rawls uma teoria contratualista?</i>	192
4.2 A ambigüidade do igualitarismo rawlsiano	209
4.3 Repensando o Liberalismo	228
a) <i>Concepção geral e ordem léxica</i>	231
b) <i>Background Justice</i>	235
c) <i>Exigências para os indivíduos</i>	246
d) <i>Princípio da diferença e Utilitarismo igualitário</i>	253
Sumário	261
 <b>BIBLIOGRAFIA</b>	 263

## Lista de Abreviações

- TJ** RAWLS, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge-Massachussets, The Belknap Press of the Harvard University. (25. ed., 1995)
- Reply** RAWLS 1972. “Reply to Lyons and Teitelman”, in: *The Journal of Philosophy*. LXIX, 18, october 5.
- JF** RAWLS 1990. *Justice as Fairness, a briefer restatement*. Cambridge-Massachussets, Harvard University. (Mimeo.)
- PL** RAWLS 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia Univ. Press.
- Intr.** RAWLS 1995. “Introduction to the Paperback Edition”, *Political Liberalism*. New York, Columbia Univ. Press. (Paperback edition)
- Reply 2** RAWLS 1995. “Reply to Habermas”, *Political Liberalism*. New York, Columbia Univ. Press. (Paperback edition)
- Prefácio** RAWLS 1990. “Prefácio à edição portuguesa”, *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa, Editorial Presença.
- CP** RAWLS 1999. *Collected Papers*. Cambridge-Massachussets, Harvard University Press.
- The Law** RAWLS 1999, *The Law of Peoples*. Cambridge-Massachussets, Harvard University Press.

## Apresentação

O estudo do pensamento moral e político do filósofo norte-americano John Rawls (1921-) constitui-se hoje num objeto privilegiado de investigação em ética e filosofia política normativa. Dada a enorme repercussão da teoria da justiça de Rawls, suas peculiaridades como teoria contratualista, e a discussão que ela engendrou, nesta segunda metade do século, entre várias correntes de filosofia política (utilitaristas, liberais, comunitaristas, libertarianas, marxistas e feministas)<sup>1</sup> não é exagero dizer que o estudo de Rawls é especialmente importante para todos que se dispõem a repensar, hoje, a justiça social como um ideal normativo exequível. Este trabalho, que é o resultado final de minha pesquisa de doutorado, pretende ser uma introdução e uma apreciação crítica da ética de Rawls, tendo como motivação de fundo colaborar com o desenvolvimento da teoria da justiça no Brasil.

Álvaro de Vita, na introdução de seu livro *Justiça Liberal*<sup>2</sup>, observa que *Uma Teoria da Justiça* “exerceu enorme influência (que hoje já extravasa em muito os limites do contexto anglo-saxônico) sobre inúmeros campos do conhecimento, tais como a teoria econômica do bem estar, a filosofia e a teoria morais, a filosofia e a teoria políticas e a teoria do direito. Segue sendo, entretanto, muito pouco lida e discutida no Brasil”. De lá para cá, graças, em parte, aos artigos e trabalhos de Vita<sup>3</sup>, mas também ao desenvolvimento da pesquisa filosófica entre nós, Rawls já não é tão pouco lido e discutido, pelo menos no âmbito da filosofia política.<sup>4</sup> Parece, porém, verdadeiro afirmar que a discussão normativa da ética contemporânea ainda não foi suficientemente absorvida e desenvolvida entre nós.

Uma motivação mais específica, que influenciou em minha escolha deste tema de pesquisa, encontra-se na preocupação com a compreensão do julgamento moral, que

---

<sup>1</sup> cf. Kymlicka 1990; Kukathas & Pettit 1990; Van Parijs 1997; Vita 1998.

<sup>2</sup> 1993: 11.

<sup>3</sup> cf. 1998.

<sup>4</sup> cf. Felipe 1998, que reúne trabalhos de vários professores que se dedicam ao estudo da teoria da justiça e correntes afins, o que testemunha um crescimento desta área de pesquisa no Brasil.

envolve tanto questões de fundamentação da moralidade (como fundamentar a pretensão da validade objetiva para juízos morais, como justificar asserções morais para outras pessoas que não compartilham das mesmas concepções que as nossas, etc.) quanto de justificação de posições morais (como justificar os direitos humanos, como defender padrões de justiça distributiva, etc.) e políticas (como entender e defender a democracia, quais instituições são mais adequadas para garantir a justiça social, etc.) substantivas. Estas questões tendem a incomodar-nos de um modo mais forte hoje, seja por causa do dilema intelectual do ceticismo e do desafio prático do pluralismo, que examinaremos melhor no capítulo um, seja porque não temos ainda uma compreensão clara de qual concepção de justiça é mais adequada dentre as concepções modernamente disponíveis.<sup>5</sup>

A idéia chave deste trabalho pode ser expressa como segue: a ética e a filosofia política normativa de Rawls, responsáveis pelo “giro normativo” na filosofia política recente, são o modelo de uma formulação e defesa de uma moralidade política liberal. As principais demandas desta moralidade podem ser expressas com as exigências da igualdade de consideração, encontradas no conceito formal de justiça e nas reflexões acerca das considerações de justiça, encontradas exemplarmente nas tradições contratualista e utilitarista. A filosofia de Rawls deve ser interpretada como um grande esforço por superar as concepções mais estreitas desta igualdade, expressas, no contratualismo, com a idéia de justiça como vantagens mútuas, e no utilitarismo, com a idéia de justiça como impessoalidade. Estas concepções são inadequadas e seriam superadas pela idéia da imparcialidade, que encontraria sua melhor interpretação, para Rawls, numa teoria contratualista da *justiça como equidade*. No entanto, podemos apreciar alguns limites da teoria rawlsiana através do exame crítico de suas estratégias coerencialista e contratualista

---

<sup>5</sup> A percepção básica de que precisamos respeitar as diferenças de perspectiva, mas, ao mesmo tempo, compreender este respeito como algo justificado, e, como tal, válido universalmente, levou-me, no mestrado, ao estudo de Kant, do qual resultou um trabalho acerca da sua *Fundamentação* (cf. Bonella 1995). A leitura de intérpretes de Kant que abordavam o problema da justiça e citavam Rawls como um kantiano contemporâneo importante, especialmente de Habermas (1989), cuja crítica a Rawls me desagradava, e de Lyons (1990), cuja crítica me parecia instigante, levaram-me à opção pelos temas abordados aqui.

de formulação e justificação das exigências normativas. Estes limites estão ligados ao inadequado anti-utilitarismo de Rawls, já que os melhores argumentos rawlsianos, disponíveis como defesa da moralidade política liberal, receberiam mais plausibilidade na aproximação com o utilitarismo bem compreendido.

Esta tese sistematiza e dá forma final aos meus esforços para conhecer e compreender a teoria de Rawls que já foram, em trabalhos mais rudimentares e preliminares, lidos e discutidos em vários congressos, além de publicados em alguns periódicos. Uma discussão dos *Princípios de Justiça* foi apresentada no Congresso Latino Americano de Filosofia, promovido pela Universidade Federal de Ouro Preto em 1995, e está incorporada, bastante modificada, em parte do capítulo um e parte do capítulo quatro. Nos capítulos um e dois também incorporei, modificado, o material do trabalho *Justiça como Honestidade*, exposto no Primeiro Simpósio Internacional de Ética e Política no Centro Oeste, realizado em 1996, e publicado no livro *Ética e Política*, organizado pela professora Sofia Stein.<sup>6</sup> Uma discussão sobre Rawls e o utilitarismo foi exposta no encontro nacional da Anpof (Associação Nacional de Pós Graduação em Filosofia) de 1996, e publicada na Revista Educação e Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, em 1998. Esta discussão serviu de inspiração para o capítulo dois (especialmente para o tópico 2.3), que recebeu o mesmo título, *Justiça como Equidade e Utilitarismo*. O trabalho *Concepção de justiça política em Rawls*, apresentado em 1997 no Simpósio Internacional Sobre a Justiça realizado pela Universidade Federal de Santa Catarina, e publicado em 1998 no livro *Justiça como Equidade* organizado pela professora Sônia Felipe, serviu como base inicial para quase todos os parágrafos que tratam da interpretação política da justiça como equidade, ainda que eu tenha modificado bastante a aceitação da hermenêutica cultural como forma de justificação. O trabalho *Ética e Filosofia Analítica*, apresentado no congresso da SBPC de 1998, tratou dos pontos que

---

<sup>6</sup> cf. 1998.

aparecem no tópico sobre o contexto da filosofia de Rawls, no capítulo um. Dois outros trabalhos de 1998, sobre o intuicionismo em Rawls, um apresentado na Anpof com o título *Rawls e ética política* e outro apresentado no Congresso de Filosofia Moderna e Contemporânea (promovido pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná) com o título *Argumento da coerência e intuicionismo em Rawls*, formam a base da parte principal do capítulo três. Algumas idéias do capítulo quatro, especialmente em 4.3, foram esboçadas e discutidas no artigo *Obrigações e Deveres em Rawls*, publicado em 1999 na revista *Anais de Filosofia*, da Universidade Federal de São João del-Rei.

Este trabalho só foi possível graças à colaboração direta e indireta de muitas pessoas e instituições. Gostaria de destacar, entre as pessoas, a contribuição de minha família: minha esposa Gislaine Ferraresi Bonella e minhas pequenas filhas Carina e Carla foram maravilhosas em seu incentivo e paciência. Aos meus pais, Alcino Bonella e Áurea Beatriz Cinto Bonella, devo agradecer profundamente o apoio e o respeito que sempre legaram aos meus estudos, desde a infância. Sem eles não poderia ter chegado até aqui. Entre os vários colegas e amigos, gostaria de destacar a contribuição dos professores que participaram de minha formação e daqueles que acompanharam recentemente meus estudos, dentre os quais gostaria de lembrar: Luiz Henrique de Araújo Dutra, César de Alencar Arnaut de Toledo, Marcelo Fabri, Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Simeão Donizete Sass, Adriano Machado Ribeiro, Rafael Cordeiro Silva e Álvaro de Vita. Um destaque especial é devido ao amigo e orientador Prof. Dr. Marcos Lutz Müller, que tem sido um generoso formador e incentivador. Com ele tenho aprendido as virtudes do estudo rigoroso e do compromisso com a excelência intelectual e moral, das quais ele sempre foi exemplo.

Dentre as instituições, sou muito grato ao *Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU)*, pela concessão de dois anos e meio de afastamento integral das atividades didáticas e institucionais, à *Capes* (Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal), pela concessão de uma bolsa de

estudos sem a qual eu não poderia ter realizado esta pesquisa, e ao *Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)* da *Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)*, onde encontrei ambiente e meios bastante propícios à pesquisa filosófica.

## Capítulo 1. A Moralidade Política Liberal

Uma dificuldade enfrentada por quem estuda as teorias da justiça recentes é o fato de representarem uma volta à ética e uma defesa de certos padrões morais substantivos para instituições e práticas sociais. O paradigma destas teorias choca-se tanto com um tipo de ceticismo no que diz respeito à ética normativa, quanto com um tipo de desconfiança no que diz respeito à moralidade substantiva de cunho liberal, ou seja, à moralidade do respeito universal pelos direitos humanos básicos. Ética normativa e moralidade liberal são vistas em muitos círculos intelectuais e políticos como um engano que precisa ser superado com teorias críticas da sociedade e com boa dose de ceticismo moral. As principais teorias atuais da justiça, especialmente a teoria de Rawls, são teorias substantivas da moralidade política: elas apontam para o contexto normativo de fundo acerca da legitimidade da ação do Estado.

Neste capítulo analiso alguns aspectos importantes ligados à temática da volta da ética normativa e do debate substantivo acerca da justiça. Em **repensando a ética (1.1)** analiso primeiro a insuficiência da representação convencional da moralidade. Depois discuto sérios limites em algumas formas de ceticismo moral, defendendo a adequação do paradigma das teorias da justiça. Completando este último ponto, destaco alguns aspectos acerca do núcleo moral das considerações de justiça presente neste paradigma. Em **repensando Rawls (1.2)**, depois de discutir o contexto em que a teoria rawlsiana se desenvolveu, introduzo o leitor nos aspectos principais da filosofia política normativa de Rawls e dos princípios da justiça como equidade, da interpretação kantiana e da concepção política da justiça liberal, apresentando como o problema chave desta tese alguns limites deste tipo de contratualismo.

## 1.1 Repensando a ética

Repensar a ética pode ser entendido em pelo menos três sentidos: um filosófico, um epistemológico e um normativo. No primeiro, podemos tomar “repensar” como o empreendimento de uma atividade crítica. Repensar argumentos e idéias, esforçando-nos por compreender os pressupostos e as implicações de nossas convicções é uma maneira, talvez a mais apropriada hoje em dia, de compreendermos a filosofia. Assim, este trabalho é um trabalho filosófico, naquela disciplina, a ética, que tem como objeto a moralidade. A partir deste sentido geral, sugiro ser relevante repensar a ética em dois sentidos mais específicos, em primeiro lugar, repensar o estatuto da ética normativa, caso tenhamos abandonado sua possibilidade, ou mesmo, sua necessidade, dadas as posições céticas convencionais encontradas em muitas abordagens. Em segundo lugar, repensar os princípios normativos e os argumentos substantivos acerca de nossas práticas e instituições, ou seja, pensar moralmente.

Nesta tese tomamos a ética e a moralidade como objeto de nossas reflexões filosóficas. Vamos entender a ética como a reflexão crítica sobre a moralidade. Isto não parece ajudar muito, pois como se representa a própria moralidade? E o que entendemos por crítica? Por outro lado, mesmo tomado no seu sentido genérico, isto já nos auxilia um pouco, porque temos de ter um ponto de partida. Assim, levar a sério a ética como reflexão crítica sobre a moralidade implica tanto em reconhecer que a moralidade é um fato significativo na experiência humana, quanto em reconhecer que ela está sujeita à crítica racional, como qualquer outro fato.

É difícil negar que preocupações morais fazem parte dos fatos cotidianos. Discutimos rotineiramente sobre o certo e o errado, sobre instituições que seriam boas ou más, nos posicionamos a favor ou contra quando falamos sobre ecologia, direitos humanos, igualdade social e sexual. Uma política ou uma lei podem ser apreciadas de várias maneiras: como leis tolas ou inteligentes, econômicas ou custosas, como exageradamente repressivas ou frouxas. Uma apreciação

especialmente importante consiste em julgar se as leis são justas ou injustas, corretas ou não<sup>1</sup>. Chamamos este julgamento de moral.

Além do debate presente na cultura acadêmica especializada, muito se tem falado sobre ética e moralidade na cultura política em geral. Por exemplo, no Brasil recente, um amplo movimento intitulado “pela ética na política” chegou ao ponto de influenciar o impedimento de um presidente da república. Tal movimento parece ter dado ainda mais frutos, pois a opinião pública e parte da imprensa têm se sensibilizado com mais frequência para questões morais da vida pública e política. Além disso, podemos destacar um maior desenvolvimento, que já estava em curso desde a re-democratização do país, de instituições jurídicas que dão maior amparo às lutas sociais e ecológicas.

Tudo isto parece estar colaborando com a formação de uma moralidade política democrática no país, apesar da escandalosa discriminação sócio-econômica dos setores empobrecidos da população, nosso maior problema moral e político. Por outro lado, defensores “da moral e dos bons costumes” no congresso, em nome da tradição cristã, sistematicamente rejeitam a adoção de leis que poderiam trazer mais justiça para grupos marginalizados, como é o caso dos projetos sobre união homossexual e regulamentação do direito legal ao aborto. Estes agentes também estão usando, grosso modo, um apelo à moralidade.

É possível argumentar que a maior parte destes agentes, progressistas e conservadores, esteja operando com o que chamarei representação convencional de ética e moralidade. Esta representação pode ter conteúdos antigos (como a moralidade sexual tradicional) ou modernos (como a legislação acerca dos direitos individuais), o que é um indício para distinguirmos o conservadorismo do progressismo. Mas, em essência, tal representação vincula as opiniões morais a tradições e costumes, pouco questionados ou não, como quem se baseia em uma autoridade religiosa, ou seja, que dita as normas de cima para baixo. Não é difícil

---

<sup>1</sup> cf. Feinberg, 1973: 156; Lyons, 1990: 15.

encontrarmos o apelo à “moral e aos bons costumes” e à ordem natural das coisas, do lado dos conservadores, e o apelo ao respeito pela lei e às convenções sociais e culturais vigentes (se democráticas), do lado dos progressistas. O componente normativo neste tipo de raciocínio convencional é o seguinte: a moralidade consiste na conformação do comportamento individual aos costumes e às normas sociais vigentes, tendo semelhança com o direito positivo e com as convenções sociais sujeitas a pressão cultural. Esta é uma noção tradicional de ética e de moral, pois apela para a tradição. Uma representação convencional e tradicional da moralidade tem algo das noções de lei e de pressão dos costumes, acrescentando a isto um tipo de consciência moral individual que vai sendo formada no processo de socialização. Tal consciência, em certo sentido, é um tipo mais elaborado e disfarçado da pressão social.

Leis são um tipo de exigência normativa. Para regular certos comportamentos, as sociedades humanas, especialmente as mais complexas, tem imposto certos comportamentos pela sanção legal. Uma forma dos homens controlarem as mulheres consiste em impor, através de poderes legislativos e judiciários exercidos quase exclusivamente por homens brancos e ricos, leis que impedem as mulheres, por exemplo, de decidir sobre sua gravidez, ou de conciliar cuidado materno com os requerimentos de empregos e cargos. Por outro lado, uma forma das mulheres se emanciparem da submissão masculina foi, e continua sendo, através da conquista de novas leis, como a que garantiu direito de voto, e como as que podem garantir direitos reprodutivos. Estas novas leis tem reforçado outras convicções morais sobre o papel das mulheres.

A pressão social do costume é outra ferramenta normativa tradicional ligada à moralidade positiva de uma sociedade. Na verdade, com exceção de regimes terroristas, as leis não funcionam apenas por que são acompanhadas de sanção penal. A sanção mais próxima das pessoas é aquela exercida pela opinião dos pares e compatriotas, no relacionamento cotidiano. É uma opinião corrente em muitos grupos sociais e culturais que as esposas devem ser submissas aos maridos: devem

satisfazer seus desejos, viver do modo que eles definirem, e criar os filhos segundo estes padrões. Ainda é uma prática comum em muitas famílias que as esposas fiquem em casa cuidando dos filhos e dos afazeres domésticos e, à noite, quando os maridos chegam do trabalho, quiçá do divertimento, elas ainda devem servir os desejos masculinos.

Isso é inculcado por vários mecanismos desde a infância, como o de impedir que as meninas tenham as mesmas chances educacionais que os meninos, de modo que homens e mulheres vão se habituando e achando normal tal situação. Quando alguma esposa destoa do padrão ela é recriminada de vários modos, às vezes pelas próprias mulheres, que introjetaram o ideal machista. Por outro lado, novos costumes e novas necessidades sociais, que favorecem a troca de papéis, propiciam uma melhora na condição feminina. A participação ativa das mulheres em movimentos sociais e em movimentos de conscientização feminina também altera o padrão e levanta suspeitas contra a desigualdade sexual.

Estou argumentando que mesmo numa representação convencional e tradicional da ética e da moralidade, ainda podemos pensar, como destacamos nos exemplos acima, que há, não somente uma utilização conservadora da moralidade, ligada à tentativa de manter práticas antigas de dominação, mas também, uma utilização progressista, vinculada à tentativa de se transformar a sociedade na direção de novos costumes e de novas leis. Na cultura moderna, em parte devido ao desenvolvimento de sociedades complexas, em parte ao desenvolvimento de uma cultura pública de direitos individuais, que remonta à reforma protestante e à revolução francesa, e que, nas últimas décadas tem sido absorvida institucional e legalmente, há uma desconfiança maior dos conteúdos tradicionais. A preocupação com a igualdade entre todas as pessoas tornou-se um conteúdo da moralidade e do direito positivos.

É plausível pensarmos que os grupos humanos não poderiam sobreviver razoavelmente se não houvesse algum espaço para uma moralidade positiva convencional neste sentido. É razoável supor que o apelo convencional a uma

moralidade positiva “moderna” (ou seja, com conteúdos normativos liberais e democráticos) seja um avanço para aqueles que se preocupam com a crítica da sociedade e sua transformação. Mas este apelo não deixa de estar sujeito às mesmas dúvidas que uma moralidade positiva “antiga” está sujeita, dúvidas acerca da justificação da autoridade dos costumes e tradições, diante dos indivíduos. É possível então, visando um compromisso com o conteúdo moderno dos direitos individuais e da igualdade, rejeitar não somente a representação convencional e tradicional da moralidade, mas qualquer discurso e concepção moral sobre o justo e injusto, o correto e o incorreto, na avaliação de normas e práticas sociais.

Isto significa usar como estratégia de combate ao conteúdo tradicional dos costumes sociais e jurídicos mais antigos e suas representações de hierarquia e conveniência social, uma negação da ética normativa e da moralidade substantiva como um todo: para se contrapor a quem, por exemplo, defenda que é correto discriminar os homossexuais, pode-se argumentar que não existe o certo e o errado, apenas interesses que se contrapõe. Mas então, como não considerar o apelo em favor dos homossexuais como outra forma de imposição arbitrária de certos interesses, sem justificação razoável? E, porque não acreditar que as pessoas tem direitos que não dependem de serem aceitos pelos grupos sociais em que elas participam? Parece mais adequado explicitar diretamente a moralidade do apelo.

Esta discussão sugere-nos uma revisão, tanto da aceitação quanto da rejeição da noção convencional de ética e de moralidade. Podemos dizer que, tanto entre os que aceitam, quanto entre os que rejeitam a ética normativa e uma moralidade substantiva, são muitos os que se comprometem com facilidade com a representação convencional e tradicional<sup>2</sup>, e não vislumbram seriamente uma outra possibilidade,

---

<sup>2</sup> Ou acrescentando à idéia de que é possível emitir juízos morais, um conteúdo “antigo”, retirado de costumes sociais e jurídicos conservadores; ou acrescentando ao conteúdo moderno dos direitos individuais e da igualdade, o que é um conteúdo de moralidade liberal substantiva, um tipo de pensamento tradicional, que entende o certo e o errado somente como convenções sociais para condicionar o comportamento individual, convenções que serão vistas como mandamentos religiosos, mantendo-se a sanção penal como paradigma da consciência moral. Não é exagero pensar que este paradigma está vinculado à religião tradicional, que oferecia um modelo de ética tradicional baseada em mandamentos absolutos e no medo do castigo.

que consiste em argumentar substantivamente, por exemplo, que a discriminação dos homossexuais, como a discriminação de pessoas por causa de sua cor ou credo religioso, não é correta nem é justa, dado que a igualdade de tratamento incorpora melhor a noção de *respeito e imparcialidade entre todos os concernidos*. O componente normativo presente nesta representação não-convencional inverte o critério anterior: agora, a moral consistiria na conformidade das tradições e normas vigentes aos direitos morais das pessoas e a sua capacidade de revisão crítica das práticas sociais, já que as pessoas podem discordar de suas sociedades.

## **Ceticismo e moralidade liberal**

Mas não será tudo isto arbitrário? Não será uma ilusão acreditar que algumas condutas são corretas e outras erradas, como acreditamos que algumas sentenças são falsas e outras verdadeiras? Ao defendermos uma conduta como moralmente correta e oferecermos razões em seu favor não estamos apenas defendendo nossa cultura e preferência individual diante de outras possibilidades culturais e individuais, que estariam sempre tão justificadas quanto a nossa? Quando adotamos certos princípios que organizam estas condutas corretas ou generalizam certos juízos particulares acerca do que pensamos correto, como no caso de princípios de justiça ou mesmo dos direitos humanos, não estamos apenas transferindo nossa cultura e nossa tradição particulares para um suposto plano teórico universal? Muito da nossa cultura moderna intelectual e política absorveu o ponto de vista do subjetivismo e do relativismo moral: argumentos morais seriam intrinsecamente relativos e subjetivos, ou seja, seriam relativos à cultura que lhes dá expressão e/ou seriam mera expressão de preferências particulares.

Várias filosofias contribuíram para a nossa desconfiança na ética normativa, e muitos acham estranho o retorno desta abordagem no final do século 20. Além do século do holocausto, às vezes alegado como um tipo de prova da separação entre modernidade e moralidade ilustrada, todo o conjunto de críticas à razão e à ética trazido pelas teorias de Nietzsche, Marx, Freud e Heidegger, além de abordagens críticas sociológicas e antropológicas, apontaria para o equívoco de se falar em ética normativa ainda hoje. Precisariamos apenas de uma teoria crítica da sociedade. A aceitação da ética normativa é vista como um engano racionalizador (ideológico) que prejudicaria nossa capacidade de ver como de fato funciona a sociedade. Ao pensarmos em ética normativa e em julgamentos morais acabaríamos fazendo o jogo do sistema social dominante, que precisaria ser posto em cheque completamente. Assim, o retorno à ética não seria um auxílio a mais para os que querem mudar a sociedade, mas uma dificuldade a mais.

Porém, em tantas questões práticas, nossa mesma cultura moderna continua nos desafiando sobre o que deveríamos fazer em certas circunstâncias, sobre se certas ações e instituições são certas ou erradas, sobre como nossas instituições deveriam ser organizadas. O dilema atual parece consistir, para utilizarmos uma reflexão de Tugendhat<sup>3</sup>, que continuamos a proferir juízos morais impessoais (e a ser confrontados com questões essencialmente éticas, como direitos humanos, democracia, minorias marginalizadas, engenharia genética, etc.), ao mesmo tempo em que desconsideramos a validade objetiva destes juízos. Mas a idéia da moralidade como algo subjetivo ou relativo pode nos confundir neste ponto, ser um alibi para evitar o conflito e a debate, e escamotear relações de dominação dos grupos sociais mais fortes e poderosos. Além disto, é plausível pensarmos que não há crítica da sociedade que não possua uma representação implícita de justiça.

As idéias relativistas e subjetivistas (e niilistas, que são uma espécie mais radical de subjetivismo) tem ampla aceitação em certos círculos porque são associadas à recusa de dogmatismos práticos e teóricos. Contra dogmatismos práticos, como os de índole sexual e religioso, tais idéias são associadas à prática da tolerância, incluindo a aceitação do pluralismo e a defesa da autonomia individual e social. Contra dogmatismos teóricos, são, em geral, associadas a uma filosofia cética ou crítica, com sua desconfiança da objetividade. Um dos argumentos principais consiste em objetar àqueles que acreditam na validade objetiva de algum enunciado teórico ou prático o fato de que sempre enunciamos a partir de uma certa perspectiva, que é relativa e condicionada, além de ser marcada por tendenciosidade social e cultural.<sup>4</sup> Enunciados morais, por exemplo, não poderiam ser verdadeiros ou objetivos ou universais por que sempre falamos de dentro de uma tradição e de um contexto específicos.<sup>5</sup> Veremos adiante que esta objeção não procede, pois confunde um esclarecimento empírico das crenças que possuímos, com o esclarecimento

---

<sup>3</sup> 1999: 16-20.

<sup>4</sup> Cf. Cupani 1990: 25-54.

<sup>5</sup> Cf. Vita 1999: 146-147.

normativo do conteúdo destas crenças. Ambos são conciliáveis e a conclusão de que *nunca* nossas hipóteses são válidas porque estão ligadas a um contexto não é boa epistemologicamente.<sup>6</sup>

Em alguns sentidos mais triviais, parece que as pessoas defendem tais idéias céticas porque estão interessadas em defender a liberdade de opinião dos que discordam, o direito de cada pessoa ter sua própria perspectiva e de não ser oprimida pelas visões morais de outras pessoas. E neste sentido há um sutil mas importante engano nesta associação: tais argumentos nada mais são do que um julgamento moral substantivo acerca da tolerância, que tem implícito uma moralidade do respeito universal pelas pessoas. Além disto, cognitivistas<sup>7</sup> podem ser tão tolerantes quanto os céticos citados, pois podem incluir entre o que pensam ser conteúdos morais objetivos, o respeito pela liberdade dos outros e a tolerância recíproca. Este último ponto nos alerta para a dúvida de que a recusa do universalismo, que em muitas áreas é uma saudável atitude anti-etnocêntrica, talvez seja inadequada naquela área da moralidade que está centralmente relacionada à justiça.<sup>8</sup>

Mas afinal, há uma representação da ética e da moralidade que pode ser adequada para o enfrentamento do dilema moderno apontado, uma que compreenda a moralidade de um modo não subjetivista e não relativista simples, mas que não caia em um objetivismo dogmático? White destaca que a preocupação com reivindicações de justiça tornaram-se centrais graças aos trabalhos em torno de uma teoria liberal de justiça como as de Rawls e de Dworkin. Tais trabalhos geraram um retorno ao debate normativo. A filosofia anglo-saxã, nesta segunda metade do século

---

<sup>6</sup> cf. Lyons 1990: 22-25, 39.

<sup>7</sup> Estou utilizando "cognitivismo" no sentido mais geral e fraco de uma posição epistemológica que confia na capacidade racional e no argumento filosófico, e que também aceita a *possibilidade* de que nossas hipóteses podem ser falsas ou verdadeiras, objetivas ou subjetivas, particulares ou universais. Com estes dois ingredientes, o cognitivista quer testar e investigar o máximo possível. Mesmo o ceticismo pode ser elaborado com tais elementos. Sobre uma forma epistemológica de ceticismo construtivista, cf. Dutra 1993.

<sup>8</sup> cf. White 1995: 31. Por outro lado, se a moralidade política liberal é a que está implícita, em última instância, nas preocupações dos céticos, então uma desconfiança das filosofias realistas e intuicionistas também deve ser esperado como um componente desta moralidade, o que explica as várias restrições à objetividade na moral, como por exemplo, as que encontramos em Rawls.

especialmente, desenvolveu um amplo debate acerca da sociedade justa e bem-ordenada. A explicitação e o debate de concepções de justiça social constitui-se num instrumento importante para a crítica dos mecanismos sociais de dominação dos grupos menos favorecidos da sociedade. Assim, uma alternativa positiva e construtiva vislumbrada seria os dois tipos de teoria, as teorias críticas da sociedade e as teorias da justiça, complementarem-se.

Utilizando a estilização de Kymlicka, a ética e a filosofia política normativas esboçadas nas teorias atuais da justiça implicam que: a) nossas *crenças morais* podem ser certas ou erradas; b) essas crenças podem ser *defendidas ou atacadas com base em razões*; e c) tais crenças e razões podem ser *organizadas em princípios morais sistemáticos e teorias da justiça*. Esta maneira de entender a ética choca-se com aquelas formas de ceticismo moral citadas acima, o niilismo, o subjetivismo e o relativismo.<sup>9</sup>

Ao contrário do cognitivismo presente no paradigma das teorias da justiça, o niilismo ético nega a implicação a), que nossas crenças morais acerca do justo e injusto possam ser certas ou erradas, verdadeiras ou falsas, adequadas ou inadequadas. Enquanto tais, ou seja, meras crenças, elas seriam arbitrárias e nenhum modo pode ser encontrado para as averiguarmos na “realidade”. Segundo Lyons, tal niilismo é uma forma de desconfiança radical na justificabilidade de enunciados morais: para um niilista nossas atitudes morais são sempre fruto de “aculturação” e, logo, não podem possuir nenhuma validade objetiva. Qualquer padrão de objetividade também seria ele próprio marcado por “aculturação”, não existindo nenhuma verdade ou falsidade, correção ou incorreção.<sup>10</sup>

Há vários problemas nesta posição. Em certo sentido ela parece implicar numa auto-contradição, pois a atitude niilista e seu raciocínio básico também não possuem nenhuma validade objetiva, sendo tão injustificadas quanto posições divergentes. Além disto, teoricamente, ela implica num tipo de dogmatismo às

---

<sup>9</sup> Cf. Kymlicka 1990: pp. 5-8.

<sup>10</sup> Cf. Lyons, op. cit, p. 21.

avessas, ou seja, na negação dogmática da possibilidade da verdade e validade independentes. Não parece razoável sustentar que nada possa ser objetivamente válido nunca. Se não queremos negar a possibilidade de encontrarmos enunciados verdadeiros, não podemos adotar o niilismo radical. Ele também parece incorrer numa má compreensão do que é o conhecimento objetivo e do que é a avaliação crítica dos enunciados morais.<sup>11</sup>

Mas o problema mais importante é que tal posição nos impede de reclamar direitos e de recusar moralmente a violência e a injustiça, pois parece que um niilista conseqüente deve aceitar que nada conta seriamente em termos de moralidade, ou seja, que nada é certo ou errado, justo ou injusto. Assim, o estupro, ou a tortura, ou o genocídio não são nem certos ou errados. Podemos discutir se esta opinião, talvez em alguma versão mais refinada, não tenha talvez alguma plausibilidade. Podemos também ter cautela sobre se o endosso desta opinião, caso ela seja defendida realmente na vida prática, merece ser tratado como um caso de patologia e ajuda psiquiátrica<sup>12</sup> (como eu penso que deva), mas parece certo que teóricos críticos preocupados com a transformação da sociedade não tem muito a ganhar com esta perspectiva.

Já o subjetivismo aceita a implicação a), mas discorda da b), defendendo a tese de que as crenças morais são apenas estabelecimentos subjetivos de preferências pessoais. Ele difere do niilismo, já que sua tese central é a de que julgamentos morais são expressão dos sentimentos e desejos pessoais, não sendo matéria para a racionalidade, e sim para o sentimento. Disto não resulta que nada é

---

<sup>11</sup> cf. Lyons, op. cit., p. 22-25 (O niilismo não distingue os tipos variados de crenças – naturais, estéticas, científicas, éticas - que possuímos; implica na contradição de sustentar que seu raciocínio básico não tem validade objetiva; não distingue a aceitação de crenças e a validade do conteúdo das crenças; não compreende que mesmo o raciocínio científico contém os aspectos que são criticados no julgamento moral, como conhecimento não-observável, hipóteses universais, entidades teóricas; pressupõe uma concepção verificacionista implausível, que implica numa visão tradicional de objetividade científica e que desconsidera a natureza lógica de enunciados matemáticos e prescritivos; adota uma concepção de ética, aquela que entende como falácia o embasamento da moral na natureza, que é apenas uma concepção entre outras disponíveis; e, substantivamente, não pode reclamar direitos e atacar o dogmatismo, nem compreender bem a crítica social presente no interior de cada grupo).

<sup>12</sup> cf. Rachels 1994: 434.

certo ou errado, daí a aceitação de a). Nós não deixamos de ter tais sentimentos morais só porque tomamos consciência de que são sentimentos: isto é uma interpretação filosófica que deixaria intacta nossa opinião moral sobre um certo assunto, opinião com a qual poderíamos julgar moralmente. Mas a negação de b) implica em alguns problemas que nos fazem ver o subjetivismo como uma teoria ruim. O subjetivismo implica numa eliminação apressada do debate racional em favor da aceitação de que, quando digo que “x é moralmente errado” (por exemplo, que a discriminação sexual é errada), isto significa somente “eu desaprovo x” (a discriminação sexual é errada para mim, mas pode não sê-lo para o que discrimina). Isto exclui a noção de falibilidade, pois estaríamos sempre certos, mesmo endossando opiniões contraditórias. Isto parece desorientar-nos na busca de soluções para os conflitos, pois eles já não existem mais. O subjetivismo também não leva a sério a separação entre a crença em algo e o próprio “algo”.<sup>13</sup>

O relativismo aceita as implicações a) e b), ou seja, nossas crenças morais não são completamente arbitrárias nem são mera expressão de sentimentos subjetivos. Mas ele rejeita c), ou seja, o tipo de teoria da justiça que dará arcabouço para tais crenças. Para o relativismo, ao invés de teorias cognitivistas e universalistas, interessadas na crítica racional e na justiça universal, as teorias mais adequadas são aquelas interessadas na interpretação sócio-cultural e na justiça contextual. O tipo de razão a ser oferecida em favor de certas práticas e o tipo de princípio a ser sistematizado não depende da racionalidade mas sim das tradições históricas, instituições políticas e costumes de cada comunidade.<sup>14</sup> Como um tipo de resposta comum aos conflitos e desacordos morais mais profundos, o relativismo moral toma a forma da negação de que qualquer código moral tenha validade fora das fronteiras culturais que são historicamente contingentes. Outra forma geralmente adotada de relativismo moral defende que não podemos fazer

---

<sup>13</sup> Cf. *idem*, *ibidem*, pp. 435-436.

<sup>14</sup> Cf. Kymlicka, *op. cit.*, p. 8; Vita, *op. cit.*, pp. 145-6.

juílgamentos morais sobre outras pessoas que aceitam valores culturais muito diferentes dos nossos.<sup>15</sup>

A tese de que a moralidade é relativa a dada cultura, e a tese de que juílgamentos morais correm o risco de etnocentrismo são trivialmente verdadeiras, tanto quanto as teses de que a moralidade, mesmo ligada a certa cultura, pode ser uma forma de crítica dos preconceitos e convenções sociais, e de que a recusa de apreciações morais (por causa do medo do etnocentrismo) incorre no risco de abandonarmos as vítimas e os prejudicados de todos os tipos dentro das culturas e grupos sociais que queremos defender. Se a tese relativista implica em que as convenções culturais dentro de cada sociedade são sempre válidas e devem orientar o juílgamento moral dos seus membros, então ela é muito problemática e fraca.

Ela desconsidera o desenvolvimento e amadurecimento dentro de cada sociedade, muitas vezes em função da crítica moral dos preconceitos. Ela deixa em situação desconfortável o inconformista e o revolucionário que questionam tais convenções.<sup>16</sup> Se o que é “moralmente errado” resume-se ao que é aceito pelo grupo como tal, ao “nós não fazemos isto por aqui”, as pessoas que, dentro de um determinado grupo, sugerem que certo comportamento comum e aceito é errado, estariam cometendo um erro lógico. Elas não poderiam argumentar deste modo, pois estariam dizendo “nós não fazemos isto por aqui, se bem que fazemos isto por aqui”.<sup>17</sup> A tese, em sua versão mais forte, aquela que diz que os costumes tornam tudo correto, confunde o fato de que os costumes influenciam fortemente o que as pessoas aceitam como correto, com a tese de que isto torna tal crença correta. Ora,

---

<sup>15</sup> Cf. Wong 1994: 442-444; 447-448.

<sup>16</sup> Cf. Lyons, op. cit., pp. 25-33.

<sup>17</sup> “Quando uma mulher muçulmana no Egito diz ‘a discriminação sexual é errada’, ela não quer dizer que ‘não fazemos isto por aqui’. Muito pelo contrário, ela está dizendo isso precisamente porque tal coisa se faz e sempre se faz por lá, e está firmemente enraizada em todos os mitos, símbolos e tradições de sua história e sociedade. Ela poderia igualmente dizer que ‘a discriminação é errada, a despeito de se aprová-la por aqui’. Se Rorty estivesse certo sobre o que a linguagem moral *significa*, então essa mulher estaria se contradizendo. Ela estaria dizendo ‘nós não fazemos isto por aqui, se bem que fazemos isto por aqui’. Mas é claro que sabemos o que ela quer dizer e que ela não está se contradizendo. Portanto, é simplesmente falso que, quando dizemos ‘X é errado’, *queremos dizer* ‘não fazemos isto por aqui’”. (Kymlicka, Will. *Liberalism, community and culture*. Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 66; citado em Vita 1999: 153-154)

os costumes se modificam e são reformados, muitas vezes pela crítica independente.<sup>18</sup>

Um problema geralmente ignorado pelos relativistas é o da falta da homogeneidade cultural correntemente alegada nos “outros”, que seriam diferentes. É comum a tese de que aqueles julgamentos aceitos como corretos em uma sociedade podem ser considerados errados em outra por causa das culturas diferentes. Ora, desconsidera-se rapidamente que há pouca unanimidade e homogeneidade dentro de cada sociedade, que quando o há, em geral, é por causa da opressão política, e que mesmo que houvesse um significado cultural dominante para a moralidade social de um grupo, este significado não possui nenhum credencial moral imediato. Citando Vita<sup>19</sup>, é evidente “o risco que há nesse caminho: os significados sociais dominantes podem não ser outra coisa senão os padrões dos grupos mais poderosos da sociedade. *Qualquer cultura e sociedade que conhecemos contém disparidades consideráveis de classe, raça, gênero, ou étnicas que influenciam que significados, e de quem, deverão prevalecer nas práticas e instituições sociais.*”

Já a recusa do etnocentrismo nada mais é que uma forma de defesa dos direitos humanos básicos não relativos, como o direito de não ser escravizado e o direito ao devido processo legal. Exponentes da antropologia relativista foram defensores dos direitos humanos e do direito de autodeterminação dos povos. Não há nada de moralmente relativo nestas defesas. Os costumes podem ser criticados racionalmente pelo confronto entre seus ideais e sua realização, pelo confronto com ideais alternativos, e com a expansão do círculo dos participantes a quem o grupo concede respeito moral. Críticos e reformistas dentro de cada tradição moral, em geral, desafiam esta limitação do círculo de pessoas às quais se dá consideração e respeito. A condenação da intolerância e da agressão implica necessariamente que, às vezes, precisamos julgar moralmente a perspectiva dos outros. Ou seja, implica

---

<sup>18</sup> cf. Wong, op. cit., pp. 443.

<sup>19</sup> Op. cit., p. 149. Cf. porém todo o argumento nas páginas 147-150, para uma crítica ao relativismo moral.

numa certa versão liberal da justiça como respeito a direitos básicos, pluralismo, garantias constitucionais, reciprocidade social e econômica.

Se pensamos que as normas e as práticas sociais podem ser criticadas e justificadas de uma maneira que não expressa apenas as preferências subjetivas ou os interesses particulares de quem julga, então, a defesa da objetividade aparece como uma forma de argumento moral substantivo. Uma boa maneira de interpretarmos a demanda por avaliações morais é a compreensão de que o que queremos em tais situações é uma orientação objetiva, ou racional, para tomarmos decisões que estariam justificadas de um modo especial, ou seja, imparcialmente. A aproximação entre objetividade e ética é, grosso modo, correta para os defensores de uma moralidade política liberal, como são exemplos o contratualista Rawls e o utilitarista Hare.

Rawls sustentou em *Outline of a Decision Procedure for Ethics*<sup>20</sup> que a questão da objetividade ou subjetividade do conhecimento moral não está ligada à questão de sabermos se entidades ideais de valor existem, ou se julgamentos morais são causados por emoções, ou sobre a existência de uma variedade de códigos morais no mundo. Ela se liga simplesmente à questão: existe um método razoável para validar ou invalidar regras morais dadas ou propostas e as decisões feitas com base nelas? Para estabelecer a objetividade de regras morais e de decisões baseadas nelas nós deveríamos mostrar, como fazemos na ciência, que o procedimento de decisão é razoável e confiável.<sup>21</sup>

Hare, um filósofo utilitarista que se contrapõe a aspectos importantes da obra de Rawls, sustenta em sua teoria<sup>22</sup> que a natureza e a lógica dos conceitos morais, especialmente do operador “*devo*”, como empregados em discussões morais, implicam em prescrições *necessárias e universais*, ou seja, válidas objetivamente. Isto significa que um juízo moral emprega um tipo de lógica que nos exige pensar a

---

<sup>20</sup> Cf. Rawls, *CP: 01-19*

<sup>21</sup> *Idem*, pp. 01-02.

<sup>22</sup> cf. Hare 1981: cap. 1; 1993: cap. 11

exigência nele contida como impessoal e como não “*escapável*” para quem o utiliza, o que se aproxima do que entendemos ser um enunciado objetivo em geral.<sup>23</sup>

Sobre isto, Vita, baseando-se num argumento de Ronald Dworkin<sup>24</sup>, sustenta que, quando acrescentamos a nossas opiniões morais substantivas (como aquela que condena o genocídio como injusto, imoral e monstruoso), proposições que afirmam que tal opinião é *verdadeira*, *objetiva* e de *aplicação universal*, nós não estamos defendendo proposições metafísicas acerca da realidade, estamos, ao contrário, defendendo aquela opinião moral de primeira ordem. Estamos fazendo um julgamento moral substantivo.

“Quando dizemos que a convicção de que o genocídio é monstruoso é *verdadeira*, queremos dizer que as pessoas que o praticam cometem um erro profundo. Quando a qualificamos de *objetiva* (ou de objetivamente válida), o que queremos dizer é que as razões que a sustentam independem das preferências ou reações individuais ou dos estados mentais daqueles que devem regular sua conduta por esta convicção. (...) quando afirmamos que esta convicção tem *aplicação universal* estamos dizendo que a conduta que ela proscree é errada de uma forma que independe de circunstância, cultura ou *background* religioso ou étnico.”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Por se basear numa lógica da linguagem moral que se diferencia da lógica da linguagem descritiva, Hare não gosta do tipo de aproximação que estamos fazendo. Para ele “juízos morais não são nem objetivos nem subjetivos, e a crença de que sejam uma coisa ou outra é resultado de um erro fundamental (descritivismo)” (1981: 206). Mas essa indicação do erro descritivista se aproxima da distinção de Rawls, acima, entre objetividade em sentido metafísico e em sentido metodológico. E Hare defende que sua abordagem é cognitivista se isto significa que ela é racional e universalista. Para ele, não há prejuízo em dizer que o correto moralmente é o que seria prescrito por um observador ideal qualificado, o que não é subjetivista, mas racionalista. (p. 46). Rawls também nunca endossou a linguagem objetivista de meta-éticas realistas e intuicionistas. Juízos morais e princípios de justiça não expressam fatos nem são derivados de uma capacidade racional intuitiva especial. (cf. *Rawls CP*: 52;197-198; 340-358; 389-390; *TJ*: s. 87)

<sup>24</sup> cf. Dworkin 1986: 78-86.

<sup>25</sup> Vita, 1999: 151-152.

Para as teorias da justiça que defendem uma moralidade política liberal, julgamentos morais não são apenas uma introjeção das tradições de um dado grupo social, como um outro modo de controlar o comportamento individual ou de regular novos hábitos. Estas teorias, grosso modo, estão preocupadas com a crítica normativa das instituições sociais de um ponto de vista imparcial, buscam um confronto entre o modo como as instituições contextualmente repartem benefícios e ônus da vida social, e o modo como deveriam reparti-los, dada a melhor concepção de justiça social e os melhores argumentos substantivos que possam ser formulados em seu favor. O julgamento moral, como parte da crítica social, é o acréscimo *de uma crença ou convicção sobre a correção, justiça ou bondade de uma ação ou instituição* com base em *considerações de justiça*. Este tipo de paradigma é muito mais apropriado para as teorias críticas da sociedade e para os agentes políticos que querem contestar a representação convencional de ética e moralidade e também as práticas sociais e instituições inaceitáveis.

Concentrando-nos em Rawls, sua questão principal é qual concepção substantiva de justiça é a mais apropriada para julgarmos o conceito formal de justiça, a não arbitrariedade e o equilíbrio de interesses, aplicado à estrutura básica da sociedade. Por isso Rawls pode dizer que sua concepção de justiça, em TJ, faz parte de uma filosofia moral, e que sua interpretação política disto, em PL, é uma concepção normativa. A moralidade política liberal da justiça como equidade é esta concepção substantiva, e será justificada com um tipo de contratualismo, na forma de um instrumento reflexivo que “modela” qual seria a decisão de agentes racionais quando colocados em certo contexto igualitário de poder. A construção dos vários pontos deste instrumento e sua articulação mútua têm como centro um apelo à congruência com nossas convicções morais bem refletidas.

## O núcleo das considerações de justiça

Vimos como a representação convencional e as formas comuns de ceticismo não explicitam uma boa compreensão da ética e da moralidade. Sugerimos que o paradigma das teorias liberais da justiça possui uma concepção melhor. Em tal modelo de reflexão não se tem destacado as semelhanças da ética e da moral com a lei e os costumes, mas com o pensamento crítico e, de certo modo, e guardadas as proporções sobre a natureza de cada empreendimento, com a objetividade científica. A confiança na capacidade reflexiva torna-se fundamental para apreciar juízos substantivos e elaborar uma boa compreensão epistemológica em moralidade. Retomando uma certa apreciação direta de questões morais, teóricos da justiça perguntam qual concepção de justiça é a melhor, ou quais juízos particulares deveríamos apoiar ou recusar. Tentarei esclarecer o aspecto mais importante desta avaliação, a busca da imparcialidade.

Quando temos de decidir moralmente ou quando pensamos em nossas atitudes, algumas vezes nos preocupamos com as razões que justificam as nossas decisões. Se por algum motivo sofrêssemos um tipo especial de perda de memória acerca de nossas convenções morais e legais positivas e, para decidir, não tivéssemos nenhuma noção prévia de certo e errado, de proibido e permitido, ainda poderíamos nos decidir de um maneira esclarecida por uma ação e não por outra considerando seriamente como as decisões afetarão nossos interesses. Se me preocupo com qual ação adotar, dentre um conjunto de alternativas disponíveis, posso raciocinar sobre qual ação atenderá melhor os meus interesses. Essa referência exclusiva, ou pelo menos especial, ao *interesse próprio* faz das razões que posso apresentar para justificar uma ação antes de outra, “razões agencialmente relativas”, muitas vezes chamadas de prudenciais. Supondo um vazio absoluto de normas e de considerações mais amplas, ainda posso julgar uma ação, norma ou política, pelas conseqüências desta ação, norma ou política para os meus interesses e preferências. Nesta situação, somente os meus interesses contam.

É plausível pensarmos que um núcleo lógico para uma ética normativa mínima pode ser retirado diretamente deste tipo de raciocínio, bastando considerar que qualquer outro ser sensível ao sofrimento e qualquer outra pessoa também tem interesses e preferências. Assim, além de razões baseadas em meu interesse próprio, existirão razões baseadas nos interesses dos outros envolvidos, e podemos raciocinar sobre qual curso de ação atende melhor aos interesses envolvidos e não apenas *a meus* interesses. Quando está presente esta consideração mais ampla pelos interesses envolvidos de todos os concernidos, está presente um raciocínio um pouco diferente do anterior. Agora temos “razões agencialmente neutras”, ou morais, que estendem a preocupação natural com os meus interesses aos interesses dos outros.<sup>26</sup>

Neste último caso, quando não contam mais certos interesses *somente* porque são *meus*, mas porque são interesses, e logo, também contam os interesses dos outros somente porque são interesses, escolher a ação que tenha as melhores conseqüências para todos depois de considerar alternativas é uma possibilidade racional mínima para quem dá o passo de universalizar a decisão com base no interesse próprio. Há discussões sobre se tal passo pode ser justificado racionalmente, assim como se este nível mínimo é suficiente para discussões morais substantivas. Em um sentido mais geral, várias teorias filosóficas diferentes podem ser associadas a este núcleo. Porém, estou tentando destacar que, se uma concepção comum de racionalidade prática é plausível em decisões auto-interessadas, ela pode ser estendida para decisões neutras em relação a este ou aquele agente em particular de um modo natural.

Um aspecto necessário para que uma decisão possa estar baseada em razões agencialmente neutras é que ela não seja empreendida simplesmente por que temos a força física e o poder técnico de fazermos o que bem entendemos. Ao invés disto, nos esforçamos por justificar nossa decisão com boas razões para os outros. Isto já não é pouca coisa, pois muitas ações são feitas sem preocupação com a sua

---

<sup>26</sup> cf. Singer 1994 b: 21; Farrel 1994: 41-42, 58-67; Nagel 1986: 164-180, 1991: 10-20; Vita 1998: 01-31.

justificação para os que serão atingidos por elas. Mas isto ainda não é tudo. Não parece ser suficiente oferecer razões, pois estas razões podem ser apenas racionalizações da força que possuímos. Se nós não só oferecemos razões, mas razões que são boas para os interesses de todos os envolvidos, levando em consideração um ponto de vista geral e as conseqüências que afetarão as necessidades e vontades alheias, então estamos dando razões de um tipo especial.

Se, considerando o interesse próprio, escolho uma ação de preferência a outra porque ela atende melhor a *meu* interesse mais importante, então, se outras pessoas estão envolvidas, o mesmo critério de atender ao interesse mais importante deve ser aplicado, sem se considerar a pessoa portadora deste interesse. Este tipo de raciocínio é encontrado nos filósofos que se aproximam do pensamento de Kant, para quem o raciocínio moral consiste em avaliar se uma conduta pode ser aceita pelo conjunto de seres afetados por ela, ou, na linguagem de Kant, se a nossa conduta poderia ser adotada por todos os seres racionais. Quando nos preocupamos meramente com as conseqüências para os nossos interesses estaríamos ainda num tipo de raciocínio puramente prudencial. Para justificar eticamente uma conduta precisaríamos fazer o seguinte teste: ficaríamos satisfeitos de ver nossa conduta adotada por todos? Um espectador razoável e imparcial aprovaria nossa conduta?<sup>27</sup>

É plausível pensar que a mera lógica, e mesmo uma interpretação do juízo moral com base na noção do que é ser um agente racional, ainda não são suficientes para compreendermos bem a ética e a moralidade. A motivação para justificar nossas condutas de um ponto de vista geral parece necessitar de uma teoria mais ampla, que dê suporte aos nossos sentimentos naturais e ao processo de socialização. É razoável admitirmos que a motivação para o pensamento e a ação morais já se apresenta inicialmente nos nossos sentimentos de benevolência e compaixão pelos nossos semelhantes, e que tais sentimentos estão entre os mais fortes de nossa espécie. Isto explicaria por que, em geral, o raciocínio moral nos

---

<sup>27</sup> Cf. Kant 1980: 116.

perturba tanto. Esta capacidade emocional se desenvolve junto com nossas capacidades cognitivas ou racionais.

Para Stuart Mill, os seres humanos se diferenciam de outros animais superiores pela sua capacidade de simpatizar não só com seus descendentes e com aqueles mais próximos, mas com todos os outros seres humanos e também com todos os outros seres vivos capazes de sofrer. Além disto, os seres humanos possuem uma inteligência mais desenvolvida que lhes permite integrar o instinto de auto-proteção numa comunidade mais ampla de interesses, permitindo aquela ampliação da prudência. Os dois ingredientes, as capacidades de simpatia e de raciocínio prático ampliadas, permitem uma progressiva identificação do indivíduo com o grupo, do grupo com a sociedade, da sociedade com a comunidade mais ampla, de modo que o desenvolvimento moral se caracterizaria pela ampliação do círculo em que incluímos as pessoas merecedoras de respeito.<sup>28</sup>

Uma perspectiva aberta pela interpretação do raciocínio moral nestes termos é a recuperação de uma noção de justiça como imparcialidade, que seria o aspecto crítico mais importante da avaliação de juízos morais substantivos. A dimensão da justiça que nos desafia seriamente, e de que nenhuma sociedade ou ser humano poderia abdicar, é a da capacidade de percebermos e compreendermos as reivindicações e os direitos de outras pessoas. E a moralidade seria a exigência de nos preocuparmos com a imparcialidade, dando a todos os concernidos um tipo de igual respeito ou de igual consideração. Este é um sentido amplo de justiça, que podemos chamar de justiça moral. Muitos filósofos pensam que, de um ponto de vista imparcial, temos sempre que escolher, em algum nível de nosso raciocínio e em algum nível de nossas decisões institucionais, a melhor ação disponível para a maximização da satisfação dos interesses dos envolvidos.

Não significaria isto que sempre temos de ser o mais possível benevolentes, e que pouco espaço restaria para as razões relativas a nossos interesses? Talvez. Isto

---

<sup>28</sup> cf. Mill 1993: 196-197.

ocorreria se, entre duas ações, somente aquela que contém o maior bem de nossa parte em favor dos outros implicasse na melhor satisfação dos interesses envolvidos, incluindo os nossos. É plausível argumentar que a justiça e a injustiça de uma ação ou instituição são um núcleo mínimo de consideração moral, e enquanto tal, a parte mais importante da moralidade, mas tal núcleo não esgota toda a moralidade, já que deveríamos manter um espaço as para razões agencialmente relativas e para razões supererogatórias.

Alguns filósofos entendem que as razões agencialmente relativas são um tipo de razão moral. Nossa autonomia individual, nossos laços afetivos parciais com familiares e amigos são coisas importantes e é discutível que alguém possa levar uma vida razoavelmente boa de se viver se não puder, por causa da moralidade imparcial, levar a sério tais aspectos. Mas a moralidade imparcial limita tanto nossa autonomia quanto nossos vínculos parciais. Se estou confrontado com a escolha entre evitar um grave dano à vida de minha filha e evitar um dano semelhante para a filha de um estranho, então tenho razões agencialmente relativas para optar por salvar primeiro minha filha. Agora, se estou confrontado com a escolha entre evitar um ferimento leve para minha filha e um grave dano à filha de um estranho, então, ainda que continue a ter razões agencialmente relativas para preferir minha filha, terei uma razão agencialmente neutra para optar pela filha do estranho. Qual a maneira mais adequada de contrabalançar as duas razões é o principal problema de nossa moralidade atual.<sup>29</sup> Agora, as distinções sugeridas apontam em direção a um esclarecimento que evite a separação completa entre os dois tipos de razão. Se as razões agencialmente neutras implicam que a vida de todos conta e conta igualmente, então cada um tem seus interesses levados em consideração, ou seja, as razões neutras nada mais são do que a garantia moral de que cada um possa levar a sério a própria vida.

---

<sup>29</sup> Cf. Vita 1998: 01-08. Também devo a Vita o exemplo analisado.

É valioso ter autonomia ou apreciar vínculos afetivos parciais. Mas em que sentido isso será moralmente valioso? E se, para que alguns tenham tais benefícios, outros tenham que sofrer sérios prejuízos? Uma sugestão é que as razões agencialmente relativas não podem ser justificadas moralmente a não ser quando também possam ser razões neutras. É por isso que no primeiro caso, a opção pela minha filha nos parece também a opção correta. Porque exigir o oposto, no primeiro caso, se a alternativa parece envolver o mesmo dano, sem no entanto o dano especial para os *meus* laços afetivos e para a *minha* integridade psicológica?

Porém, considerando a segunda parte do exemplo acima, a prioridade às razões agencialmente relativas é valiosa somente até o ponto em que interesses mais importantes não sejam sacrificados, não contando de quem sejam. A discussão sobre se este é o caso e sobre no que isto implicaria praticamente, é matéria controversa sobre a qual é preciso cuidado argumentativo. Nesta perspectiva, dar prioridade para as razões agencialmente relativas *contra* razões neutras é uma forma de tentar justificar a parcialidade. É provável que muitas práticas que implicam em certa dose de parcialidade sejam justificadas. O que filósofos mais rigoristas quanto à moralidade individual e social estão sugerindo é que, para se conseguir uma justificação moral disto, é melhor manter a moralidade na esfera das razões agencialmente neutras.

O ponto central, que une tanto filósofos kantianos (deontologistas e contratualistas, como é o caso, grosso modo, de Rawls) como millianos (teleologistas e utilitaristas, como é o caso, grosso modo, de Hare), é que não nos sentimos bem quando não justificamos nossas ações de um modo que pareça razoável para nossos semelhantes, ou seja, de um modo que elimine a idéia de que estamos sendo arbitrários e injustos com os outros. A filosofia normativa de Rawls busca explicitar uma maneira de contrabalançar os dois tipos de razões, relativas e neutras, ao mesmo tempo reconhecendo a presença de *reivindicações* baseadas no interesse próprio e a necessidade de que a *perseguição* destes interesses seja enquadrada em *restrições morais*.

“...having a morality must at least imply the acknowledgment of principles as impartially applying to one’s own conduct as well as to another’s, and moreover principles which may constitute a constraint, or limitation, upon the pursuit of one’s own interests. (...) A man whose moral judgments always coincided with his interests could be suspected of having no morality at all”.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> *CP: p. 54.*

## 1.2 Repensando Rawls

### O contexto da teoria rawlsiana

Antes de discutirmos a filosofia de Rawls, vamos rever um pouco do cenário em que a teoria se desenvolveu. Rawls iniciou sua obra dentro da chamada tradição analítica em filosofia. Segundo Pettit, trata-se da abordagem filosófica que está em continuidade com certa tradição do esclarecimento e de um tipo pensamento semelhante ao de Hume e Kant, Bentham e Frege, Mill e Russell, entre outros. Algumas suposições fundamentais desta abordagem seriam: a) que há uma realidade independente do conhecimento humano da qual nós somos parte; b) que racionalidade e método, como na ciência, são os instrumentos apropriados para investigar aquela realidade; c) que nesta investigação, preconceitos tradicionais (e preconceitos morais tradicionais) devem ser suspensos para que os fatos falem por si mesmos. Com tais suposições os filósofos analíticos tem no “método” o seu tema principal, distinguindo-se, nesta análise, da chamada tradição continental, tradição que Pettit chama de romântica (Rousseau, Herder, Hegel, o jovem Marx, entre os principais), e da perspectiva da antropologia e da sociologia, que estaria em continuidade com tal tradição. A abordagem analítica também rejeita aqueles estilos de pensamento vinculados às tradições religiosas, políticas e culturais.<sup>31</sup>

Para Pettit, um aspecto fundamental que chama a atenção na tradição analítica é que, neste século, seus principais representantes tem negligenciado a filosofia política. No século dezanove uma série de escritores britânicos trataram de ética e política de uma maneira sistemática (como Bentham, Mill, Sidgwick), e acabaram gerando um tipo de consenso amplo em torno do utilitarismo, com seu critério de avaliação com base na consideração da felicidade das pessoas afetadas pelas instituições políticas. É comum interpretá-lo como um consenso que reduz os

---

<sup>31</sup> cf. Pettit 1996, p. 07.

valores políticos, como os da liberdade, igualdade, etc., ao valor da utilidade, entendida como interesse geral.

Mas, rapidamente, tal perspectiva do século 19 veio a se enfraquecer. Do fim do século até a década de 50 praticamente não há filosofia política analítica sistemática. Há o que Pettit chama de um longo silêncio político. Somente na segunda metade do século haveria um retorno. Em 1959 S. Benn e R. Peters, com *Social principles and the democratic state*, defendem que os princípios mais importantes das sociedades democráticas tem um caráter utilitarista; em 1961 H. L. Hart, com *The concept of Law*, defende um tipo especial de teoria legal, para se contrapor à teoria do soberano, de Austin; em 1965 Brian Barry com seu *Political Argument*, defende um pluralismo moral e político para se opor ao reducionismo utilitarista. Todos estes trabalhos utilizavam-se de técnicas e forma argumentativa analíticas, além de incorporarem a teoria dos jogos e da escolha racional, como em Barry. A grande obra que dá unificação a estes esforços de se repensar a problemática política em termos normativos, reunindo considerações morais substantivas com informações empíricas advindas das diversas ciências sociais, e que será um marco divisor no contexto da discussão normativa posterior, é a obra de Rawls, *A Theory of Justice*.

Antes de continuarmos com o contexto mais específico, cabe aqui uma reflexão sobre as razões do silêncio analítico na primeira metade do século. No trabalho citado, Pettit afirma que existiram razões de ordem metodológica e razões de ordem política. As metodológicas se concentravam nas idéias acerca das proposições morais como destituídas de validade cognitiva. Avaliações normativas expressariam apenas emoções ou aprovação e desaprovação subjetivas. Trata-se da tese subjetivista, que criticamos acima, sobre proposições morais. As proposições em geral seriam divididas em empíricas (problemáticas) e a priori (verdadeiras e certas). Como a filosofia não seria empírica e como a filosofia política não possuiria grande número de proposições a priori, ela estaria, por princípio, descartada. Acrescenta-se a isto a interpretação terapêutica da filosofia, advinda de

Wittgenstein, e uma interpretação do “senso comum lingüístico”, advinda de Ryle, que reforçaram a tendência ao silêncio moral e político.

Lacoste<sup>32</sup> nos alerta que a análise da idéia de norma surgiu na filosofia analítica com Moore. Para Moore as proposições da ética não são suscetíveis de comprovação ou refutação, seriam intuições. Elas prescreveriam a algo o adjetivo “bom”, mas tal adjetivo não poderia ser diretamente esclarecido ou definido, pois seria um tipo de noção simples, como “amarelo”. Acreditar na possibilidade de substituir a noção por uma equivalente seria cometer uma falácia naturalista. Esse intuicionismo afasta a questão da avaliação moral objetiva, aproximando-a dos sentimentos estéticos. Tal tese subjetivista sugere que a moral nada tem a dizer, objetivamente, sobre coisas como a condenação do assassinato, da tortura, do racismo, da opressão. O positivismo lógico da filosofia analítica seguiria aceitando a tese (de Hume) de que juízos de valor devem ser cuidadosamente distinguidos dos de fato, e devem ser entendidos como expressões de sentimentos subjetivos. Ayer, por exemplo, sustenta que julgamentos éticos, por serem normativos, não podem ser verdadeiros ou falsos, e que sua validade não pode constituir objeto de uma argumentação.

Mas para Lacoste, outros filósofos no interior da tradição anglo-saxã, como Richard Hare, faziam avançar uma teoria ética de índole analítica não subjetivista. Para Hare, a ética seria o estudo da linguagem da moral, mas esta linguagem não poderia ser bem esclarecida com a tese subjetivista. Hare empreendeu uma análise de frases imperativas mostrando seu sentido mais apropriado: ele retira da não redutibilidade de tais frases a frases no indicativo uma lição diferente dos “humeanos”, o que ele chamará de lógica da argumentação prescritiva. Nenhuma descrição de fatos pode fornecer uma prescrição, mas disto não decorre que não haja mais nenhum papel para a razão na análise de nosso discurso moral. Neste sentido a ética é subjetiva apenas no sentido de que não pode

---

<sup>32</sup> 1992: 134-135

se basear exclusiva e essencialmente em fatos objetivos ou mesmo em princípios evidentes. Mas, ao contrário da perspectiva subjetivista, a análise lógica dos juízos morais nos leva a um tipo de racionalidade crítica de normas e prescrições.<sup>33</sup>

Então, como foi dito acima, podemos pensar em razões políticas para o silêncio analítico. Pettit argumenta que, como existiam trabalhos em filosofia moral analítica (Hare, mas também Stevenson) que defendiam a compatibilidade entre a tese subjetivista e a defesa de um papel importante para o argumento e a razão em assuntos práticos, os motivos políticos devem ser levados em conta. Os filósofos deste período não problematizaram o significado dos valores políticos fundamentais (liberdade, igualdade, democracia); quando muito, as questões eram relegadas à teoria empírica das ciências sociais. Além disso, o utilitarismo, com seu consenso, induzia à pouca exploração filosófica dos valores políticos, já que a prescrição política dependeria da clara aferição de circunstâncias, o que seria um trabalho empírico, a cargo das ciências sociais. É por isso que, neste contexto, depois do trabalho de Barry, Rawls influenciará todo o debate político normativo posterior, dividindo o período em uma era anterior e posterior a ele.

O tema da justiça social será explorado como um ideal para as estruturas de base da sociedade, que se organizam em torno de princípios públicos e formam uma sociedade bem ordenada e estável. A justiça é a base desta estabilidade. Mas qual concepção é a mais apropriada? Qual é a correta? Rawls quer elaborar uma concepção de justiça e argumentação analiticamente, mas, além disto, ele se filia à tradição do contrato social e seus temas políticos. Ele também utiliza, sem escrúpulos, informações das ciências humanas. Rawls, pela repercussão que gerou, colocou em cena de novo um tipo de debate, semelhante ao que havia antes do grande silêncio.

Várias parecem ser as razões para a grande influência e receptividade da obra de Rawls. Dado o contexto dominante apontado acima, a obra representou uma

---

<sup>33</sup> cf. Lacoste, *idem*, p. 137. Cf. Bonella 1999 c, para alguns contrastes entre Hare e Rawls.

ruptura dentro da tradição analítica, incorporou conteúdos geralmente ligados à tradição continental, e explicitou uma interface com as ciências sociais. Rawls não se preocupou somente com a linguagem nem com o mero esclarecimento dos conceitos morais, como por exemplo, o de justiça. Ainda que ele pareça violar o princípio de Hume sobre a separação entre fatos e valores, Rawls acabou por ampliar consideravelmente a audiência do debate normativo ao utilizar-se de material advindo das ciências sociais. Outro aspecto importante, a obra teria uma dimensão ideológica central, já que é explicitamente uma forma de defesa de um tipo de liberalismo-igualitário.<sup>34</sup>

Uma hipótese sobre a receptividade da obra destaca o retorno a uma “grande teoria” política. Segundo Ryen<sup>35</sup>, há um “triplo retorno”. Primeiro, contra a filosofia analítica dominante nos anos 50 e 60, Rawls não se restringe à análise dos conceitos, mas faz uma teoria substantiva da moral e da política, defendendo posições, se não extravagantes nem extremas, pelo menos polêmicas (como será seu princípio da diferença). Segundo, Rawls explicitaria a tarefa de uma “teoria completa e sistemática da justiça social, que parte dos primeiros princípios para se ramificar em princípios que permitam cobrir todos os casos”. Por último, por causa do uso do dispositivo contratual, que ele ressuscitou nesta segunda metade de século.

Na verdade, Ryen está errado ao pensar o segundo ponto. Rawls, desde o início de sua obra, faz restrições sobre o escopo de sua teoria, mantendo seu núcleo na avaliação das instituições de base da sociedade. Rawls quis evitar problemas de extensão da teoria a outros aspectos mais gerais de filosofia moral, restringindo-se ao problema da justiça de base das instituições. Assim, não podemos dizer que Rawls buscava uma teoria completa e sistemática que cobrisse todos os casos. Rawls

---

<sup>34</sup> Ryen (1989), num trabalho que aborda o contexto da obra de Rawls, traça uma caracterização semelhante da influência de Rawls. Para ele, a novidade da obra se dá tanto pelo conteúdo em si, quanto pela receptividade que a acolheu, atingindo não só filósofos, mas sociólogos, juristas, políticos. A obra é comparada às grandes obras fundadoras, como a de Sidgwick (*Methods of ethics*) e de Mill (*Utilitarianism*). Ryen defende que a repercussão está ligada ao liberalismo, e ao ideal de um Estado de Bem-estar implicado nele (Rawls discordará desta interpretação). Rawls expressaria filosoficamente a defesa dos direitos individuais presentes nas tradições constitucionalistas democráticas.

<sup>35</sup> Op. cit., 486-487.

insistia inclusive na possibilidade de que outros problemas morais viessem a ser resolvidos sem o instrumental contratualista e até o colocasse em cheque.<sup>36</sup>

É claro que Rawls mantém a possibilidade de que a teoria da justiça restrita à estrutura básica da sociedade possa gerar uma certa ordem nos nossos juízos bem ponderados acerca de um arco mais amplo de questões, e que isto seria um importante teste da teoria. Se ela fosse capaz de gerar esta congruência ela seria mais estável e seria o foco de um senso de justiça de cada indivíduo dentro de uma sociedade justa ou proximamente justa. Mas Rawls modificou este ponto na sua reflexão posterior, abandonando qualquer necessidade lógica de ampliar a teoria contratual da justiça das instituições para uma teoria completa e abrangente das ações individuais. Isso não seria razoável do ponto de vista do pluralismo reinante nas sociedades democráticas atuais. Mas Rawls é um tanto ambíguo acerca da possibilidade de resolver problemas de extensão da mesma maneira que ele pensa resolver problemas de justiça básica, e também sobre se as idéias contratuais deverão ter algum peso nos problemas de justiça doméstica e internacional.

O último ponto nos introduz no contexto posterior a TJ. A reflexão rawlsiana gerou uma discussão abundante acerca da teoria da justiça e da moralidade política liberal. Várias correntes de pensamento se formaram para defender, atacar ou modificar teses centrais de Rawls. Ele se tornou o principal representante da teoria liberal-igualitária, cuja idéia chave consistirá na defesa da reciprocidade sócio-econômica enquadrada em instituições políticas liberais. Dentro do campo das teorias liberais teremos duas visões alternativas à teoria de Rawls: uma com mais ênfase nas liberdades de mercado, representada por teorias libertarianas, como a teoria de Robert Nozick e a de David Gauthier, outra com mais ênfase no interesse geral, representada por versões mais refinadas de utilitarismo, em parte como resposta ao desafio rawlsiano. Participando do debate acerca da justiça, mas fora do campo liberal propriamente dito, temos também as teorias comunitaristas, cuja idéia

---

<sup>36</sup> Cf. *TJ*, s. 3, *final*; s. 77, *final*

chave é a da prioridade das tradições comunitárias sobre o individualismo; as teorias marxistas, que revigoram a velha crítica marxiana à democracia liberal e aprofundam o problema da exploração para o paradigma da justiça; e as teorias feministas, que trabalham com a crítica do machismo presente tanto na epistemologia quanto na reflexão institucional do liberalismo.

Um amplo debate se instaurou e permanece até hoje, debate que faz parte, mesmo que não de uma maneira direta e mecânica, do desenvolvimento posterior da teoria de Rawls, que tem transitado do campo da moralidade para o da filosofia política. Em TJ, Rawls considerava sua teoria uma parte de uma filosofia moral mais ampla. Ainda que com as devidas restrições metodológicas, como a restrição à estrutura básica, Rawls trabalhava sinceramente com a esfera da filosofia moral e nenhuma distinção era feita entre tal filosofia e a filosofia política. Não se distinguem dois significados, um moral e um político, para a idéia de justiça, nem havia qualquer contraste entre doutrinas morais e filosóficas em sentido abrangente (*comprehensive*) e o que Rawls vai chamar de “domínio do político” (*the domain of the political*). São estas distinções que vem a cabo no que muitos chamam de segunda fase da obra de Rawls, a partir dos artigos da década de 80 e na segunda grande obra, *Political Liberalism*. Isto indica algo da transformação que Rawls opera na teoria da justiça, de uma teoria mais voltada para uma ética de cunho universalista, para uma filosofia contextualista.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. Daniels 1989, introdução; Kukathas e Pettit 1990: cap. 7; Arneron 1989: 696-699.

## A filosofia política normativa de Rawls

“How is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?”<sup>38</sup> Este questionamento combina as duas questões principais da filosofia política normativa de John Rawls: a primeira, qual a *concepção de justiça* mais apropriada para especificar os termos eqüitativos de cooperação social entre cidadãos que se consideram livres, iguais e membros cooperadores, nos leva diretamente à teoria da *justiça como eqüidade* (*justice as fairness*), elaborada em TJ; a segunda, sobre quais seriam *as bases da tolerância* numa cultura política marcada pela diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, diversidade esta produzida pela poderes da razão humana operando no contexto de instituições livres, nos remete diretamente à teoria do *liberalismo político*, elaborada em PL.<sup>39</sup>

A concepção normativa resultante das duas teorias, uma concepção política de justiça liberal, combina três características principais: a) a especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais familiares aos regimes democráticos constitucionais; b) a defesa da prioridade destes direitos e liberdades sobre reivindicações baseadas no bem comum e em outros valores (perfeccionistas); c) a defesa de medidas que assegurem a todos os cidadãos os meios adequados para fazer uso de suas liberdades e oportunidades. Tais características, comuns a várias formas de liberalismo, estão enquadradas no que Rawls chama de forma igualitária de liberalismo político.

A justiça liberal-igualitária é fruto de uma reflexão em busca da melhor concepção de justiça e da melhor concepção de tolerância para democracias constitucionais. Uma resposta se entrelaça com a outra e ambas recebem uma espécie de impacto mútuo, ou seja, é razoável pensarmos que a teoria almejava, num

---

<sup>38</sup> Rawls PL: I, p. 4.

<sup>39</sup> cf. idem, I:1.

primeiro momento, a concepção de moralidade política mais adequada *pressuposto* o senso de justiça presente na cultura política democrática, e, num segundo momento, a concepção de cultura política mais adequada *pressuposto* o ideal normativo de igualdade, liberdade e cooperação da moralidade liberal.

No início de sua *Teoria da Justiça*, Rawls sintetiza o sentido principal que move sua filosofia na seguinte passagem:

“Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. It does not allow that the sacrifices imposed on a few are outweighed by a larger sum of advantages enjoyed by many. Therefore in a just society the liberties of equal citizenship are taken as settled; the rights secured by justice are not subject to political bargaining or to the calculus of social interests.”<sup>40</sup>

A principal convicção moral da cultura democrática é a do respeito pela dignidade de cada pessoa, que tem direito a uma inviolabilidade de sua vida e liberdade e também de seu auto-respeito como membro de uma sociedade cooperativa. A teoria da justiça como equidade elabora e justifica uma concepção de justiça que se quer congruente com esta convicção, tanto nos seus aspectos teóricos, quanto nos aspectos institucionais e psicossociais. Ela formula uma concepção geral de igualdade entre todas as pessoas, que devem receber partes iguais de qualquer bem social (igualitarismo estrito) a menos que uma distribuição desigual favoreça a todos, incrementando especialmente as perspectivas de vida dos membros menos favorecidos de uma maneira equitativa (igualitarismo especial).

Tal concepção geral se desdobra numa concepção especial para situações em que as condições básicas de existência estão asseguradas, e que são, pelo menos, as condições das sociedades democráticas avançadas. Esta concepção especial se constitui nos dois princípios de justiça em ordem hierárquica de valor: o princípio de

---

<sup>40</sup> *TJ*: s. 1: pp. 3-4

iguais liberdades básicas e o princípio de reciprocidade social e econômica, sendo este último dividido, por ordem de importância, num princípio de igualdade equitativa de oportunidades e num princípio de tratamento preferencial aos menos favorecidos, chamado de princípio da diferença. Este ideal, constituindo-se numa alternativa sistemática ao utilitarismo, faz parte de uma filosofia moral mais ampla.

A concepção de justiça como equidade deveria ser restringida primeiramente ao que Rawls chama, em TJ, de estrutura de base da sociedade, ou seja, ao modo como as principais instituições sistematicamente distribuem direitos e deveres, benefícios e prejuízos, da cooperação social<sup>41</sup>, e não deveria ser aplicada, como seria o caso no utilitarismo, a todos os objetos de discussão moral. “The contract view begins by trying to work out a theory of justice for this special but plainly very important case; and the conception of justice that results has a certain regulative primacy with respect to the principles and standards appropriated for other cases. (...) There is no attempt to formulate first principles that apply equally to all subjects”.<sup>42</sup> Por tratar deste aspecto eminentemente social, Rawls diz se apoiar num instrumental contratualista que expressa melhor a dimensão cooperativa e voluntária dos seres humanos. Para ele, tal linguagem contratualista seria limitada para captar outras dimensões do problema moral, mas isso seria uma razão para restringirmos à estrutura básica, sem elaborar uma teoria abrangente que implicasse diretamente princípios para os indivíduos.<sup>43</sup>

A teoria rawlsiana fez ressurgir uma espécie de contratualismo. Ela generalizava e elevava a um nível mais alto de abstração a teoria tradicional do

---

<sup>41</sup> Cf. TJ s. 2.

<sup>42</sup> PL VI: 1, pp. 257-258.

<sup>43</sup> É preciso destacar que Rawls integrava em TJ uma reflexão sobre princípios para os indivíduos que pode ser vista pelo menos como parte de uma teoria abrangente. Encontramos o esboço de uma teoria da retidão como equidade (*rightness as fairness*), diretamente, nas seções 18 e 19, e 51 e 52 de TJ, indiretamente, em todo o capítulo 6, que trata do deveres e das obrigações pessoais, e no capítulo 8, que trata do senso de justiça. Em TJ, podemos encontrar uma importância maior para o compromisso dos indivíduos com a justiça social. Ele escreve também que a base desta teoria é contratualista, que o princípio de equidade para indivíduos e os deveres naturais devem ser compreendidos com seu argumento contratual. “*The principles that hold for individuals, just as the principles for institutions, are those that would be acknowledged in the original position. These principles are understood as the outcome of a hypothetical agreement*”. (TJ, s. 19, p. 115).

contrato social de Locke, Rousseau e Kant, tentando evitar as principais objeções às formulações clássicas e, ao mesmo tempo, explicitar uma alternativa sistemática ao utilitarismo, visto como concepção teórica e institucional predominante. A concepção de justiça implícita nesta tradição contratualista estaria mais próxima dos nossos julgamentos morais bem ponderados e ofereceria um embasamento moral mais apropriado para uma sociedade democrática. Alguns filósofos pensaram esta volta ao contratualismo como algo surpreendente, pois tal tradição de pensamento político estava preocupado especialmente com a justificação do governo. Rawls, porém, e corretamente, focalizou a concepção implícita de justiça presente nas idéias de consentimento e de direitos naturais.<sup>44</sup> Além disto, Rawls chamou a sua versão do contratualismo de *kantiana*, tomando o acordo como uma idéia reguladora.

“Justice as Fairness is an example of what I have called a contract theory. Now there may be an objection to the term ‘contract’ and related expressions, but I think it will serve reasonably well. [...] As I have mentioned, to understanding it one has to keep in mind that it implies a certain level of abstraction. In particular, the content of the relevant agreement is not to enter a given society or to adopt a given form of government, but to accept certain moral principles. Moreover, the undertakings referred to are purely hypothetical: a contract view holds that certain principles would be accepted in a well-defined initial situation.”<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Rawls chega a afirmar que sua teoria seria um tipo de teoria dos direitos naturais. Cf. *TJ s. 77, nota 30.*

<sup>45</sup> *TJ s. 3: p. 16*

O raciocínio central de Rawls é que, numa situação contratual hipotética marcada pela igualdade dos contratantes, os agentes escolheriam os dois princípios especiais da justiça como equidade como normas básicas para suas instituições. Esta escolha seria a mais apropriada se estivéssemos colocados numa posição que leva a sério o contexto da justiça e o ponto de vista moral. Para isso, Rawls esquematiza a situação contratual de modo que as partes contratantes sejam, de um lado, *desinteressadas* quanto à situação dos outros, e, de outro, *ignorantes* sobre qual será a sua posição específica final na sociedade, já que a informação disponível passa antes por um “véu” que impede a passagem daquelas informações que possibilitariam um maior poder de barganha para alguns.

A concepção contratual da igualdade de direitos políticos e reciprocidade de benefícios sócio-econômicos<sup>46</sup> é a melhor concepção de justiça porque expressa adequadamente a intuição segundo a qual as pessoas possuiriam uma inviolabilidade e uma dignidade como pessoas morais. Em especial, a reciprocidade exige que as desigualdades sócio-econômicas sejam aceitas somente se funcionam em um esquema institucional que melhora a perspectiva de vida dos membros menos favorecidos. Só assim elas poderiam ser justificadas, pressupondo além disto uma justa igualdade de oportunidades na perseguição das melhores posições.

Os dois princípios resultam então da aplicação de restrições morais sobre agentes contratantes racionais e auto-interessados. Estas restrições são, em parte, elementos constitutivos do que seria um julgamento bem ponderado e do que é uma concepção formal de justiça.<sup>47</sup> Para Rawls, tais elementos são parte da cultura pública das democracias constitucionais. Ele aceita que existe uma ampla medida de acordo sobre a dedução dos princípios na situação contratual, e que tal situação incorpora pressuposições amplamente partilhadas.<sup>48</sup> A principal justificação da

---

<sup>46</sup> A reciprocidade fornece uma qualificação para a desigualdade social e econômica, qual seja, que ela só é justa se pode ser aceita pelos “menos favorecidos”, garantindo-lhes mais benefícios do que a situação de igualdade estrita garantiria. Mas não é claro em Rawls se a aceitação ou não garante um tipo de instituição de veto, nem como faríamos para medir os benefícios na situação de igualdade estrita hipotética.

<sup>47</sup> cf. *CP*, 3: pp. 71-72; 10: p. 224; *TJ* s. 10: p. 60.

<sup>48</sup> Cf. *TJ* s. 4.

concepção contratual repousa, em última instância, na coerência entre os princípios gerados e os julgamentos morais bem ponderados que já possuímos intuitivamente, o que é chamado de um “equilíbrio reflexivo”. “We collect such settled convictions as the belief in religious toleration and the rejection of slavery and try to organize the basic ideas and principles implicit in these convictions into a coherent political conception of justice”.<sup>49</sup>

A inviolabilidade das pessoas não poderia ser sobrepujada com considerações utilitárias sobre o bem estar. É neste sentido que a teoria contratualista da justiça como equidade apoia as críticas ao utilitarismo. É neste sentido também que Rawls considera kantiana sua teoria. Kant defendeu o primado do respeito pelas pessoas como fins em si mesmas, nunca como meros meios para as finalidades dos outros, como o imperativo categórico da moralidade. “All the elements of the analysis of justice as reciprocity are stated as the meaning of the second formulation of the categorical imperative in the *Grundllegung*.”<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> *PL I*: 1.3: p. 8.

<sup>50</sup> Rawls, *CP 10*: p. 223, nota 27.

## Os princípios da justiça como equidade

Rawls oferece sua concepção de justiça como equidade como a melhor formulação de uma concepção de justiça para sociedades democráticas que buscam a melhor maneira de compreender as exigências jurídico-políticas de sua tradição. Estas sociedades são marcadas pelos fatos da escassez moderada de recursos e do pluralismo razoável entre as várias doutrinas filosóficas, morais e religiosas. As sociedades democráticas, grosso modo, garantem um conjunto de direitos constitucionais que não são bem defendidos e justificados com a filosofia utilitarista predominante. Assim, uma concepção alternativa de justiça significará uma maneira mais consistente de justificar e defender certos padrões de direitos e deveres entre os cidadãos. A tolerância entre as diversas doutrinas e a liberdade para expressar e defender concepções particulares divergentes, liberdade que inclui condições materiais equitativas que ofereçam os meios de expressão para todos os grupos, são interpretadas normativamente pelos princípios de justiça, e assim Rawls pode dizer que sua concepção expressa um tipo de liberalismo.<sup>51</sup>

Rawls tem destacado a existência de um conflito, na tradição democrática, entre aqueles que priorizam as liberdades civis (que ele, utilizando Constant, chama de liberdade dos modernos) e aqueles que priorizam a liberdade e igualdade políticas (a liberdade dos antigos). A concepção de justiça tenta oferecer uma solução para equacionar estes que são para Rawls dois aspectos necessários do liberalismo político das democracias constitucionais atuais. Uma concepção substantiva adequada seria um tipo de reflexão sistemática que articula os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, temas chaves do pensamento político democrático. Esta reflexão não é uma tentativa de explicar como as pessoas se comportam, mas sim, de esclarecer as exigências que cada cidadão pode fazer legitimamente dentro de sua sociedade.

---

<sup>51</sup> Seria esperado que um conjunto de críticas se centrasse nesta sua perspectiva liberal.

Rawls esclarece que o desenvolvimento deste pensamento sobre ideais e padrões normativos segue a tradição que tem como focos: a crítica da aristocracia, empreendida pelo pensamento liberal nos séculos dezessete e dezoito; a crítica da democracia constitucional liberal nos séculos dezenove e vinte, empreendida pelo pensamento socialista; e, recentemente, o confronto com a posição conservadora, que defende as exigências da propriedade privada, confronto empreendido pela posição progressista liberal que defende a legitimidade de políticas sociais associadas ao assim chamado estado de bem estar social.<sup>52</sup>

Rawls diferencia *conceito* e *concepção* de justiça. Seguindo Hart, ele sugere que o conceito de justiça contém a eliminação de distinções arbitrárias entre pessoas e a determinação, através de normas, de um balanço apropriado entre as reivindicações. Estes elementos são formais e ainda não implicam em nenhuma solução bem definida do problema da justiça, ou seja, enquanto o conceito de justiça exige que tratemos casos iguais de modo similar, uma concepção de justiça inclui, além desta exigência, critérios para decidirmos quais distinções são arbitrárias e quando um balanço entre reivindicações é adequado. “*Thus it seems natural to think of the concept of justice as distinct from the various conceptions of justice and as being specified by the role which these different sets of principles, these different conceptions have in common*”.<sup>53</sup>

Uma sociedade enfrenta o problema da justiça quando está marcada pelas circunstâncias sociais em que há conflito de interesses que se contrapõe na reivindicação de recursos e de direitos. Esses conflitos existem tanto porque há escassez moderada de recursos quanto por que as pessoas e grupos possuem

---

<sup>52</sup> cf. Rawls JF: 1-2, 6; PL: p. 22. A concepção rawlsiana identifica-se com as posições liberal, socialista e progressista, principalmente no confronto com um pensamento aristocrático, formalista (a democracia meramente formal) e capitalista puro (ou libertariano). Mas isso pode ser simplificador em demasia. Rawls certamente não é um socialista no sentido citado no segundo foco, pois a democracia formal, para Rawls, ainda que insuficiente, é necessária. Por outro lado, reforçando a possibilidade de que a teoria seja um tipo de socialismo-liberal, Rawls não se identifica, como os socialistas também não, com o *Welfare State*. Rawls defenderá o modelo institucional da democracia de cidadãos proprietários (*property-owning democracy*). Cf. JF: 112-114; 128-132; 142-146; Prefácio: 22-23. Ver também TJ ss. 42, 43; PL, VII: 4, 9).

<sup>53</sup> TJ s. 1: p. 5. Cf. PL I, nota 15.

concepções divergentes acerca de como organizar a sociedade e dividir tais recursos. Tal sociedade pode não apelar para nenhuma concepção que represente um balanço razoável entre as reivindicações, por exemplo, o conflito pode ser solucionado ou abafado pela força. Mas as sociedades humanas em geral tendem, em algum grau, a tentar explicar as soluções práticas com razões que justificam, para todos os envolvidos, suas instituições. Rawls parte da premissa de que as sociedades tentam ser bem-ordenadas avançando o bem de todos os seus membros e regulando-se por um concepção pública de justiça, que representa um ponto de vista comum a partir do qual as várias reivindicações podem ser ajustadas umas às outras.<sup>54</sup>

Para Rawls então, dada uma estrutura social básica, e o conseqüente sistema público de normas que ela implica, uma sociedade é formalmente justa se administra coerentemente e imparcialmente estas normas. Um norma é uma diretiva geral, e tal generalidade constitui a justiça formal. Porém, uma sociedade formalmente justa pode ser injusta: este é o problema mais complexo da justiça política. Leis e instituições podem ser aplicadas com justiça, ou seja, sem arbitrariedade no modo como se lhes aplica, mas serem, elas mesmas, injustas, ou seja, arbitrarias.

Rawls vê plausibilidade na tese de Fuller<sup>55</sup> acerca da moralidade intrínseca da lei. Para Fuller, a justiça formal como regularidade e a justiça material como igualdade formam um conjunto. Nunca uma sociedade com grandes injustiças materiais será formalmente justa, e, por outro lado, quando estiver presente o império da lei, uma justiça também substantiva tenderá a se tornar efetiva. Mas Rawls não interpreta juridicamente esta tese. Uma interpretação jurídica tende não somente a identificar a aplicação regular e imparcial da lei com a justiça, como a acreditar que o império da lei por si só transformará os componentes arbitrários que

---

<sup>54</sup> Esta perspectiva implica um tipo de individualismo moral associado à tradição liberal. Cf. Pettit (Kukathas e Pettit 1995: 11- 16), para o esclarecimento e defesa deste individualismo. Este individualismo é parte essencial do contratualismo rawlsiano. Cf. TJ s. 77, nota 30. Em PL Rawls diminuirá o impacto disto, mas não podemos dizer que ele abandona tal individualismo, apenas restringindo-o ao que seria o mais essencial possível. Cf. o exemplo da educação das crianças em PL V: 6: p. 199.

<sup>55</sup> Rawls nos remete ao cap. 4 da obra de Leon Fuller, *The morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964). Um exame detalhado da tese e de seus problemas encontra-se em Lyons 1990: cap. 3 e 7. Hart 1961 e Dworkin 1977 encampam uma tese semelhante.

poderiam estar sendo aplicados com regularidade. Para Rawls esta conexão só pode ser esclarecida se temos princípios substantivos de justiça social. Rawls não explicita uma concepção jurídica, mas social, de justiça.

A atenção à possibilidade de uma injustiça formalmente justa sugere a Rawls algumas distinções na avaliação de normas e instituições: uma norma pode ser injusta sem o ser o conjunto de normas ou a instituição que a contém, uma instituição pode ser injusta sem o ser a estrutura social básica que a contém, uma estrutura básica pode ser injusta sem o ser o conjunto de instituições que a compõe tomadas isoladamente. Para Rawls um conjunto de práticas formalmente justas e, tomadas isoladamente, materialmente justas (por exemplo, práticas de livre mercado levadas a cabo sem fraude e com boa fé), podem gerar uma sociedade injusta a longo prazo. Isso aconteceria por causa das tendências naturais e sociais que levariam a uma concentração arbitrária de recursos e de poder nas mãos de poucos, minando a justiça de fundo (*background justice*) em que estas práticas se dão.<sup>56</sup> Esta é uma das críticas centrais de Rawls aos libertarianos, como Nozick.

A formulação da concepção de justiça para instituições, que tomará a forma dos dois princípios da justiça como equidade e sua interpretação, é o coração das considerações normativas de Rawls, de significativa importância para a compreensão das instituições de seu liberalismo. A injustiça é a desigualdade que não traz benefícios para todos, diz Rawls. Com um pouco mais de precisão, injusta é aquela situação em que todos cooperam, inclusive aceitando que não exista a igualdade perfeita, mas em que alguns se beneficiam mais às custas de outros. Esta *concepção geral* implica que todos devem ser tratados como iguais, e que qualquer desigualdade deve ser justificada do ponto de vista dos menos favorecidos. Ela se especifica numa *concepção especial* de justiça, a dos dois princípios da justiça como

---

<sup>56</sup> Porém, isso é estranho, porque, dada esta possibilidade, podemos deduzir que uma estrutura social básica justa, que contempla a manutenção da justiça de fundo, pode conter instituições injustas, ou seja, que isoladamente, sejam arbitrárias. Tal parece acontecer por que os resultados de tais instituições serão corrigidas periodicamente pela estrutura básica. E, pelo menos para aqueles que pensam que nossas instituições políticas e econômicas ainda contêm alto grau de arbitrariedades e irracionalidades, ou para os que pensam que o capitalismo não pode ser moralmente defendido, esta parecerá uma “solução de compromisso”.

equidade. Os princípios devem ser ordenados hierarquicamente, conforme a sua exposição.

Estes princípios se aplicam sobre a estrutura de base da sociedade, que é o conjunto de suas instituições mais relevantes (a constituição, os arranjos sociais e econômicos, a família, a legislação de bem estar, o sistema legal). Seu papel é regular a divisão de deveres e direitos, e a distribuição dos resultados da cooperação social. Assim, cada princípio se aplicaria a uma destas duas finalidades. O primeiro princípio se dirige ao que Rawls entende ser a divisão de responsabilidades, e distingue o aspecto clássico das liberdades políticas e civis da cidadania democrática. Ele ressalta o aspecto político da cooperação. O segundo se aplica sobre o que Rawls entende ser o segundo papel da justiça, a distribuição dos benefícios que resultam da cooperação, no caso, definida pelo primeiro princípio. Ele se dirige às desigualdades econômicas e sociais. Na sua formulação mais completa e definitiva encontramos assim os dois princípios da justiça como equidade:

- 1) “Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.
- 2) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions. First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> *PL I: 1: pp. 05-06*. Há variações entre as formulações apresentadas por Rawls em TJ (pp. 60, 250, 302) e PL (pp. 5 e 291). Sobre diferenças entre as primeiras formulações e as últimas, Rawls escreve em nota: “They are important for the revisions in the account of the liberties found in *Theory* and were made to try to answer the forceful objections raised by H. L. A Hart in his critical review...” (PL, p. 5, nota 3) Diferentemente de TJ, onde se utilizava no primeiro princípio a frase “the most extensive basic liberty” na p. 60 e “total system of equal basic liberties” nas páginas 250 e 302, Rawls decidiu-se em PL por “fully adequate scheme” (sem citar “rights” e o “fair value” das liberdades políticas na p. 291). Nas últimas formulações desaparece a referência à poupança justa como restrição para o princípio da diferença. Outra diferença é o requisito paretiano de vantagem para todos na primeira formulação de TJ, modificada para “benefício dos menos favorecidos”.

Os dois princípios são um caso especial de uma concepção geral de justiça que diz: “All social values - liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect - are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these goods is to the advantage of the least favored”.<sup>58</sup> Enquanto a concepção especial funciona quando um certo nível de desenvolvimento social e econômico permite a operação efetiva dos princípios, a concepção geral é permitida para situações menos ideais, por exemplo, de escassez extrema. Rawls reconheceu em TJ que a situação atual das democracias constitucionais permitem a operação da concepção especial.<sup>59</sup>

A concepção especial dos dois princípios (com suas regras de prioridade) funciona como o único critério para qualquer país que já tenha como garantir a sobrevivência e participação de todos, além de funcionar como ideal normativo também para os países que precisam se desenvolver socialmente e/ou implantar mudanças na direção destes princípios. Os princípios especiais não permitem compensar liberdades básicas e direitos, expressos no primeiro princípio, com ganhos sociais e econômicos, expressos no segundo. Essas são as regras de prioridade que dão mais contornos ao liberalismo rawlsiano:

---

<sup>58</sup> *TJ s. 46: p. 303*. Outra formulação: “All social values - liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect - are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to every-one's advantage”. (*TJ s. 11: p. 62*)

<sup>59</sup> Se isto incluísse apenas os países desenvolvidos, podemos dizer que ele reconhece também em PL tal operação. Mas um problema é que no decorrer desta segunda década houve um espetacular avanço do modelo político constitucional democrático no mundo todo, de maneira que uma quantidade enorme de países se enquadra na categoria de países democráticos, sem no entanto serem países desenvolvidos socialmente. Talvez Rawls possa dizer de quase todos a mesma coisa sobre as duas concepções, considerando escassez extrema apenas situações de estagnação catastrófica como a que atinge, por exemplo, o continente africano. Mas esses pontos não são claros, pois Rawls deixa explícita sua intenção de restringir-se aos países centrais (cf. por ex. *CP: cap. 18: p. 390*) e deixa claro que não compreende as relações internacionais como pertencentes à mesma categoria das relações dentro do Estado Nacional. (cf. por ex. *CP: cap. 24: pp. 537, 558; The Law: pp. 09-10, 113-120*) Este último aspecto apontaria para uma solução. Dada a quantidade de riqueza produzida hoje no globo, poder-se-ia afirmar que a concepção especial de prioridades se aplica a todos, pois há recursos, se olharmos para os países como um só, para todos implantarem instituições justas segundo a concepção especial.

*“First Priority Rule (The Priority of Liberty):* The principles of justice are to be ranked in lexical order and therefore liberty can be restricted only for the sake of liberty. (...)

*Second Priority Rule (The Priority of Justice over Efficiency and Welfare):* The second principle of justice is lexically prior to the principle of efficiency and to that of maximizing the sum of advantages; and fair opportunity is prior to the difference principle”.<sup>60</sup>

As liberdades políticas são aquelas tradicionalmente vinculadas ao estado de direito, como liberdade de votar e ser votado para cargos políticos, liberdade de consciência e de expressão, liberdade de pensamento e de reunião, de usufruir de propriedade pessoal e de não ser arbitrariamente preso e julgado. O primeiro princípio em TJ significava que a mais ampla de qualquer destas liberdades básicas é um direito de todos. Cidadãos de uma sociedade justa teriam os mesmos direitos básicos. Rawls está argumentando na seguinte direção: em circunstâncias normais às principais democracias atuais, não há sentido, senão arbitrário, em conceder privilégios e desigualdades para liberdades básicas, já que tais “bens” devem estar disponíveis como um conjunto indivisível antes da produção de recursos sócio-econômicos propriamente dita; elas são a base da cooperação social e, enquanto tal, devem estar disponíveis igualmente.

---

<sup>60</sup> *TJ*, s. 46: pp. 302-303. Rawls discutirá dois casos em que tanto “a liberdade”, no singular, quanto a oportunidade equitativa podem ser restringidas. No caso da liberdade, quando (a) uma liberdade igual menor reforçar o sistema de liberdade partilhado por todos, e (b), quando uma liberdade menor desigual (*a less than equal liberty* - sic) for aceitável para aqueles que ficam com a parcela menor. No caso da oportunidade equitativa, (a) uma desigualdade (sic) de oportunidade deve aumentar as oportunidades daqueles com a oportunidade menor, e (b), uma taxa excessiva de poupança deve mitigar os ônus daqueles que carregam este fardo. Os item (b), quanto à liberdade, e o item (a), quanto à oportunidade, são, juntos das explicações de Rawls nas ss. 37 e 39 de *TJ*, profundamente desorientadores. Eles parecem jogar por terra o princípio de liberdades básicas *iguais* e de oportunidades *iguais*. Mas o foco de Rawls pode ser o da aplicação em situações não-ideais. Minha leitura sugere que eles estão carregados de uma tensão desnecessária entre a concepção geral e a especial, e que Rawls está tentando dar um espaço para o tipo de raciocínio que o “princípio de reparação” implicaria. Mas agora é o esforço exegético que parece exagerado, e a saída mais simples consiste em dizer que Rawls equivocou-se quando teoriza, dentro das prioridades da concepção especial, sobre liberdades e oportunidades desiguais (cf. Baynes 1992: 167-172).

“Now as far as possible the basic structure should be appraised from the position of equal citizenship. This position is defined by the rights and liberties required by the principle of equal liberty and the principle of fair equality of opportunity. When the two principles are satisfied, all are equal citizens, and so everyone holds this position. In this sense, equal citizenship defines a general point of view. *The problems of adjudicating among the fundamental liberties are settled by reference to it. (...) there are matters which concern the interests of everyone and in regard to which distributive effects are immaterial or irrelevant.*”<sup>61</sup>

Já as desigualdades sociais e econômicas do segundo princípio são aquelas da distribuição de riqueza e renda e do uso da autoridade e responsabilidade pelo comando. Segundo Rawls elas não necessitam ser iguais como as liberdades (e ele não esclarece muito bem porque muda o raciocínio neste ponto), mas elas necessitam, seguindo o segundo princípio, ser limitadas ou qualificadas tanto por uma igualdade equitativa de oportunidades (que Rawls pensa ser diferente da mera igualdade formal, ou seja, estarem efetivamente abertas e serem de fato acessíveis a todos), quanto pela exigência de que melhoram a situação dos menos favorecidos.

Na verdade, numa primeira formulação, Rawls falava em benefícios para todos, seguindo um tipo de critério paretiano de ponto de equilíbrio. Mas depois ele reforçou que os beneficiados devem ser os menos favorecidos. Como a desigualdade é uma diferença, para mais ou para menos, entre vários cidadãos, “benefícios para todos” deverá significar, especialmente, benefícios para os que estão “em pior situação”. Para Rawls um sistema é injusto quando as expectativas mais elevadas dos mais ricos são de tal modo excessivas que uma redução nestas expectativas melhoraria a situação dos menos favorecidos.<sup>62</sup> O princípio da diferença apoia tal redução e isso pode não ser economicamente eficiente segundo o critério paretiano

---

<sup>61</sup> *TJ s. 16, p. 97* (grifo meu).

<sup>62</sup> Não há como não pensar no Brasil neste ponto. Alguns políticos e analistas cunharam a expressão “brasilização” para nomear o aumento da desigualdade em seus próprios países.

(que permite mudanças que melhorem a situação de alguns desde que ninguém tenha sua situação piorada). Rawls, todavia, entende sua teoria, em parte, como um esforço em distinguir a justiça social da eficiência econômica. “Justice is prior to efficiency and requires some changes that are not efficient in this sense. Consistency obtains only in the sense that a perfectly just scheme is also efficient”.<sup>63</sup>

Os princípios da justiça, interpretados como uma defesa da igualdade democrática, podem ser associados às tradicionais idéias de liberdade, igualdade e fraternidade. O primeiro princípio corresponde à liberdade. A exigência de igual liberdade, no primeiro princípio, e a de igualdade eqüitativa de oportunidades, no segundo, correspondem à igualdade. O princípio de diferença corresponde à fraternidade. A formulação geral dos princípios de justiça e sua interpretação igualitária e democrática seriam as mais aceitáveis do ponto de vista moral. A regra de ouro que ata benefícios dos mais favorecidos pela fortuna natural à exigência moral de contribuição para a melhoria da condição dos que estão em pior situação é como que uma idéia reguladora que nos permitiria julgar as situações fatuais como mais próximas ou mais afastadas do ideal. Nossos arranjos sociais e econômicos existentes, especialmente no Brasil, que aceitam imensas desigualdades sócio-econômicas, não podem ser perdoados pelos princípios de justiça rawlsianos.

---

<sup>63</sup> *TJ*, s. 13: pp. 79-80.

## **A interpretação kantiana e a concepção política da justiça**

A contraposição da justiça às considerações sobre o bem-estar é uma característica das éticas deontológicas. Ao contrário da perspectiva teleológica, uma ética deontológica afirma exigências morais independentemente das conseqüências da aplicação destas exigências sobre o bem-estar dos envolvidos. Desde Kant a ética deontológica tem recebido formulações e defesas poderosas. Kant forneceu uma das mais incisivas caracterizações da racionalidade moral e uma das mais articuladas defesas da dignidade humana em termos deontológicos. Para avaliarmos o que devemos fazer, Kant propôs uma heurística cujo núcleo seria o princípio de universalização de nossos princípios práticos. Numa de suas primeiras apresentações, Kant defendeu que para avaliarmos se uma certa política de ação (expressa em princípios) é correta, precisamos perguntar se ficaríamos satisfeitos caso todos agissem de acordo com tal política. Por exemplo, ficaríamos satisfeitos se todos adotassem a máxima de fazer promessas mentirosas para se safar de apuros? Para Kant, se tal princípio fosse adotado como lei universal, não haveria mais consistência alguma na promessa, pois ninguém acreditaria nelas, ou também usaria a mesma prática conosco.

Esclarecendo este princípio, Kant argumentou que nenhuma mescla de considerações empíricas, no caso, prudenciais, deveria ser essencial para o estabelecimento da moralidade. As circunstâncias em que ocorre a ação e as conseqüências do cumprimento do dever, especialmente as conseqüências para o próprio agente, não deveriam fazer parte da determinação da vontade. Se alguém quer avaliar a correção de uma ação, não deve fazer nenhum raciocínio pesando as vantagens e desvantagens envolvidas na ação. Neste sentido, considerar apenas as conseqüências possíveis de uma ação visando maximizar os benefícios, pode implicar no desrespeito do direito de uma ou várias pessoas.

Os kantianos colocam então, no centro do argumento moral o princípio de universalização, que deve ser entendido em termos gerais como que requisitando

algum tipo de igualdade de consideração entre as pessoas. Em Rawls, o princípio de universalização não aparece formulado explicitamente como o único princípio da moralidade, mas é utilizado como critério heurístico em várias partes de sua obra, que tem como objetivo principal especificar o que podemos chamar de “considerações da justiça” em oposição às “considerações de utilidade”.

“It has seemed to many philosophers, and it appears to be supported by the convictions of common sense, that we distinguish as a matter of principle between the claims of liberty and right on the one hand and the desirability of increasing aggregate social welfare on the other; and that we give a certain priority, if no absolute wight, to the former.”<sup>64</sup>

Rawls adota a mesma linha de Kant na defesa da justiça sobre a utilidade. A justiça impede o sacrifício de uns em favor dos outros e garante uma igualdade básica. Há algo de muito poderoso e atraente nestas idéias. Kant, no século 18, e Rawls, atualmente, são dois dos principais pensadores responsáveis pela visão de que o utilitarismo não garante direitos de uma forma consistente, já que torna a avaliação moral dependente das conseqüências das ações sobre o bem-estar, conseqüências que podem, em princípio, sugerir o desrespeito de uma exigência moral para a maximização dos benefícios. A justiça “denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. It does not allow that the sacrifices imposed on a few are outweighed by the larger sum of advantages enjoyed by many”.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Rawls, *TJ*, 6: 27-28

<sup>65</sup> *TJ*, 1: 3-4

Rawls nos avisa que não deve ser entendido como um intérprete exato dos textos de Kant, mas sim, como o formulador de um conjunto de argumentos morais e políticos que, se não podem ser atribuídos a Kant, devem ser considerados kantianos em seu espírito. Em Rawls, o contratualismo aparece na forma de um argumento moral sobre a escolha de princípios de justiça. São adequados os princípios escolhidos numa situação especial de barganha que ele chama de posição original (*original position*), aquela situação em que os agentes possuem o *status* de pessoas morais livres e iguais e estão também sob restrições morais, como por exemplo, a da generalidade e aplicação universal dos princípios.

O artifício contratual completo quer destacar a noção moral de imparcialidade, e não a noção de vantagens mútuas buscadas numa situação de barganha, ou seja, ele é um dispositivo para descobrir quais princípios de justiça estão vinculados com uma perspectiva moral de consideração pelos outros, e não para deduzir ou derivar os princípios morais a partir da prudência. A base da consideração pelos outros não é o comportamento estratégico, dado um igual poder de destruição de cada participante do contrato. “In the conjectural account it was stated that the procedure expressing the constraints of having a morality could be regarded as simply laid down. (...) it is involved in the notion of persons recognizing one another as persons with similar ineterests and capacities and engaged in common undertakings.”<sup>66</sup> Por isso é correto dizer que Rawls é um contratualista kantiano, mais que hobbesiano, ou seja, ele é um contratualisa moral mais que prudencial.<sup>67</sup>

Se a igualdade entre as partes deve ser interpretada como uma igualdade moral entre cada pessoa que reconhece os interesses das outras simplesmente por que são interesses, então ela expressa o tipo de imparcialidade que caracteriza uma

---

<sup>66</sup> CP 10: p. 213.

<sup>67</sup> Sobre o tipo de contratualismo de Rawls, cf. Kymlicka 1990, 1994; Hampton 1996, Pettit 1995. cf. Cap. 4 desta tese.

avaliação agencialmente neutra, como destacamos acima. Em Rawls, esta imparcialidade apóia um tipo de teoria das parcelas justas de recursos sociais para cada pessoa, parcelas que não poderiam fazer parte do cálculo utilitário. A questão chave está em constituir tal parcela sem apelar para a comparação de utilidades. Rawls e vários outros pensadores sugerem que, se as utilidades individuais são interpretadas como preferências dadas, e se as comparações interpessoais de preferências são feitas visando maximizar o bem total resultante, então aquele limite intuitivo da igualdade moral da pessoa, ou da dignidade moral da pessoa como fim em si, é desrespeitado. Sem este limite não seria possível qualquer padrão para falarmos em ética seriamente. A justiça como reciprocidade incorporaria melhor o ideal da imparcialidade do que as várias versões do utilitarismo.

Mas tanto a concepção da justiça como equidade quanto o ponto de vista que oferece uma justificação da adoção destes princípios devem ser compreendidos como uma concepção de moralidade política que não pode ser interpretada como uma doutrina moral abrangente. É uma concepção política sobre os termos justos do acordo entre os cidadãos das democracias constitucionais, sobre como compatibilizar sua liberdade e igualdade. Ou seja, *normativamente*, ela avança uma reflexão sobre as bases mais seguras e aceitáveis para os direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos. Porém, tal concepção normativa é elaborada apenas para certo tipo de questão e para certo tipo de cultura pública. A extensão para outros tipos de sociedades em condições histórico-sociais distintas ou para outros problemas normativos da moralidade, não dizem respeito a esta discussão.<sup>68</sup>

Rawls não quer a justiça como equidade como uma concepção englobante ou abrangente, como, segundo ele, seria o utilitarismo. Nos Estados de direito democráticos, frutos das guerras religiosas e do desenvolvimento do princípio da tolerância, da expansão do governo constitucional e das instituições das grandes economias de mercado, uma concepção de justiça política praticável tem de dar

---

<sup>68</sup> Cf. Rawls, *CP* 18, pp. 389-390

espaço à diversidade de doutrinas e à pluralidade de concepções conflitantes. A concepção política da justiça como equidade, para ser tal concepção praticável, se apóia apenas nas idéias intuitivas básicas inscritas nas instituições de um regime constitucional e nas tradições públicas de sua interpretação.<sup>69</sup>

A justiça como equidade emerge nesta tradição política liberal e opera com as que seriam suas *idéias* fundamentais, idéias que são parte da sociedade democrática: a própria idéia de uma concepção política e não metafísica de justiça; as idéias, mais importantes, da sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, da pessoa como cidadã livre e igual, e a da sociedade bem-ordenada com um senso de justiça; as idéias de posição original e de estrutura básica da sociedade, menos comuns, mas úteis na apresentação coerente da justiça como equidade; as idéias, também menos comuns, de interface consensual (*overlapping consensus*) e de doutrina abrangente razoável, usadas para apontar o ideal da sociedade bem-ordenada como possível em nosso mundo social; as idéias do domínio do político e de razão pública, usadas para introduzir o conteúdo de um liberalismo político.

A articulação destas idéias e concepções abstratas não se dá visando a verdade da moral ou mesmo da política, mas a resolução dos conflitos profundos da tradição democrática sobre a tolerância e a justiça. Não existem, para Rawls, métodos específicos em filosofia política que sejam distintos e estejam fora de uma tradição de pensamento e prática política historicamente situada. Dentro desta

---

<sup>69</sup> Já nos primeiros trabalhos com a idéia de justiça como equidade e reciprocidade, Rawls escrevia que o ideal contratual se aplicava sobre instituições que já existiam efetivamente e que eram o resultado de um longo período de desenvolvimento. (cf. *CP cap. 3, p. 58; cap. 10, p.207*). Reconhecer deveres para com os outros “it is simply the possession of the one of the forms of conduct in wich the recognition of others as persons is manifested”. (*CP, pp. 62-3*) Ou seja, dado que em nossa cultura nós partilhamos a idéia de moralidade como reconhecimento dos outros, nós podemos esclarecer concepções de justiça e construir aquela que seria a mais congruente com este reconhecimento implícito. Isto não diminuía a confiança na universalidade (“Moreover, the analyses is pointed toward a universal moral idea, for every people may be supposed to have the concept of justice”. *CP 10, p.224*) e objetividade da concepção. (“...these principles are objective. They are the principles that we would want everyone (including ourselves) to follow were we to take up together the appropriate general point of view”. *TJ s. 78, p. 516*).

tradição e por causa dos conflitos existentes é que a filosofia política pensa a generalidade das idéias implícitas presentes.<sup>70</sup>

Rawls resume três principais papéis de uma filosofia política como parte da cultura política pública de uma sociedade. O primeiro consiste em buscar alguma base implícita de acordo filosófico e moral sobre primeiros princípios, colocando em foco questões políticas profundamente disputadas. Se isto não for possível, busca-se pelo menos algum estreitamento nas divergências, de modo a preservar a cooperação social e o respeito mútuo. Ele chama isto de *papel prático* da filosofia política. O segundo, que ele chama de *papel orientador*, consiste em contribuir para que as pessoas pensem suas instituições sociais e políticas como um conjunto; pensem seus objetivos e propósitos básicos como os de uma sociedade com uma história, uma nação, e não somente como os objetivos de indivíduos, membros de famílias e associações. Pensem a si próprios como cidadãos com certo *status* político. Um terceiro papel é aquele que Rawls denomina, citando Hegel, de *reconciliador*: a filosofia política pode tentar aplacar nossa frustração e fúria contra a sociedade e sua história mostrando-nos sua racionalidade imanente, quando ela é apropriadamente compreendida com um ponto de vista filosófico. Neste último papel, Rawls adverte que a filosofia política está tentando ser realisticamente utópica, ou seja, acomodando o ideal de uma democracia perfeitamente justa nas condições históricas possíveis (como são as leis e tendências do mundo social e o fato inegável do pluralismo).<sup>71</sup>

Nesta filosofia política, os elementos principais da filosofia moral e política do esclarecimento e do liberalismo valem apenas para o domínio do senso político dos cidadãos. Não valem necessariamente para seu senso moral, religioso e filosófico, enquanto membros de uma associação particular dentro da comunidade

---

<sup>70</sup> Cf. *PL*, I:8.

<sup>71</sup> Estas tarefas prática, orientadora e reconciliadora podem ser encontradas dispersas já em TJ. Alguns críticos entendem que elas provam o caráter conservador da moralidade e da política rawlsianas: contra o apoio e a radicalização da insatisfação com o liberalismo, Rawls provê uma filosofia idealista que aplaca nossa frustração e contribui para amenizar a fúria contra a sociedade vigente. Cf. Alejandro 1998, especialmente cap. 1.

política. Por exemplo, a idéia de que o conhecimento ou consciência do que devemos fazer é acessível a todos e não só a alguns, ou a idéia de que a ordem moral exigida de nós é derivada da natureza humana e não de uma fonte externa, são defendidas apenas como concepção básica de justiça para um regime constitucional. Apenas neste domínio político. Nos outros domínios, incluindo o moral e as exigências para as pessoas enquanto indivíduos, a concepção política não toma posição e deixa para cada um decidir de acordo com sua doutrina abrangente.

Em PL Rawls reconheceu que não devemos considerar a teoria da justiça como uma filosofia moral abstrata abrangente, ainda que ela possa ser parte de uma. Uma doutrina moral completa que contenha como núcleo a idéia de retidão moral como equidade sempre foi uma possibilidade aos olhos de Rawls.<sup>72</sup> Mesmo na reflexão política que o ocupa nas décadas de 80 e 90, tal perspectiva permanece uma possibilidade. Mas Rawls se põe como problema a pluralidade de concepções morais, religiosas e filosóficas de uma maneira particularmente intrigante: as sociedades democráticas são marcadas por uma pluralismo razoável de tais concepções. Isso, segundo ele, modifica a teoria da estabilidade de TJ e tem implicações sobre todo o projeto normativo da justiça como equidade. Parte do novo problema é teórico: Rawls explicita um ceticismo quanto a nossas capacidades em filosofia moral, que segue as dificuldades de se conseguir um acordo também em teorias metafísicas e religiosas. Mas o problema é fundamentalmente prático, ou seja, chegar a uma concepção que possa ser aceita como base das instituições por qualquer doutrina razoável.

Para Rawls, TJ não possuía uma boa compreensão da natureza das democracias constitucionais. Sendo como são marcadas pelo pluralismo razoável de concepções de bem conflitivas, uma sociedade bem ordenada não poderia ser estável a não ser que conseguisse a adesão por parte de tais doutrinas, não a uma doutrina moral particular da justiça como equidade que seria endossada por todos os

---

<sup>72</sup> Cf. *TJ*, ss. 18, 19 e 51

membros da sociedade, e se expressasse numa moralidade de princípios, mas a uma concepção política. Para Rawls, tal idéia de estabilidade forjada por um senso de justiça compartilhado por cada indivíduo seria irrealista.

Ela se baseava na idéia de que a justiça como equidade precisava de uma visão abrangente como uma base mais firme de sustentação, em que cada indivíduo adquire um senso de justiça com peso preponderante sobre suas concepções morais. Para Rawls isso é irrealista e a estabilidade só é possível se cada indivíduo e associação pode manter um espaço razoável para suas doutrinas abrangentes acerca da moral, da religião e sobre sua maneira de pensar o mundo. Para isto o senso de justiça tem de ser reinterpretado como um senso político. As restrições sob a noção moral de justiça já apontavam este resultado. Mas ele só é explicitado com conseqüências que incidem sobre o projeto todo nesta chamada segunda fase.

## Imparcialidade e Reciprocidade

Houve um recuo no programa de Rawls? De uma teoria universal da justiça social em geral (a teoria da justiça) ele parece ter se voltado para uma teoria particular da justiça política nas sociedades democráticas atuais (o liberalismo político). Mas esta interpretação é problemática, como a própria divisão do pensamento de Rawls em duas fases. Mesmo na versão moderada da última fase, Rawls mantém a defesa do ideal de justiça como equidade como o mais apropriado entre os ideais disponíveis, e continua endossando o método do equilíbrio reflexivo para contrabalançar os juízos bem ponderados sobre a justiça, no caso, valores políticos.

Rawls não abandona tal justificação, mas parece limitar seu escopo aos valores políticos. Rawls também não abandonou o dispositivo contratualista: a escolha de princípios sob um véu de ignorância numa posição original hipotética de igualdade. Porque tal dispositivo? Porque ele é um procedimento necessário para tornar qualquer princípio escolhido sob tais restrições um princípio equitativo ou honesto, e a idéia básica presente em nossa cultura política pública, segundo Rawls, é a idéia de cooperação equitativa entre pessoas livres e iguais. Tanto o equilíbrio reflexivo quanto o dispositivo contratualista permanecem presentes e são parte do liberalismo político.

Há uma estranha e heurísticamente rica ambivalência dando unidade à obra de Rawls. A ambivalência pode ser expressa com o conceito chave de uma moralidade política, conceito adequado para apreendermos os pontos básicos de Rawls, pois ele contém em sua obra um registro filosófico que conjuga os dois domínios.<sup>73</sup> Num primeiro registro, quando prioriza o domínio da moralidade, em

---

<sup>73</sup> Para o senso comum, uma moralidade política é uma noção ambígua: enquanto a moral é vista como o domínio cuja referência central é um ideal normativo do justo, bom ou correto, existente para julgar o domínio do político; o político é visto como o domínio cuja referência central são relações de poder, de conflito e a existência de certas práticas sociais (que seriam necessárias, entre outras coisas, para a compreensão daqueles ideais morais).

TJ, Rawls esforça-se por defender uma moralidade institucional, contratual e consensual. Num segundo registro, quando prioriza o domínio do político, em PL, ele esforça-se por defender uma concepção política que seja normativa, e cujo caráter essencial é marcado pelo ideal de cidadania igualitária, que seria encontrado na racionalidade imanente da cultura política pública das democracias constitucionais vigentes.

O que quero dizer é que, na fase propriamente moral, Rawls já mitigava sua referência restringindo sua esfera de aplicação à estrutura básica da sociedade, limitando suas exigências morais fundamentais àquelas da reciprocidade, e referindo sua validade ao consenso histórico de fundo já presente. Por outro lado, na fase política, Rawls mitiga a compreensão política da realidade social com os elementos da sua filosofia normativa, interpretando a democracia com os referenciais morais de sua teoria da justiça. Assim, podemos afirmar que a obra representa um enorme esforço em contrabalançar adequadamente os dois tipos de razões que marcam nosso julgamento prático, razões relativas e razões neutras, tanto em termos ético-teóricos quanto em termos político-práticos (ou institucionais).<sup>74</sup>

Esta ambivalência é compreendida e apreciada melhor com a interpretação do contratualismo e institucionalismo de Rawls em termos morais, ou seja, em termos de uma moralidade liberal. Mas a reflexão de Rawls é um tanto ambígua sobre isto. Há uma provável ambigüidade marcando a obra: Rawls insiste num intuicionismo e num culturalismo das convicções morais e políticas, já presentes na nossa cultura pública, o que parece minar a justificação objetiva pretendida em sua epistemologia; insiste também numa racionalidade do interesse próprio como uma fonte dos princípios especiais de justiça, o que parece minar o significado moral pretendido, especialmente, em seu princípio da diferença; em suma, para focalizarmos um tema

---

<sup>74</sup> Isso nos é sugerido em parte pelos pares de conceitos que marcam toda a obra, como estrutura básica e indivíduos/associações, razoabilidade e racionalidade, igualdade e liberdade, domínio político e não político, senso de justiça e concepção de bem; o primeiro termo indicando uma racionalidade agencialmente neutra, e o segundo uma racionalidade relativa ao agente. O próprio Rawls defende uma divisão de trabalho entre o “racional” e o “razoável” e entre a concepção de bem e o senso de justiça que indica este tipo de conciliação dentro da razão prática.

de PL, Rawls insiste num *consensualismo* prático como solução para a tolerância que em última instância confunde o sentido de seu liberalismo.

As dificuldades aparecem quando a justificação da teoria, com base no equilíbrio reflexivo (o coerencialismo), e o significado normativo da justiça, com base no contratualismo, são examinados com mais detalhe e cuidado. Eles também são uma forma de restringir o escopo da justificação objetiva e da moralidade substantiva. Defenderei neste trabalho que ambos, coerencialismo e contratualismo, são uma forma disfarçada, ainda que requintada, de relativismo moral, que enfraquece a melhor interpretação da justiça como equidade. Também faz parte de meu argumento a idéia de que a melhor compreensão da teoria está mais próxima do utilitarismo, e dele pode receber maior clareza, do que Rawls supôs.

A justificação cognitivista da teoria da justiça e o significado moral do contratualismo, tópicos que podem ser vistos como que destacados especialmente na interpretação kantiana da justiça como equidade, são, no meu entendimento, a melhor interpretação da teoria da justiça de Rawls. Em TJ, uma idéia básica era que a justiça como equidade, ao contrário do utilitarismo clássico, representaria a melhor formulação da justiça como imparcialidade, tida como critério moral básico.

*“Some philosophers have accepted the utilitarian principle because they believed that the idea of an impartial sympathetic spectator is the correct interpretation of impartiality. Indeed, Hume thought that it offered the only perspective from which moral judgements could be made coherent and brought into line. Now moral judgements are, or should be, impartial; but, there is another way to achieve this, another point of view by reference to which our judgments of justice may be organized. Justice as fairness provided what we want. An impartial judgment, we can say, is one rendered in accordance with the principles which would be chosen in the original position”<sup>75</sup>*

---

<sup>75</sup> TJ s. 30: p. 189-190 (grifo meu). Em PL Rawls compreende de outra maneira a imparcialidade e a natureza da reciprocidade. Por ex.: “As I have said ( I: 3.2) the idea of reciprocity lies between the idea of impartiality, which is altruistic (as moved by the general good), and the idea of mutual advantage understood as everyone’s being advantaged with respect to one’s present or expected situation as things are.” (PL II: 1.1: p. 50)

É certo que Rawls rejeita a idéia de imparcialidade da tradição utilitarista para representar sua filosofia, mas, como veremos, elas estão muito próximas, pelo menos para esta interpretação kantiana da teoria e para a vertente milliana de utilitarismo. Rawls rejeitará a imparcialidade entendida como impessoalidade. “The fault of the utilitarian doctrine is that it mistakes impersonality for impartiality”.<sup>76</sup> Para ele a imparcialidade moral tenta dar a cada pessoa o que lhe é devido, e a noção mais apropriada seria a de reciprocidade. No entanto, um dos ingredientes fundamentais do contratualismo de Rawls é a noção do véu de ignorância que cobre as partes contratantes, impedindo que saibam justamente quem são, qual sua identidade particular. Esta imparcialidade é constitutiva da noção de igualdade moral das partes de um contrato hipotético, o que qualificaria moralmente todo o consentimento possível, impedindo a negociação com base no maior poder de barganha. Todos os interesses contam e contam igualmente.

Ainda que visando uma alternativa de princípio a qualquer teoria utilitarista, as críticas de Rawls em grande parte dependem de uma caracterização e de uma compreensão do utilitarismo que tem parecido inadequadas, tanto a pensadores utilitaristas, quanto a críticos dele.<sup>77</sup> Se procedentes, o essencial das críticas de Rawls parece valer apenas para o tipo de utilitarismo predominante, o preferencialismo, que Rawls vê como núcleo do utilitarismo clássico. Isto deixaria em aberto a possibilidade de que versões mais refinadas de utilitarismo, que também criticam o preferencialismo, possam responder as críticas de Rawls. Ele, no entanto, acredita que, recusando o preferencialismo clássico, pode excluir todas as variantes como inadequadas.

Mas Rawls tem consciência de que os contrastes valem para as versões clássicas de utilitarismo que apelam explicitamente para a idéia de maximizar o bem e para a aceitação da compensação dos prejuízos de alguns através dos benefícios

---

<sup>76</sup> *TJ*, Idem.

<sup>77</sup> cf. por exemplo Guisán 1998; Hare 1981: cap. 8 e 9; Lyons 1972, 1989.

dispensados a outros. “This is the view of Bentham and Sidgwick and of the utilitarian economists Edgeworth and Pigou. The kind of utilitarianism espoused by Hume would not serve my propose”.<sup>78</sup> Neste caso nem se poderia falar propriamente em utilitarismo, escreve Rawls, porque o que Hume parece entender por utilidade é o interesse geral e as necessidades da sociedade. Quando a lei e a política se conformam ao princípio da utilidade todo homem tende, a longo prazo, a sair ganhando, e nenhuma menção é feita acerca dos ganhos de alguns compensarem as perdas de outros. A utilidade seria, neste caso, o bem comum. “Now, if this interpretation of Hume is correct, there is offhand no conflict with the priority of justice...”<sup>79</sup>

Este trabalho quer examinar criticamente o subjetivismo (presente na estratégia do equilíbrio reflexivo) e o prudencialismo (presente na estratégia contratual) para fortalecer uma teoria rawlsiana menos relativista, e, indiretamente, fortalecer o campo das teorias liberais da moralidade política. Analisarei e discutirei o coerencialismo no capítulo três, e o contratualismo, no capítulo quatro. O esclarecimento crítico da recusa rawlsiana do utilitarismo e a sugestão de proximidade entre as duas correntes, pelo menos entre as teorias rawlsianas mais críticas e as formulações mais bem elaboradas e refinadas do utilitarismo, colaboram, no meu entendimento, para a consecução deste objetivo de fortalecer as teorias liberais da justiça. Analisarei e discutirei o anti-utilitarismo de Rawls no capítulo seguinte.

---

<sup>78</sup> *TJ* s. 6: p.32

<sup>79</sup> *Idem*, p. 33.

## Sumário

Vimos neste capítulo que uma filosofia política normativa que inclua um debate acerca da moralidade política substantiva é tanto uma necessidade de nossa época, dada a insuficiência da representação tradicional, quanto uma necessidade conceitual, dados os problemas do ceticismo moral convencional. A importância de Rawls foi iniciar, com sua teoria da justiça, um paradigma normativo que inclui a confiança no argumento filosófico e no debate substantivo dos princípios morais. Acreditamos que a filosofia política normativa de Rawls representa, grosso modo, esse “giro normativo”, defendendo uma moralidade política liberal. Porém, uma ambigüidade parece marcar tanto o cognitivismo quanto a moralidade liberal de Rawls, ambigüidade que é reforçada no “giro político” recente da teoria, mas que pode ser percebida em toda a obra tomada unitariamente. Os aspectos epistêmicos e morais mais importantes para a defesa das considerações de justiça ficam enfraquecidos com os limites do contratualismo quando confrontado com o ideal de justiça como imparcialidade. Repensar o anti-utilitarismo de Rawls apresenta-se como necessário.

## Capítulo 2.

### Justiça como Equidade e Utilitarismo

Neste capítulo vamos examinar o anti-utilitarismo de Rawls. No prefácio a *TJ* Rawls escreve que o utilitarismo tem sido a teoria sistemática predominante em filosofia moral. Uma das razões está na sofisticação teórica impressionante de seu *corpus* de pensamento, cobrindo vastas áreas de interesse, como a economia e a teoria da sociedade. A principal razão para Rawls elaborar uma teoria substantiva da justiça como equidade e compará-la com o utilitarismo está na crença da insuficiência deste como base para a democracia constitucional. *“Em particular, - escreve Rawls - não creio que o utilitarismo possa fornecer uma explicação satisfatória dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, enquanto sujeitos livres e iguais, explicação essa que é de importância absolutamente primordial na análise das instituições democráticas.”*<sup>1</sup>

Rawls vê nas comparações e contraposições com o utilitarismo um meio para alcançar o objetivo de formular esta concepção substantiva de justiça. Compreenderemos melhor o desenvolvimento intelectual de Rawls e suas teses principais se tivermos sempre em vista o debate entre utilitaristas e anti-utilitaristas que se travava em certos círculos intelectuais anglo-saxônicos. Neste debate um conjunto de críticas apontavam para certos reparos necessários para dar maior plausibilidade ao utilitarismo.<sup>2</sup> Também eram apontados exemplos de ações, censuráveis como injustas, que seriam endossadas pelo princípio da utilidade, como a escravidão ou discriminação de uma minoria, o rompimento de promessas, a punição de inocentes, etc. Os utilitaristas respondiam a estas críticas mostrando que

---

<sup>1</sup> *Prefácio: 19-20*

<sup>2</sup> Por exemplo: a diferenciação entre felicidade geral e felicidade de cada um em particular, a clareza da noção de utilidade, a plausibilidade da comparação de prazer e dor entre os indivíduos; a questão das gerações futuras, etc.

sua teoria não pode endossar tais absurdos.<sup>3</sup> Porém, não havia entre os dois grupos uma teoria alternativa sistemática. A teoria de Rawls preencheu esta função.

Vimos a importância de Rawls ao estabelecer um “giro normativo” na filosofia política. Ora, a confrontação com o utilitarismo ocorria naturalmente por que ele também incorporava os elementos principais de uma filosofia normativa cognitivista e substantiva. Estranhamente, das correntes que pertencem ao debate iniciado por Rawls, o utilitarismo parece-me a menos explorada, e com certeza, a mais incompreendida, especialmente no Brasil. Rawls se tornou o principal adversário do utilitarismo e sua teoria foi absorvida quase que naturalmente como uma “máquina anti-sacrificial”.<sup>4</sup>

Mas nem sempre parece ter sido assim. Por exemplo, nos primeiros trabalhos há uma proximidade muito maior de Rawls com o utilitarismo. Em **2.2 Uma defesa rawlsiana do utilitarismo** vamos examinar o texto *Two Concepts of Rules* como um modelo desta posição inicial de Rawls. Rawls chega a sugerir também uma interpretação do utilitarismo que incorpora sua concepção de justiça como equidade, ainda que claramente defenda que sua concepção, baseando-se no contratualismo, pertence a uma outra família de princípios.<sup>5</sup> Em **2.3 A recusa rawlsiana do preferencialismo**, vamos nos deter nas críticas de Rawls. Elas representam uma ruptura mais radical com esta “família” considerada predominante. Mas a perspectiva inicial parece-nos mais plausível, e podemos encontrar aspectos que sugerem uma proximidade entre o contratualismo de Rawls e o utilitarismo ético bem compreendido (**2.4 Imparcialidade e Igualdade de Consideração**). Ambos são uma tentativa de interpretar a igualdade de consideração, o núcleo das considerações de justiça.

Uma observação metodológica importante a ser feita aqui é a seguinte: nossa reflexão, na maior parte do trabalho, estará concentrada na filosofia de Rawls. Não é

---

<sup>3</sup> Sobre este debate cf. por ex. Frankena 1975; Smart & Williams 1973; Lyons 1990; Farrel 1983 e 1994; Quinton 1989; Scheffler 1988; Sem & Williams 1996.

<sup>4</sup> cf. Dupy 1989.

<sup>5</sup> CP cap. 10 (*Justice as Reciprocity*): p. 221-224.

meu intuito examinar de modo aprofundando as teses utilitaristas e neo-utilitaristas que aparecerão vez ou outra para esclarecermos as teses de Rawls. Mesmo assim, a conveniência e a clareza me obrigam a alguns esclarecimentos (em 2.1) que, penso eu, ajudam a diminuir resistências consolidadas contra o utilitarismo que não parecem proveitosas.

## 2.1 Repensando a ética utilitarista

Além da barreira que cerca a própria discussão de ética normativa, o estudo do debate contemporâneo e da ética de Rawls perdem muito com preconceitos que cercam a idéia de uma ética utilitarista. Infelizmente o próprio Rawls é em parte responsável pelo tipo de compreensão um tanto quanto distorcida que o senso comum alimenta em relação à ética utilitarista. Minha posição é que, quanto mais apropriada é nossa compreensão da ética utilitarista, histórica e analiticamente, melhor será a compreensão das alternativas a suas alegadas falhas. Assim, a própria teoria da justiça como equidade tende a sair ganhando com o enfraquecimento de estereótipos padronizados que simplificam as posições utilitaristas.

Um problema é que para muitas pessoas, até hoje, especialmente no Brasil, utilitarismo não se coaduna com ética. São como que pólos opostos ou uma contradição em termos. Já na linguagem cotidiana nos deparamos freqüentemente com as pessoas equiparando o utilitarismo com atitude egoísta, pragmatismo rasteiro, e visão de curto prazo. Isso já seria um tanto constrangedor para um utilitarista, mas não é tudo, já que no ambiente acadêmico, é freqüente encontramos equiparações que não são muito dessemelhantes, se não bem piores, como a visão tão difundida de que o utilitarismo é uma teoria que implica no desrespeito à inviolabilidade da pessoa humana e na injustiça para com os fracos. Pelo menos uma parte dos estudiosos da filosofia não compreende bem o utilitarismo como teoria moral.

Ligado a este problema está a atitude, comum em vários debates intelectuais e também em outros debates práticos, como os religiosos, de padronizar o oponente com certas características genéricas. Correntes variadas de pensamento discutem, por exemplo, como combater o ceticismo, dando a este último um caráter padronizado genérico que dificilmente capta qualquer filósofo cético mais definido, geralmente discordante da padronização. Do mesmo modo, correntes morais variadas combatem e apresentam alternativas ao utilitarismo. Mas do que se trata?

Qual filósofo especificamente utilitarista incorpora o padrão completamente? É comum encontrarmos recusas do utilitarismo que não apontam senão um vago “establiment” ou um certo pensamento predominante. Isso não significa que tal estratégia esteja fadada ao fracasso completo ou que não haja alguma verdade aqui, pois padronizações podem ser mais ou menos adequadas.

No que diz respeito ao utilitarismo esta padronização parece equiparar utilitarismo filosófico-ético com utilitarismo econômico, utilitarismo econômico clássico com o neo-clássico (‘welfarismo’), utilitarismo econômico (clássico ou neo-clássico) com defesa ideológica do capitalismo de livre mercado irrestrito, sem apontar diferenças relevantes entre estes tipo de abordagens, muitas vezes contrapostas umas as outras, como é o caso do utilitarismo econômico clássico, que opera com a idéia de comparação inter-pessoal cardinal de utilidades, levando em consideração a noção auxiliar de utilidade marginal decrescente do valor, e o neo-clássico, que recusa a idéia de comparação cardinal em favor de uma idéia de equilíbrio paretiano, suspendendo a noção de utilidade marginal.<sup>6</sup>

Este ponto é muito importante. As distinções entre o utilitarismo clássico e o ‘welfarismo’ neo-clássico sugerem a separação da visão agregativa de utilidades individuais, presente no primeiro, que toma como ponto de partida e padrão básico de avaliação uma igual consideração de interesses, da visão das preferências individuais ordenadas serialmente, presente no segundo, que toma como ponto de

---

<sup>6</sup> Sobre algumas semelhanças e diferenças entre utilitarismo econômico clássico e neoclássico, pode-se apontar que as três características de uma análise econômica neoclássica da desejabilidade (o consequencialismo, o subjetivismo e o preferencialismo) são, segundo Brennan (1996: 156), compartilhadas com o utilitarismo econômico familiar. Porém, “where utilitarianism is distinctive is that utilitarianism ranks states of the world according to the aggregate sum of preference satisfaction across persons, whereas the Pareto criterion ranks only those states of the world in which everyone’s preference satisfaction is higher (or no less).” (p. 126) O utilitarismo clássico é recusado pela análise atual deste tipo de abordagem. “It is no secret that in the 1930s utilitarianism, at least in its standart form, was more or less decisively overturned in economics, in favour of some variant of the Paretian framework.” (p. 133) Esta perspectiva, dirá Brennan, reivindica que comparações interpessoais são arbitrarias porque não podemos saber absolutamente se recursos retirados de alguém que os possua em grande quantidade, realmente valem menos para este indivíduo do que para outro, que possua uma quantidade menor do recurso distribuído. Por causa disto, além de um compromisso com um certo niilismo ético, o utilitarismo é recusado, não pelas suas falhas éticas, mas por sua inexequibilidade econômica (dada a falta da informação e da motivação que o possibilita). (p. 137) Ora, esta é uma crítica freqüentemente dirigida a Rawls, o que sugere que o utilitarismo clássico e o liberalismo rawlsiano teriam mais afinidades que suspeitamos.

partida e padrão de avaliação as preferências reveladas no mercado. Roemer<sup>7</sup>, definindo o utilitarismo (“as the view that the just social alternatives is that which *maximizes the sum of individuals’ utilities*’ (at least when the population size is fixed – grifo meu)”, argumenta que os filósofos tem freqüentemente denotado por utilitarismo o ‘welfarismo’ (“the justness of a social state can be evaluated by knowing only the utilities that that state delivers to individuals.”). Este duplo uso do utilitarismo nos desorienta mais que nos ajuda, pois muitas vezes as críticas a um se referem a conseqüências de outro. Ambos podem estar sujeitos à crítica da premissa preferencialista (que o critério de justiça é a satisfação das preferências dos indivíduos envolvidos), mas o significado da crítica e das possíveis respostas parece se alterar dependendo de qual tipo de conseqüencialismo se quer atacar e de qual definição de utilidade se utiliza. Rawls, por exemplo, às vezes está propondo alternativas ao ‘welfarismo’, às vezes ao utilitarismo.<sup>8</sup>

Algumas vezes argumenta-se que o utilitarismo econômico apóia exclusivamente o capitalismo de livre mercado irrestrito, mas isso é uma simplificação sem tamanho. Até abordagens neo-clássicas podem combinar mercado com intervencionismo estatal. Já as abordagens clássicas de Mill, Edgeworth e Pigou explicitamente defenderam uma equalização da renda como forma de aumentar a utilidade geral. Mill também defendeu um tipo de socialismo e um tipo de empresa cooperativa de auto-gestão pelos trabalhadores.

É claro que uma teoria moral e econômica como a utilitarista pode muito bem combinar-se com uma defesa do capitalismo de livre mercado. Pode, nas suas conclusões, apoiar um sistema econômico com base nas suas premissas morais ou em padrões de exequibilidade. Mas pode também apoiar conclusões opostas. Vários dentre os utilitaristas defendem, por razões utilitárias, uma redistribuição maciça da renda. O bem estar produzido para os pobres compensaria em muito as perdas econômicas para os ricos e para o sistema em geral. Mas vários outros defendem a

---

<sup>7</sup> 1998: 127-128.

<sup>8</sup> cf. idem, p. 128

manutenção da sociedade como está, apoiando-se também em razões utilitárias, como a probabilidade de disfunção econômica grave com intervenções maciças, produzindo a longo prazo mais prejuízos que benefícios.<sup>9</sup>

Um aspecto importante da discussão sobre as implicações substantivas das abordagens utilitaristas é que boa parte do debate é de certo modo experimental. Penso que uma redistribuição maciça de renda, por exemplo, pelo menos num momento inicial, chamemos  $t_1$ , é uma opção melhor para diminuir graves injustiças históricas (como as que existem na sociedade brasileira) e quebrar interesses econômicos poderosos. Mas mesmo em situações não tão dramáticas, uma redistribuição gradual parece desejável (desde que exista realmente em favor dos menos favorecidos, e que seja de algum modo observável, como com o aumento consistente de bens públicos, tais como hospitais e escolas de boa qualidade, suprimindo razoavelmente as necessidades sociais detectadas). Infelizmente, nem a redistribuição maciça nem a gradual está presente de maneira consistente no horizonte político e jurídico atual de nossas sociedades.

Que boa parte do debate esteja sujeito a variações nas conclusões substantivas é um ponto a favor e não contrário a tais abordagens. Abordagens não utilitaristas também partilham tal aspecto. Há várias abordagens contratualistas e kantianas atuais, por exemplo. Enquanto algumas tendem a apoiar um Estado mínimo defensor dos direitos tradicionais de propriedade e liberdade negativa, como é o caso de Nozick, outras apóiam intervenções maiores das instituições públicas e não apóiam a propriedade privada dos meios de produção como resultado direto da teoria contratualista, como Rawls. Uma metodologia científica adequada pode explicar e compreender tais divergências, como em qualquer outra área do conhecimento. Neste ponto ressalta-se que a alegada identidade entre utilitarismo e economicismo neo-clássico poderia atingir também o contratualismo de Rawls. Como Rawls utiliza teorias econômicas semelhantes às citadas, como a teoria dos

---

<sup>9</sup> cf. Kymlicka 1990: 46; Nathanson 1998: 29-32; 41-42.

preços competitivos, poderíamos dizer que também sua filosofia é uma roupagem para a ideologia capitalista dominante. Alguns críticos seguem por esse caminho. Mas essa superficialidade apenas confunde e desencaminha nossa compreensão da teoria da justiça.

Por último há a confusão entre o que podemos chamar de utilitarismo hobbesiano, tomado pelos críticos como o padrão dominante, e um utilitarismo kantiano. Identificando a metodologia utilitarista com um tipo de subjetivismo relativista e um tipo de egoísmo metodológico, na esteira da identificação do utilitarismo clássico com um exclusivamente econômico, pensa-se que a ética está excluída.<sup>10</sup> De fato, uma análise econômica inteiramente reduzida à satisfação de preferências individuais encontradas empiricamente no comportamento efetivo dos agentes econômicos no mercado parece excluir considerações morais como alguma coisa inteligível.<sup>11</sup> Mas nem todo o utilitarismo clássico, nem formulações morais contemporâneas do utilitarismo compartilham deste niilismo e egoísmo metodológico. Seguindo Moore e Farrel<sup>12</sup>, podemos dizer que o ‘welfarismo economicista’ segue um hedonismo egoísta, comprometendo-se com uma racionalidade agencialmente relativa, enquanto que o utilitarismo segue um hedonismo universalista, aderindo a uma racionalidade agencialmente neutra.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> A psicologia hedonista em Bentham e, mais recentemente, em Brandt, apontam para um tipo de racionalidade instrumental hobbesiana. A teoria da justiça em Mill e, mais recentemente, em Hare, apontam para uma racionalidade neutra de tipo kantiano. A diferenciação entre perspectiva hobbesiana e kantiana em filosofia moral devo principalmente a Kymlicka 1994 e Vita 1993, 1998. Não me ocorre que tenham aplicado tal categorização ao utilitarismo.

<sup>11</sup> Cf. Brenann, op. cit., p. 135, parágrafo 3; Hausman & McPherson 1990, p. 264.

<sup>12</sup> Moore 1980; Farrel 1994.

<sup>13</sup> “El egoísmo hedonista dice: ‘Usted debe sacrificar *cualquier* cantidad de felicidad en los demás si de esta manera usted incrementa su propia felicidad total de un modo *minimamente* mayor do que lo haría com cualquier otro curso de acción abierto a usted’. O hedonismo universalista (o utilitarismo) dice: ‘Se un cierto sacrificio de su propia felicidad incrementa tanto la de los demás que *la cantidad total neta* de felicidad resulta incrementada, usted debe hacer esse sacrificio; y si un cierto sacrificio de la felicidad de los demás incrementa tanto su propia felicidad que *la cantidad total neta* de felicidad resulta incrementada, usted debe sacrificar esa felicidad de los demás’. Por último, el altruismo hedonista dice: ‘Usted debe sacrificar *cualquier* cantidad de felicidad en usted mismo si de esta manera usted incrementa la felicidad total de los demás de un modo *minimamente* mayor de lo que lo haría com cualquier otro curso de acción abierto a usted’. ” (Farrel, 1994, p. 41) Vita 1998 também compartilha a idéia de que o utilitarismo é uma racionalidade ética agencialmente neutra.

Visto como mera ideologia capitalista, o utilitarismo clássico não é bem compreendido. O utilitarismo clássico ressaltava uma preocupação com a reforma social, destacava um ideal de simpatia pelos interesses de todos os envolvidos, desenvolvia uma filosofia capaz de oferecer um tipo de fundamentação para a ação social e política que seria mais promissora do que as alternativas que poderíamos chamar de metafísicas, como a teoria dos direitos naturais. Um argumento em favor do utilitarismo poderia apelar para o aspecto político progressista e reformista do utilitarismo clássico. São muitos os que chamaram-no radical. Apesar de controvérsias sobre o real estatuto do reformismo, é ponto pacífico que os utilitaristas se opunham à tradição aristocrática e julgavam os costumes e exigências com um critério racional claro e distinto.

Se o utilitarismo clássico é pouco conhecido e compreendido, muito mais o é um conjunto de teses e argumentos que aparecem no debate com Rawls. No recente debate entre liberais-igualitaristas, libertarianos, comunitaristas e neo-marxistas, o pensamento utilitarista parece ficar um pouco relegado, em parte pelo tipo de visão dominante citada acima, em parte porque o utilitarismo ocupa-se mais de aspectos metodológicos e morais do que de políticos. Isto tem mudado rapidamente. E já são vários os que defendem não só a proximidade mas também a fecundidade das teses neo-utilitaristas neste tipo de investigação.<sup>14</sup>

Por exemplo, certas versões do utilitarismo podem suprir as falhas apontadas pelos comunitaristas no contratualismo, como seu individualismo excessivo, sem precisar abandonar os recursos metodológicos seculares e racionalistas do contratualismo, como a avaliação crítica das tradições. O utilitarismo está próximo do coletivismo marxista, pelo menos em sua preocupação com a eliminação da miséria e da pobreza, mas não precisa se distanciar das liberdades liberais, como a liberdade de imprensa, e libertarianas, como a garantia da privacidade, por uma questão de princípio. Neste sentido ele poderia participar do debate político atual

---

<sup>14</sup> cf. Bonella 1995 b, J. Montoya 1998, Guisán 1998, Hausman e Mcpherson 1994.

como um aglutinador de posições. Porém, alguns pensadores acham que esta maleabilidade é excessiva no utilitarismo, e, enquanto tal, é um mal sinal: quando isso acontece com uma teoria e ela aponta em tão variadas direções substantivas, ela se tornaria pouco relevante para a ação política.

Vejam alguns pontos acerca da plausibilidade do utilitarismo. Uma das conclusões substantivas mais controversas do utilitarismo nos diz que quando o interesse público é grande, podemos deixar de lado qualquer obrigação que surja das regras de justiça, das promessas, do interesse privado, da amizade, da gratidão e dos vínculos particulares.<sup>15</sup> Trata-se de um tipo de teorema que é deduzido do axioma fundamental, o princípio de utilidade, que, mesmo tendo recebido várias formulações, pode seguramente ser descrito como a exigência de adotar o curso de ação disponível que conduza ao maior bem estar dos seres sensíveis cujo interesse é afetado pela decisão.<sup>16</sup> Haveria base mais simples para pensarmos a ética senão esta perspectiva em que, para avaliarmos o certo e o errado, contamos as conseqüências para os interesses humanos fundamentais?

A conclusão acima foi endossada muitas vezes, ainda que nem sempre, na história desta filosofia moral (e também de outras, ainda que nem sempre também). É uma conclusão que desponta quase que naturalmente se temos em vista a enorme quantidade de sofrimento e mal-estar a que estão submetidos ainda a maior parte das pessoas e de tantos seres vivos. É também expressão de uma racionalidade agencialmente neutra e de um certo padrão substantivo de imparcialidade na consideração dos interesses em disputa, pontos básicos que compreendemos como parte de uma representação adequada ou plausível de avaliação moral.

Vimos no cap. 1 que nossa moralidade cotidiana discute questões práticas e avalia normas e políticas. Sugerimos que uma boa compreensão disto implicava um certo compromisso com a possibilidade de utilizarmos a racionalidade ou o

---

<sup>15</sup> Cf. Price, Richard. "A Review of the Principle Question in Morals". In: RAPHAEL, D.D. *British Moralists 1650-1800*. Oxford, Clarendon Press, 1969, tomo II.

<sup>16</sup> cf. Scanlon 1982: 108-9.

argumento para testar nossas crenças acerca do que é certo e errado. A filosofia moral pode ser vista então, seguindo Kymlicka, como aquela atividade de organização, tanto destas crenças quanto das razões argumentativas que as apóiam, em princípios morais sistemáticos e em teorias da justiça. Vimos que a representação moderna da ética priorizava o esclarecimento das razões agencialmente neutras que sustentam uma ação. O imperativo categórico de Kant e o princípio de utilidade de Bentham e Mill são dois exemplos clássicos tanto da abordagem cognitivista em filosofia moral quanto da apresentação de princípios sistemáticos e de uma teoria da justiça.

Porém, a noção de objetividade das crenças morais em parte vincula-se com uma perspectiva tradicional: muitas pessoas defendem certas práticas porque elas seriam corretas segundo os mandamentos divinos, encontrados na religião a que pertence a pessoa, ou, segundo o padrão de correção das normas presentes nos costumes e hábitos da comunidade. Comunidades que não possuam uma experiência de pluralismo religioso e moral podem se apegar de uma maneira dogmática a seus padrões. Outras comunidades, mais complexas, em boa parte por causa da experiência do pluralismo, e não apesar dela, apóiam suas tradições comunitárias para defenderem seu modo de vida. Esta segunda forma de tradicionalismo muitas vezes não é considerada seriamente nos debates filosóficos recentes. Mas ambas compartilham um apego às tradições como suporte da moralidade e recusam um papel relevante para o argumento na ética. Essa recusa é acompanhada por uma tendência a desconsiderar os indivíduos como parte essencial das comunidades humanas, transformadas em agentes próprias (a sociedade, o Estado, a Nação passam a ser entidades separadas dos indivíduos).

Para a cultura moderna, uma abordagem assim compromete-se demasiadamente ora com simplificações autoritárias da religião (sufoca-se o fato dos mandamentos morais passarem pelas interpretações variadas da experiência religiosa, e sufoca-se o fato da presença daqueles que negam a existência de Deus), ora com crenças metafísicas, sujeitas a uma grande quantidade de críticas que

suscitam dúvidas sobre a validade do apelo tradicional (além das mesmas variações interpretativas e da negação por parte de “ateus”). Assim, muitos filósofos modernos e contemporâneos não baseiam mais a discussão moral na religião nem nos costumes. Kant pensou que a avaliação moral devia ser compreendida com a noção do que é ser um agente racional. Os utilitaristas pensaram que os pontos de apoio para a moralidade, descartado o apelo a deus, almas, entidades metafísicas, estaria na experiência da recusa do sofrimento e da busca pela felicidade, própria dos seres vivos. O utilitarismo foi, e provavelmente pode continuar a ser, um instrumento de crítica dos aspectos irracionais e arbitrários de nossas tradições sócio-culturais.<sup>17</sup>

Enquanto a ética de Rawls é uma das mais fortes retomadas de Kant, contrapontos neo-utilitaristas a ele retomam Bentham e Mill. Ambas as abordagens questionam o tradicionalismo e uma versão tradicionalista do respeito às normas. Porque afinal nossas normas são morais? Enquanto o tradicionalismo apela para a autoridade divina ou para a autoridade dos costumes, reclamando que as normas existem para ser obedecidas sob pena de punição, o utilitarismo apela para as conseqüências das normas e das ações sobre o bem estar dos afetados por elas: costumes e normas podem ser arbitrários e irracionais sob este ponto de vista.

O utilitarismo encarna uma visão plausível de avaliação moderna da moralidade que diz que a moralidade é importante porque as pessoas são importantes. Seu bem estar conta. E a maneira mais óbvia de tomar o interesse das pessoas seriamente é levar em conta as conseqüências das ações e das normas sobre estes interesses. Essas duas intuições estariam na base do princípio de utilidade, que numa de suas versões em Bentham, formula-se como segue:

---

<sup>17</sup> “Though many details of the classical utilitarian position may be unacceptable to us today, we must not forget what basic political and moral principles they were fighting for. Basically, both in politics and in ethics, they fought for reason against mere tradition, dogmatism, and vested interests. In politics, they conceived the revolutionary idea of judging existing social institutions by an impartial rational test, that of social utility, and did not hesitate to announce it in clear and unmistakable terms if they felt that many of these institutions had definitely failed to pass this test. Likewise, in ethics, they proposed to subject all accepted moral rules to tests of rationality and social utility.” (Harsanyi 1996: 40).

“Por princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade.”<sup>18</sup>

O utilitarismo ético opera com uma noção agencialmente neutra de racionalidade que, ou parte, como em Bentham e Mill, do fato de que seres sensíveis tem interesses que, enquanto tais, são já um tipo de reivindicação a ser levada em conta igualmente a qualquer outra, e que este critério (“cada um contando como um”), deve orientar a nossa decisão moral; ou parte, como em Sidgwick e Hare, de um tipo de axioma racional de benevolência, demonstrado pela análise da prudência estendida a contextos morais (as circunstâncias da justiça de Rawls?), que exige-nos considerar todos os interesses em jogo e adotar o curso de ação que melhor atenda ao interesse geral dos concernidos.

Poderia se objetar que, no caso do primeiro caminho, aceita-se implicitamente a premissa normativa de que deve-se levar em conta as necessidades dos seres sensíveis, e, no segundo caso, aceita-se a premissa normativa que exige estender a prudência e passar do interesse particular para um suposto interesse geral. Essas seriam as intuições não demonstradas dos utilitaristas, coisas que se supõe para que ele tenha fundamento. Sidgwick parece que aceitou isto. Por exemplo, quanto aos fundamentos, a moralidade utilitária precisaria afirmar a intuição de que a felicidade é o maior bem. Porém, o simples fato de que estejam presentes interesses reivindicando satisfação, e que uma certa imparcialidade de avaliação seja possível, não seriam por si só suficientemente claros?

A leitura intuicionista não acrescenta esclarecimentos relevantes e parece que importa para o problema da fundamentação uma necessidade de justificar a racionalidade neutra com a racionalidade relativa ao agente. Como isso não poderia

---

<sup>18</sup> Bentham continua: “Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo.” BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. (trad. Luiz João Baraúna). São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 04.

ser feito satisfatoriamente, o déficit de fundamentação deveria ser preenchido com a intuição. Mas a importação da racionalidade prudencial como padrão de racionalidade para a fundamentação não é necessária e a racionalidade neutra pode ser justificada da mesma maneira que a racionalidade relativa: simplesmente com a alegação dos interesses em questão.

Essa compreensão do utilitarismo como um tipo de ética mínima por incorporar a importância das pessoas e a simplicidade do consequencialismo não nos leva necessariamente a endossá-lo. Ainda que o esclarecimento opere como um argumento em seu favor difícil de ser superado com abordagens metafísicas e tradicionalistas, nada implica ainda que outras abordagens, como a de Kant e a dos kantianos, como Rawls, não estejam ao mesmo tempo incorporando os aspectos mínimos para uma avaliação moral plausível (contam primordialmente as pessoas; contam seriamente se levamos em conta as consequências das ações sobre seus interesses) como também expressando uma interpretação mais consistente que a utilitarista, desses aspectos. Para muitos filósofos o utilitarismo não levaria a sério a importância das pessoas porque não trataria esta importância como um limite moral forte por si só, operando, em nossas avaliações e ações, como uma barreira que não poderia ser ultrapassada pelo cálculo das consequências. Daí as críticas e os preconceitos dos tipos apresentados acima.

Para ilustrar isto podemos ver que a conclusão substantiva apresentada acima integra um tipo de utilitarismo irrestrito, ou seja, um pensamento que exige uma diminuição da felicidade própria em favor da dos demais se incrementa-se deste modo a felicidade total. Esta impessoalidade do utilitarismo é criticada de várias maneiras. Por exemplo, com a alegação de que tal raciocínio torna impossível aquilo que mais funciona nas sociedades humanas, os laços afetivos *parciais* da amizade, da gratidão e dos vínculos particulares. Mas é difícil não pensar nesta ideia utilitarista irrestrita de transferências de recursos de quem está melhor para quem está pior senão como um ponto a favor do utilitarismo, ainda que os laços afetivos e parciais também integrem tradicionalmente as propostas utilitaristas e também sejam

interpretados moralmente. Neste ponto, porém, a abordagem kantiana se contrapõe seriamente ao utilitarismo. O próprio Kant ilustrou o problema de diversas maneiras.

Como sabemos, Kant também pensava que o interesse privado, mesmo vinculado aos laços de amizade, de gratidão e dos vínculos particulares, estava subordinado a um tipo de moralidade que limitaria tal interesse através de uma preocupação com a sua universalização, para apresentar o imperativo categórico de uma maneira mais próxima desta discussão utilitarista. Mas de modo nenhum ele interpretava isto como o interesse geral da sociedade, que poderia superar nossas obrigações que surjam, por exemplo, das promessas e das regras de justiça. É como se a intuição fosse diametralmente oposta: se confrontados com o dilema de um pai, que se vê diante da dúvida entre devolver um depósito, realizado por um conhecido para ser entregue aos seus familiares depois de sua morte, e apossar-se dele para aliviar o sofrimento de sua própria família miserável, dada a riqueza pujante dos que o receberão (e que provavelmente nem farão caso dela, pois seria para eles como um grão de areia na praia), um utilitarista irrestrito apoiaria a retenção, enquanto Kant apóia a devolução.

O utilitarista pode retrucar que Kant não compreende que, em dilemas deste tipo, dá-se mais séria atenção aos direitos das pessoas e às conseqüências das ações sobre esses interesses através da prioridade do interesse geral sobre o cumprimento das obrigações. Isto parece bem plausível. Kant mesmo não se preocupava com o conflito entre deveres morais nem com possibilidades de encontrarmos soluções diferentes para seus exemplos baseados em razões não-utilitaristas, como por exemplo, na universalização da máxima de não causar sofrimento desnecessário. Afora isto, Kant não pensou com rigor na possibilidade de que qualquer compreensão adequada da universalização envolva levar em conta o contexto empírico e os interesses envolvidos, sem o que corre-se o risco de dogmatismo das regras morais absolutas, mesmo que estas regras em certos contextos, afetem muito negativamente a vida das pessoas. Kant e os kantianos estariam levando tão exageradamente a sério promessas e obrigações de justiça, que não seriam mais

conseqüencialistas, chamando para si o ônus de justificar de um modo inteligível sua “deontologia”.

Por outro lado, os kantianos interpretam a quebra de promessas e das obrigações de justiça como um desrespeito aos direitos das pessoas tomadas como indivíduos, e isto é o que significaria levar seus direitos a sério. Conseqüências são relevantes apenas enquanto um tipo especial, aquelas que indicam o uso das pessoas como meros meios para obtenção do maior bem estar. Como saber se o interesse público implicado na quebra de promessas é grande o suficiente para compensar o interesse público na sua manutenção? Como resguardar direitos se qualquer compromisso tomado para com eles pode ser rompido por causa dos maiores benefícios ao interesse geral? Os utilitaristas estariam levando tão exageradamente a sério os interesses das pessoas que elas próprias não contariam mais, desde que os interesses, não importando de quem, fossem maximizados. Neste ponto, Kant e os kantianos estariam sendo conseqüencialistas, não deontológicos. Estariam dando uma interpretação diferente de suas implicações.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Sugestão de Kymlicka, 1990: 35-44. Vita 1998 também entende desta maneira a deontologia em Rawls.

## 2.2 Uma defesa rawlsiana do utilitarismo.

No trabalho de 1955 intitulado *Two concepts of rules*<sup>20</sup>, no parágrafo 15 da seção I do texto, em que discute-se a crítica dos *retributivistas* aos utilitaristas acerca da teoria da punição, Rawls apresenta duas maneiras de solucionar o chamado problema sacrificial do utilitarismo. O problema consiste na possibilidade, ao justificar-se a punição em bases utilitaristas, de aceitarmos a imposição de sofrimento a pessoas inocentes se isto promover o bem da sociedade. Uma maneira consistiria em argumentarmos que não se pode conter o utilitarismo e evitar problemas como este a não ser adicionando um princípio de distribuição de certos direitos, devidos aos indivíduos. Ou seja, restringir-se-ia o escopo do utilitarismo de modo que a busca do bem estar da sociedade esteja submetida à restrição de que direitos individuais não sejam violados. Neste ponto, surpreendentemente para quem está acostumado com os trabalhos posteriores de Rawls e seus dois tratados principais, Rawls escreve:

*“Now while I think that the classical utilitarianism proposed a criterion of this more complicated sort, I do not want argue that point here. What I want to show is that there is another way of preventing the utilitarian principle from justifying too much, or at least of making it much less likely to do so: namely, by stating utilitarianism in a way which accounts for the distinction between the justification of an institution and the justification of a particular action falling under it”.*<sup>21</sup>

De acordo com nossa reflexão até aqui, seguindo a sugestão de Kymlicka, e considerando a interpretação de Rawls acerca da deontologia em TJ<sup>22</sup>, poderíamos pensar que a primeira maneira, que podemos chamar de solução das *restrições deontológicas*, é a solução que Rawls adotará em TJ, enquanto a segunda maneira é

---

<sup>20</sup> cf. CP: cap. 2.

<sup>21</sup> CP, p. 26 (destaque meu).

<sup>22</sup> Kymlicka 1990; TJ s 6, s.7: p. 40.

um de um tipo específico de utilitarismo, elaborado, grosso modo, em vários outros trabalhos (como os de Richard Brandt), que podemos chamar de solução do *utilitarismo de normas* (ou normo-utilitarista). Enquanto o utilitarismo de atos (ou ato-utilitarismo) avalia cada ação singular com o princípio do interesse geral, o utilitarista de normas focaliza a avaliação das regras gerais e instituições que passam neste teste, e que depois funcionam, as normas gerais, como a base para a avaliação das ações singulares. Um utilitarista de atos calcula cada ação segundo a utilidade geral, pensando se é bom ou não respeitar uma norma numa dada situação particular; um utilitarista de normas avalia segundo regras gerais, mesmo que os atos particulares envolvidos não pareçam proporcionar a maior utilidade.

No texto que estamos analisando, Rawls escreve que defenderá o utilitarismo contra as objeções que lhe tem sido tradicionalmente levantadas. Como exemplo destas objeções Rawls cita, no caso da teoria da punição, a tese acima segundo a qual o utilitarismo justifica em demasia com seu princípio, levando à justificação da punição de um inocente. Já no caso da instituição da promessa, o utilitarismo justificaria muito pouco, levando ao enfraquecimento da obrigação de manter o prometido, caso não se cause prejuízos relevantes com tal quebra.

No primeiro caso, enquanto os *retributivistas* consideram que o fundamento da punição é o merecimento individual e que o *correto* é apreciado pela punição dos culpados, levando em conta fatos passados, independentemente das conseqüências, os utilitaristas devem argumentar que a base da punição são as conseqüências desta instituição legal para o bem estar geral, desconsiderando-se o passado. Para um utilitarista, a instituição da punição só tem sentido porque ela promove, a longo prazo, o interesse da sociedade. Ora, argumentam os críticos, esta visão levaria à posição incômoda de justificar a punição de um inocente, se com isso se promove o bem geral.

No segundo caso, argumentam os críticos que justificar uma promessa através das boas conseqüências que ela promove colide com a obrigação de manter a promessa em função simplesmente do acordo firmado. Essa obrigação por si já

excluía os cálculos de prudência e de utilidade geral, pois senão não teria sentido (assim como a punição já implicava que o punido fosse culpado, sem o que o teríamos apenas arbitrariedade). Se adotamos o padrão utilitarista porém, e defendemos que a manutenção de promessas produz as melhores conseqüências sobre o conjunto dos interessados, admitimos que o valor maior está colocado nas conseqüências boas que são produzidas e não na manutenção da palavra por si mesma. Além disso, o utilitarismo em geral superestima as conseqüências negativas da quebra de promessas, já que a quebra pode ocorrer, por exemplo, sem que ninguém o saiba.

Estes dois últimos pontos respondiam àquelas defesas possíveis do utilitarismo que apontavam para o fato de que o cálculo utilitarista levava em consideração todos os efeitos relevantes da quebra da promessa, incluindo a possibilidade de haver exceções justificadas à regra (ligadas ao contexto de sua aplicação), coisas que mitigariam o uso indiscriminado das conseqüências sem uma boa explicação que levasse em conta a especificidade da promessa. Rawls sugeriu respostas utilitaristas semelhantes para o caso da possível punição de um inocente, como o fato de que o utilitarista deve levar em conta os prejuízos presentes e os riscos futuros, para a sociedade como um todo, de violações de direitos individuais feitas por agentes públicos utilitaristas. Seríamos mais felizes numa sociedade em que inocentes são punidos e não se cumprem as promessas?

Porém, a principal resposta que o utilitarismo deve trazer ao debate, segundo Rawls, está na distinção entre a justificação de uma prática coletiva expressa em normas gerais e a justificação de uma ação individual que caia sob a sua vigência. Se alguém considera a prática de manter promessas e a prática de punir somente os culpados em geral, então essa pessoa precisa pensar se tais práticas generalizadas favorecem o bem estar humano. Mas, uma vez que estas práticas estão aprovadas pelo princípio do interesse geral, ninguém mais poderia confundir a justificação de uma ação singular que caia sob as regras das práticas citadas, com a justificação do cálculo de utilidade geral, já que tais regras implicam no abandono de cálculos

utilitaristas e prudenciais para cada ação singular avaliada pelos agentes diretamente envolvidos. Rawls explicita um tipo de defesa utilitária recorrente e que consiste em dizer que o utilitarismo endossa aquelas práticas que promovem o bem estar, inclusive se isto significa que deve-se abandonar o critério utilitarista como padrão de decisão particular de cada agente. A alegação de que isto promove, a longo prazo, o interesse geral, mantém, supostamente, o padrão de justificação último como utilitarista.

Esta seria uma justificação para a moralidade em geral, mas não das obrigações morais em casos particulares. Se uma criança pergunta “porque F foi preso ontem?”, podemos responder, “Porque ele desrespeitou a lei”. Mas se a criança perguntar “Porque as pessoas que desrespeitam a lei são presas?”, uma boa resposta utilitarista diria: “Para a proteção das pessoas boas”. Assim também, se queremos saber “Porque X deve cumprir *sua* promessa a Y?”, a resposta deve ser “Porque prometeu e Y espera seu cumprimento”. Mas se a questão é “porque devemos manter as promessas?” a resposta seria algo como “Porque isto promove o bem geral”.

Rawls arrisca considerar esta solução como sendo de uma espécie intermediária entre a posição dos que criticam o utilitarismo (enquanto ato-utilitarismo) e a dos que o defendem (neste padrão de normo-utilitarismo): o princípio de utilidade se aplicaria, em primeira instância, nas considerações acerca das práticas institucionais, mas não se aplicaria nas considerações acerca das ações particulares que caem sob as regras destas práticas. O ponto principal é que há uma certa compreensão das normas, que está na base da confusão dos críticos, que foi endossada ou sugerida pelo utilitarismo. Esta concepção das normas é apreciada criticamente por Rawls.

O conceito tradicional de norma, no utilitarismo, é o que a compreende como um tipo de máxima prática, que nos auxilia na tomada de decisões individuais, apontando para um tipo de resposta padrão para os casos considerados. Rawls chama isto de *summary view*, já que as normas são como que resumos acerca das

decisões individuais passadas acertadas segundo o princípio de utilidade. A elaboração de um conceito alternativo está subjacente na discussão da distinção entre justificar uma prática e justificar uma ação que caia sob sua vigência. Nesta visão alternativa, chamada *practice conception*, a norma é entendida como *definidora* de práticas institucionais: “the rules are not generalization from the decisions of individuals applying the utilitarian principle directly and independently to recurrent particular cases”.<sup>23</sup> Numa concepção institucional das normas, pensamos em termos de análise interna das regras dentro de determinadas práticas sociais.

Com estes pontos Rawls pensava numa certa defesa do utilitarismo, aceitando a sua plausibilidade racional diante das críticas e vinculando-a com uma perspectiva institucional<sup>24</sup>, que mais tarde será a perspectiva de TJ, de restrição dos princípios de justiça à Estrutura Básica da Sociedade, e a de PL, de recusar uma filosofia abrangente para justificar o liberalismo. Em ambos os pontos, Rawls criticará o utilitarismo e defenderá sua alternativa contratualista da Justiça como Equidade.

Na verdade, das duas soluções apontadas para o problema do utilitarismo, a primeira solução, das *restrições deontológicas*, não é estritamente a que Rawls endossará. Em textos posteriores e em TJ e PL Rawls não endossa o princípio de utilidade restrito por considerações deontológicas (uma posição defendida por Brandt no cap. 16 de sua obra *Ethical Theory*), que será discutido como uma alternativa ao princípio da diferença, um dos princípios da concepção de justiça como equidade. Mas esta solução expressa um pessimismo quanto ao poder do utilitarismo para responder ao problema sacrificial e de garantir, a cada participante da sociedade, aquela parcela de direitos básicos e de recursos que estaria para além do cálculo de utilidade geral, algo que parece comum tanto ao utilitarismo restrito

---

<sup>23</sup> CP, p. 36.

<sup>24</sup> “It is important to remember that those whom I have called the classical utilitarians were largely interested in social institutions. (...) The utilitarian principle was quite naturally thought of, and used, as a criterion for judging social institutions (practices) and as a basis for urging reforms. *It is not clear therefore, how far it is necessary to amend utilitarianism in its classical form.*” (CP, pp. 33-4, nota 21; destaque meu)

quanto a posições deontológicas variadas, e que é central nas teorias liberais da justiça.

Por outro lado, a segunda solução de um *utilitarismo institucional*, não é, se analisamos com mais cuidado o trabalho citado, estritamente utilitarista da norma. Um utilitarista de normas ainda coloca a utilidade geral não só como a principal razão das práticas institucionais expressas em normas, mas também como padrão relevante para avaliações de ações e decisões individuais, pelo menos em algum nível do raciocínio prático, sob pena de não ser mais um utilitarista. Já Rawls, com sua crítica ao que ele entende ser o conceito de norma no utilitarismo (*summary view*) e com a elaboração de um conceito alternativo (*practice conception*) focaliza as práticas institucionais como que definidas por normas de coordenação e cooperação mútua, de um modo a incluir uma resposta não-utilitarista para o problema da exceção à regra, que consiste em excluir o apelo a conseqüências ao considerar casos individuais. Mesmo que as conseqüências previstas em certo caso individual da aplicação de um conjunto de normas específicas sejam severas, o raciocínio prático não deve ser utilitarista. Com esta noção de prática Rawls aponta para uma ambígua relação entre a justificação da ação singular e a justificação da prática mesma.

Rawls endossa, já neste trabalho, o que podemos chamar de concepção não-utilitarista de *prática* ou instituição social, uma concepção que está mais próxima da tradição contratualista e kantiana. Para Rawls “Practices are set up for various reasons, but one of them is that in many areas of conduct each person’s deciding what to do on utilitarian grounds case by case leads to confusion, and that the attempt to coordinate behavior by trying to foresee how others will act is bound to fail.”<sup>25</sup> Rawls continua o raciocínio defendendo que uma *prática* é o estabelecimento de uma um tipo de nova atividade, que envolverá necessariamente a abdicação da liberdade individual para agir segundo padrões utilitários e prudenciais. Uma *prática*

---

<sup>25</sup> CP, p. 36.

tem de educar socializar os participantes segundo suas regras de coordenação, para o que é essencial sua publicidade.<sup>26</sup>

Assim, um aspecto crítico nesta abordagem é que Rawls, pensando numa defesa do utilitarismo, adota uma noção de *prática* em que as regras de coordenação estão desvinculadas do princípio de utilidade ou de considerações sobre o bem estar. Porque precisamos evitar a confusão e a descoordenação das ações individuais? Para um utilitarista as *práticas* e suas normas internas de coordenação não somente existem em função da promoção do bem-estar humano, mas não podem ser desligadas desta razão básica. Separadas do princípio da utilidade, não só a prática, como também a educação e a publicidade perdem seu sentido mais inteligível e relevante, podendo até endossar arbitrariedades. Mas a posição de Rawls parece implicar em uma compreensão mais formalista de instituição, endossando uma resposta à crítica ao utilitarismo que pode ser vista como utilitarista de menos.

Tal formalismo pode ser destacado na argumentação de que casos excepcionais podem ser resolvidos por um apelo interno às próprias normas de uma prática e à sua aplicação contextualizada, de maneira a enquadrá-los nas regras e a não torná-los uma exceção realmente, mas uma melhor compreensão e utilização da própria prática e de suas normas constitutivas.<sup>27</sup> Rawls aponta claramente para isto, e tende a identificá-la como uma resposta utilitarista que não apela para as conseqüências como um todo em cada caso.<sup>28</sup> Na verdade isto supõe que a própria prática deva selecionar o que levar em conta no contexto excepcional.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Essa idéia de publicidade será uma recorrente (“instituições como educação”; “publicidade como educação”) em trabalhos posteriores.

<sup>27</sup> Há semelhanças, nesta argumentação, com a que desenvolvi em um trabalho anterior, também desconsiderando o utilitarismo, mas tentando argumentar “contra Kant com Kant” através da noção de “exceções universalizáveis”, o que me valeu a crítica, por parte de alguns utilitaristas, de estar sendo um kantiano-kantiano (cf. Bonella, 1995, pp. 129-145, esp. p. 138).

<sup>28</sup> cf. *CP*: p. 30, primeiro parágrafo; p. 32, último parágrafo.

<sup>29</sup> Uma compreensão diferente parece estar em VITA, 1998, pp. 20-23, pp. 45-47; discutida no capítulo anterior.

“Various defenses for not keeping one’s promise are allowed, but among them there isn’t the one that, on general utilitarian grounds, the promisor (trully) thought his action best on the whole, even though there may be the defense that the consequences of keeping one’s promise would have been *extremely* severe. While there are too many complexities here to consider all the necessary details, one can see that the general defense isn’t allowed (...) The point of having the practice would be lost if the practice did allow this excuse.”<sup>30</sup>

Rawls faz a seguinte observação, que gostaria de dividir em duas partes, pois considero que elas não se articulam bem:

“If this is not accept [a] it’s a sign that a different question is being raised as to wheter one is justified in accepting the practice, or in tolerating it. When the challenge is to the practice, citing rules (saying what the practice is) is naturally to no avail. But [b] when the challenge is to the particular action defined by the practice, there is nothing one can do but refer to the rules.”<sup>31</sup>

Isto é um “non-sequitur”. O problema é que [b] depende de [a] se o que se quer é uma defesa do utilitarismo, e se a compreensão do utilitarismo deve ter um sentido inteligível. Rawls anunciou que a distinção entre as justificações salvaria o utilitarismo das críticas, assim, ele quer defender o utilitarismo. Ele precisa, por isso, compreender a prática institucional vinculada à utilidade geral. Mas qual é o significado e a implicação disto senão um entendimento de que a avaliação moral fundamental se dá pelo cálculo das conseqüências daquela prática, o que resulta na necessidade de que a utilidade de seguir as normas da prática em cada caso particular será maior do que a utilidade de desrespeitá-las, o que só se dá se nós não excluimos, em princípio, a consideração pelas conseqüências de cada ação singular do horizonte completo da avaliação.

---

<sup>30</sup> CP, 32.

<sup>31</sup> *Idem*: 39.

Essa observação enfraquece nossa surpresa pelo utilitarismo presente na abordagem de Rawls, no artigo examinado. Como grifamos em citação inicial acima, ele acreditava que o utilitarismo clássico já possuía uma concepção que poderia escapar das críticas com seus próprios recursos. Rawls não argumentará mais assim nos trabalhos posteriores, especialmente em TJ. Segundo Rawls, para aprimorar o utilitarismo clássico, bastaria considerar com mais cuidado a diferença entre justificar uma prática e justificar uma ação particular dentro dela: a primeira justificação seria feita com o princípio de utilidade por qualquer um, enquanto avaliador da prática ou agente optante, dentre práticas diferentes possíveis; a segunda seria feita com as regras internas da prática adotada no primeiro nível, e excluiria, por definição, a avaliação utilitarista nos casos individuais. Isto representaria a melhor parte das respostas que os utilitaristas poderiam oferecer a seus críticos.

### 2.3 A recusa rawlsiana do preferencialismo

Na reflexão anterior vimos que a defesa de Rawls do utilitarismo era um tipo de posição intermediária entre sua recusa, como ato-utilitarismo, e a sua aceitação, como utilitarismo de normas. Tal posição, que chamamos de *utilitarismo institucional*, não era tão boa como defesa do utilitarismo, pois modificava de uma maneira muito acentuada a aplicação do princípio de utilidade e a apreciação moral utilitarista. A tensão produzida entre a justificação utilitarista da prática e a justificação deontológica das ações particulares que caem em seu âmbito nos levava a subsumir um dos dois pólos noutra. Talvez por isso Rawls não continuou com esta perspectiva e priorizou um tipo de interpretação contratualista das instituições, em que o foco nas regras publicamente aceitas deveria ser muito mais forte do que o utilitário. Esta perspectiva, já presente neste texto de 1955, será desenvolvida nos trabalhos posteriores e em TJ, numa posição que representa a eliminação do pólo da utilidade em favor de considerações independentes de justiça.<sup>32</sup>

A partir daí, Rawls tornou-se um dos principais responsáveis pela crítica contemporânea ao utilitarismo. Ele acredita que o utilitarismo, apesar de possuir qualidades metodológicas, precisa ser abandonado em favor de uma teoria contratualista da justiça, principalmente por causa do que Rawls entende ser seu caráter sacrificial. Para ele o utilitarismo, como concepção dominante, tem implicações contra-intuitivas, pois suas idéias e desdobramentos práticos não serviriam para garantir a relevância das considerações de justiça, abrindo um espaço demasiadamente amplo para as preferências subjetivas. Esta perspectiva possibilitaria o desrespeito à inviolabilidade da pessoa. O utilitarismo implicaria no que podemos chamar de princípio do sacrifício, em que a satisfação das preferências de muitos poderia justificar o desrespeito pelas preferências de poucos. Daí a preocupação em ressaltar que o utilitarismo não pode justificar adequadamente os

---

<sup>32</sup> cf. Davis 1994: 205-207. Para uma compreensão um pouco diferente sobre a deontologia em Rawls, cf. Vita 1998: 20-26, 44-46.

direitos e liberdades fundamentais, que seriam parte da análise das instituições democráticas. O utilitarismo seria pouco liberal, pois o liberalismo político normativo tem como núcleo a defesa dos direitos individuais contra arbitrariedades, tanto do Estado, quanto de outros indivíduos, incluindo maiorias geralmente ocasionais. O utilitarismo não seria uma filosofia moral adequada à democracia constitucional.

As críticas de Rawls e de outros filósofos que nele se inspiram são, na maioria das vezes, mais refinadas do que os preconceitos apontados inicialmente em 2.1: Rawls não afirma que o utilitarismo seja uma teoria monstruosa e imoral, de fato. Ele o reconhece como defensor, também, dos direitos humanos, afirmando que muitos utilitaristas *de fato* defenderam os direitos individuais, as minorias, e reformas sociais. O problema é que ele é um defensor fraco, pois deixa em situação insegura estes mesmos direitos ao submeter as razões de justiça a um balanço de utilidade geral que usa como critério as preferências subjetivas dos concernidos. A questão que está sendo apontada é a falha nas razões que levavam os utilitaristas a defender os direitos individuais. Por causa destas razões, seus posicionamentos seriam contingentes, dependendo em grande parte da sua imaginação e decência.<sup>33</sup> Ora, argumenta-se, isso seria muito pouco e muito inseguro para nossos interesses mais importantes.

Este argumento mais refinado é menos preconceituoso. Alguns o utilizam contra o próprio Rawls, que também aceita a possibilidade de que as expectativas de alguns sejam diminuídas em favor dos interesses de outros *em certas circunstâncias*, já que a segurança dos dois princípios de justiça e suas prioridades valem apenas para as situações sociais razoavelmente bem-ordenadas. A teoria de Rawls, todavia, é um grande esforço para dar estatuto independente aos direitos e liberdades constitucionais e à preocupação para com os menos favorecidos, estatuto este que

---

<sup>33</sup> cf. Goodin 1994: 247 para uma apreciação positiva desta insegurança *factual* (algo semelhante ao que defendemos em 2.1)

garantiria a prioridade destas considerações, frouxamente presentes na tradição utilitarista.

“In the absence of strong and lasting benevolent impulses, a rational man *would not accept a basic structure merely because it maximized the algebraic sum of advantages irrespective of its permanent effects on his own basic rights and interests.* Thus it seems that *the principle of utility is incompatible with the conception of social cooperation among equals for mutual advantage.* It appears to be inconsistent with the idea of reciprocity implicit in the notion of a well-ordered society. Or, at any rate, so I shall argue.”<sup>34</sup>

Segundo Rawls, a idéia-chave da ética utilitarista é a defesa de que a sociedade está ordenada corretamente, sendo justa, quando esta ordem propicia a maior soma líquida de satisfação das preferências racionais dos indivíduos que a ela pertencem. É esta a versão geral de utilitarismo que Rawls pretende atacar. “My aim is to work out a theory of justice that represents an alternative to utilitarian thought generally and so to all these different versions of it.”<sup>35</sup>

O utilitarismo aparece como a concepção mais racional de justiça se nós pensamos a sociedade com o modelo de deliberação prudencial, ou seja, como um só indivíduo avaliando a escolha mais racional a ser feita. O utilitarismo estende o modelo de escolha individual à escolha social. Um indivíduo pesa os prós e contras de uma decisão levando em conta como ela afetará seus próprios interesses. Fazendo

---

<sup>34</sup> *TJ s. 3: p. 14* (destaque meu).

<sup>35</sup> *TJ s. 5: p. 22.* Em uma nota nesta página, Rawls adota a hipótese de que Hutcheson, em *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil*, foi o primeiro a formular claramente o princípio da utilidade: dentre várias ações disponíveis, a melhor será aquela que produz a maior felicidade para o maior número; a pior é a que produz a miséria. Rawls aponta para um esquema clássico de compreensão histórica da tradição utilitarista, adotando como início de percurso desta tradição as obras morais dos pensadores ingleses do século dezoito: Shaftesbury (+ 1713), especialmente com *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1711); Hutcheson (+1746), especialmente com a obra citada acima; e Hume (1711-1776), especialmente com as obras *Treatise of Human Nature* (1739-40) e *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Neste panorama, o utilitarismo se desenvolveu como a versão empirista de uma filosofia moral, destacando a preocupação em fundar a moralidade nos sentimentos humanos e explicitar um princípio normativo adequado a esta fundamentação, o princípio da utilidade (também chamado princípio do interesse geral). Hutcheson, especificamente, liberta o *moral sense* de Shaftesbury do aspecto estético e o entende eticamente como um sentimento altruísta pelo bem comum. (cf. Hirscheberger 1968: 246)

isto, ele pesa suas perdas e ganhos e pode escolher impor-se o sacrifício de alguns interesses em favor de outros, quando conflitam. Por que não pensaríamos do mesmo modo a sociedade, vista como um agente tentando avançar o quanto possível o bem estar geral e realizar, na maior extensão possível, o sistema abrangente dos desejos existentes, sistema este alcançado a partir das preferências dos membros individuais da sociedade? Para Rawls: “Just as an individual balances present and future losses, so a society may balance satisfactions and dissatisfactions between different individuals.”<sup>36</sup> O princípio social de escolha seria um tipo de princípio da prudência racional estendida e generalizada.

Para guiar esta extensão e generalização é que foi imaginada, no seio da tradição utilitarista, a posição de um espectador imparcial, ou seja, aquele que reconhece todos os desejos presentes, enfatizando um tipo de solidariedade (*sympathy*) que reconhece todas as preferências e desejos presentes como se fossem do próprio espectador. Estranhamente, para Rawls isto significa que a escolha social de princípios fica assemelhada à escolha do empresário que visa maximizar seus lucros, ou do consumidor, que visa sua maior satisfação comprando determinado bem. Decidir bem resume-se a administrar corretamente.<sup>37</sup>

Segundo Rawls, o utilitarismo distingue o bem do direito/justo (*right*). O bem é definido independentemente do justo: a teoria aprecia nossos juízos sobre o bem como uma classe de juízos separados, e propõe que o justo é a maximização deste bem anteriormente especificado; assim, a teoria permitiria julgar a bondade das ações e práticas sem referência ao que seria o correto. O correto (ou o justo) já estaria pressuposto como maximização do bem. Qual maneira seria mais simples e racional para entendê-lo? É claro que há várias concepções de bem disponíveis na

---

<sup>36</sup> TJ, p. 24.

<sup>37</sup> Para mim é estranho porque a imagem de um empresário maximizador dos seus lucros represente bem a idéia de um espectador imparcial que se solidariza com todos os interesses buscando atender as preferências de todos. Rawls quer contrastar a concepção de sociedade implícita no utilitarismo clássico (a administração eficiente dos recursos sociais visando maximizar a satisfação do sistema das preferências construído por um observador imparcial a partir dos sistemas individuais de preferências aceitos como dados) com a concepção de uma sociedade bem-ordenada como um esquema de cooperação entre sujeitos livres e iguais que visam vantagens mútuas dentro das restrições dos princípios de justiça escolhidos na posição original.

tradição utilitarista. A excelência humana, no perfeccionismo; o prazer, no hedonismo; a felicidade, no eudaimonismo. Rawls entende que a visão clássica pode ser definida pela adoção do padrão da satisfação das preferências racionais como critério básico. Tal teoria é aparentemente plausível e atrativa. Rawls também concorda que os utilitaristas, baseados nessa concepção (*sic*), foram grandes defensores, por exemplo, da liberdade de expressão. Isso seria possível porque os utilitaristas defendem que *o bem da sociedade é composto pelos benefícios desfrutados pelos indivíduos que a compõe*. Mas Rawls não acredita que o utilitarismo seja sustentável nestes termos individualistas, ou seja, que ele seja uma teoria liberal.

A principal fraqueza do utilitarismo seria um aspecto distributivo: ao considerarem a produção do maior bem possível, entendido em termos de satisfação total das preferências, os utilitaristas estariam, por princípio, desconsiderando como esta produção será distribuída entre os indivíduos. O problema principal, para Rawls, é que o utilitarista se preocupa apenas indiretamente com a distribuição do bem estar, pois seu critério decisivo é a utilidade geral, e assim, os preceitos intuitivos da justiça (o equilíbrio entre reivindicações conflitantes e a imparcialidade de consideração) se tornam, em princípio, dependentes desta finalidade de se obter o maior saldo positivo possível de satisfação de interesses. Esta dependência mina a intuição básica da importância das pessoas individualmente e de sua igualdade fundamental. Esta é a crítica central de Rawls: “There is no reason in principle why the greater gains of some should not compensate for the lesser losses of others; or more importantly, why the violation of the liberty of a few might not be made right by the greater good shared by many.”<sup>38</sup> Este é o problema do que estamos rotulando como princípio do sacrifício da minoria em favor da maioria. A justiça como equidade tenta expressar e justificar filosoficamente a convicção sobre a justiça, presente em nosso senso comum, que distingue, como questão de princípio, as

---

<sup>38</sup> *TJ*, p. 26.

reivindicações da liberdade e do direito, de um lado, e o interesse no bem estar social agregado, de outro, dando-se peso maior, se não absoluto, ao primeiro. Com isso se evitaria o princípio do sacrifício e a possibilidade de negociação política sobre direitos e liberdades individuais.

As críticas específicas de Rawls operam visando enfraquecer a possibilidade de adotarmos o utilitarismo. Um bom sumário destas críticas gerais pode ser obtido considerando o contraste, elaborado por Rawls, entre o utilitarismo e a justiça contratual. Primeiro, *o utilitarismo não levaria a sério nossas considerações intuitivas de justiça*. Enquanto a intuição comum de justiça fica assegurada de uma maneira forte (ou seja, como uma questão de princípio) na justiça como equidade, no utilitarismo ela recebe uma validade secundária. O sentimento de justiça, os preceitos comuns de justiça e a noção de direito natural são apenas instrumentos úteis para conseguirmos, numa sociedade com grau de civilização avançado, a maior utilidade social. A intuição nos leva a um certo zelo e apego quase absolutos a estes instrumentos apenas para contrabalancear nossa tendência a violar os esquemas de cooperação civilizada de um modo não sancionado pela utilidade geral. O que é princípio primeiro na justiça como equidade, é mera ilusão social útil no utilitarismo.

Segundo, *o utilitarismo não levaria a sério a distinção entre as pessoas*. Enquanto o utilitarismo utiliza a prudência racional estendida ao conjunto da sociedade, a justiça como equidade entende os princípios sociais como objetos de um consentimento original das pessoas. O utilitarismo incorpora a racionalidade do indivíduo prudente que pensa na maximização do seu bem. Porém, o sujeito central da escolha de princípios sociais é a pluralidade de pessoas distintas, com conjuntos de metas próprias separadas. Este fato indica que a racionalidade do utilitarismo seria mera aparência. Para Rawls, estender tal modelo de escolha à sociedade

significa “não levar a sério a pluralidade e separação das pessoas, nem reconhecer como base para a justiça o que as pessoas escolheriam para si mesmas”.<sup>39</sup>

Rawls argumenta que entender o utilitarismo como uma teoria individualista é uma curiosa anomalia. O utilitarismo não é individualista porque, em princípio, os interesses e direitos individuais dependem do cálculo do interesse geral. Se o interesse geral fosse melhor servido com a rejeição dos direitos e liberdades, o utilitarista sacrificaria tais valores. Ele é então, para Rawls, uma teoria coletivista, e não individualista. Logo, o utilitarismo não poderia fundar os direitos individuais liberais, sendo uma filosofia pouco adequada às instituições democráticas.

A perspectiva contratual guiando tanto a escolha de princípios para a estrutura básica quanto os princípios para os indivíduos é normativa, mas não se resume a uma teoria moral. Se é num quadro teórico de uma filosofia moral que Rawls elabora uma teoria da justiça centrada na questão da justiça distributiva, essa teoria deve ser entendida em termos mais amplos, como uma teoria social e política para as instituições de base da sociedade. A normatividade está enquadrada numa teoria social mais ampla, o que fez TJ, de feições tradicionais e com uma conotação moral substantiva, obter um sucesso que extrapolou o âmbito da filosofia moral propriamente dita.

Este ponto é também parte do contraste com o utilitarismo, já que, como o próprio Rawls destaca no prefácio de TJ, o utilitarismo havia se tornado uma tradição dominante graças à construção de um *corpus* de pensamento em que a teoria moral se conjugava com uma teoria da sociedade e uma teoria econômica que poderiam satisfazer vastas áreas de interesse e oferecer uma visão de conjunto. Sua visão, porém, seria menos congruente com a democracia do que a alternativa contratual, pois a teoria social utilitarista predominante apoiaria políticas sociais e econômicas inadequadas do ponto de vista da igualdade democrática. As

---

<sup>39</sup> TJ, p. 29.

implicações da justiça como equidade garantiriam maior parcela de recursos para os menos favorecidos, gozando de uma maior estabilidade psicossocial. O utilitarismo não passaria no teste da geração de um senso coletivo de justiça, porque não é congruente com o bem individual. Estes aspectos são parte da crítica da inadequação do utilitarismo como concepção política de justiça para sociedades marcadas por um pluralismo razoável.

A teoria da justiça, como o utilitarismo, deve vincular o seu argumento normativo básico, a escolha de princípios numa situação contratual especial, a elementos empíricos das ciências sociais, econômicas e da psicologia moral. Uma das razões para isto é o desafio, ao focalizar as questões de justiça distributiva, de compatibilizar o ideal de justiça presente na cultura democrática, com a necessidade da eficiência econômica, um outro valor social importante, especialmente como um meio para a realização de outros valores. A eficiência econômica seria um dos cavalos de batalha de certa versão utilitarista de análise social, o “welfarismo” predominante na economia normativa anglo-saxã. Para Rawls, nem toda sociedade eficiente segundo os padrões da economia do bem-estar convencional seria justa, mas uma sociedade justa segundo a concepção de justiça como equidade seria eficiente. Um ideal de justiça que integra os dois objetivos seria mais abrangente do que um ideal que sacrifica a eficiência em favor da justiça, mas não deixaria de ser exequível, já que Rawls quer uma concepção realista e adequada à existência das democracias constitucionais vigentes.

Realista, já que leva em consideração a complexidade das avaliações de justiça quando estas não são restritas à estrutura de base da sociedade e à justiça processual pura, seus custos econômicos (na forma de diminuição da eficiência), e os princípios psicológicos básicos.<sup>40</sup> Adequada à democracia, já que é congruente com as intuições e instituições presentes neste regime constitucional, principalmente

---

<sup>40</sup> cf., por ex., *TJ*, ss. 2, 15, 40, 42, 75, 76

com a valorização da autonomia individual e com o pluralismo de concepções de bem, autonomia que pode ser aceita se a justiça institucional básica está satisfeita. Recentemente Rawls tem reforçado que sua reflexão não é utópica por ser congruente com o fato do pluralismo razoável que marca as sociedades democráticas atuais.<sup>41</sup>

Como parte de uma teoria social, Rawls argumenta que o papel mais relevante de uma concepção normativa de justiça consiste em oferecer os critérios ou princípios da distribuição sistemática, através das instituições sociais básicas, dos ônus e dos benefícios da cooperação social. Estes princípios determinam os direitos e os deveres básicos dos atores sociais e a apropriada divisão, entre eles, dos resultados sócio-econômicos alcançados. As pessoas vivem em sociedade para conseguir uma vida melhor do que aquela que conseguiriam sem os laços institucionais. Mas a vida em sociedades marcadas pelas circunstâncias da justiça, como o são as sociedades democráticas contemporâneas, não apresentam apenas uma identidade de interesses.

Há os conflitos que aparecem na distribuição dos resultados da união social. Sem as circunstâncias objetivas (a escassez moderada) e subjetivas (o conflito de interesses) não haveria o problema da justiça. Para solucionar as disputas sobre o justo e injusto temos as várias concepções de justiça. Segundo Rawls, todas as principais concepções da tradição filosófica, como as utilitaristas, intuicionistas, perfeccionistas e contratualistas (como a justiça como equidade), reconhecem que a justiça, em termos formais, exclui distinções arbitrárias entre as pessoas e inclui regras de equilíbrio para as disputas (*proper balance*), ficando tais características (a

---

<sup>41</sup> Isto tornou a teoria de Rawls atraente para um público mais amplo que o filosófico, e pode ser chamado de integração entre problemas de exequibilidade (com os componentes do realismo) e problemas da desequilíbrio (com os componentes do ideal normativo de justiça). (cf. Kukathas & Pettit 1995) Os cientistas sociais, economistas e historiadores estavam acostumados a separar os dois campos e priorizar problemas de exequibilidade. As filosofias continentais já haviam abandonado qualquer ideal normativo, especialmente ideais contratualistas, desde fins do século 19, e as filosofias analíticas anglo-saxãs tendiam ao silêncio sobre questões morais substantivas. Os filósofos morais que ainda trabalhavam com normas não pensavam em uma teoria da justiça sistemática e substantiva como a de Rawls. Assim Rawls inaugurou um retorno à grande filosofia moral na segunda metade do século, centrado-se primeiro numa teoria social (TJ), depois, numa teoria política (PL).

não arbitrariedade e o equilíbrio) abertas às interpretações dos princípios substantivos, que especificam e apontam maneiras de aplicação desta concepção formal. Este seria o papel moral principal dos princípios de justiça, um papel regulador, numa teoria social. Mas há outros papéis.

A justiça seria um pré-requisito para a resolução de outros problemas sociais, como a *coordenação* dos planos individuais de vida entre si na teia social, a *eficiência* na consecução dos objetivos sociais e a *estabilidade* das deliberações tomadas. Estes papéis são problemas e assuntos relevantes da teoria econômica, e se vinculam, de certo modo, ao tema da utilidade social. Para TJ, a justiça como equidade é uma condição necessária para a melhor resolução destas demandas, pois ela torna possível que evitemos o ressentimento, a hostilidade e a desconfiança. Não há como resolver da melhor forma possível a coordenação, eficiência e estabilidade de um esquema social que evite os problemas apontados, sem um sentimento coletivo de que vivemos em uma sociedade justa ou proximoamente justa. O utilitarismo não poderia ser adequado nestes aspectos.

Para Rawls, estas tarefas da concepção de justiça implicam no fato que uma sociedade bem ordenada precisa de uma concepção pública de justiça. Ela orienta e educa os cidadãos como membros cooperadores. Se eles não possuem um sentimento de que a sua sociedade é justa, partilhando um senso de justiça comum que eles reconhecem efetivo, eles não tenderão a cooperar, ou a cooperar voluntariamente. A linguagem contratualista, priorizando a idéia de acordo mútuo entre pessoas racionais, destaca, para Rawls, este aspecto de publicidade. Assim, uma concepção contratual é a mais apropriada para desempenhar bem os papéis exigidos de uma concepção de justiça em uma teoria social mais abrangente. Esta concepção reflete princípios que mais se aproximam de um esquema voluntário de união social.

TJ seria uma espécie de guia que nos ajuda a fazer a leitura apropriada do conceito formal de justiça, que inclui esta publicidade do senso de justiça. Como a linguagem contratual é a que mais destaca historicamente tal aspecto, o dispositivo

contratualista da posição original será o instrumento principal de formulação dos princípios rawlsianos. Porém, a justificação mais importante, por afetar não a formulação dos princípios, mas a motivação de aceitar os ideais explicitados (sociedade bem ordenada, publicidade, princípios igualitários de justiça, concepção do agente de escolha como pessoa moral livre e igual, e outros) repousa na reflexão acerca da congruência da teoria com nossos juízos bem ponderados de justiça, o chamado procedimento do equilíbrio reflexivo, que é a chave principal da estratégia de justificação em Rawls e que será essencial na teoria política do liberalismo político.

Um terceiro contraste importante com o utilitarismo é apontado quanto à natureza *teleológica* deste, enquanto que a justiça como equidade tem uma natureza *deontológica*. A teleologia, para Rawls, identifica o bem independentemente do direito e interpreta o direito e justo como maximização deste bem. A deontologia não faz nenhuma destas coisas. Rawls dá a entender que distinguir desta maneira *direito e bem* significa não levar em conta as restrições da justiça ao considerar-se as preferências que participam do balanço de utilidade. A deontologia então sempre levaria em conta certas restrições morais *anteriores* à consideração das preferências dos sujeitos, e não pode definir o bem sem as considerações de justiça. Na verdade, o utilitarista pode questionar como chegaríamos aos requisitos de direito e justiça se não partirmos dos interesses humanos em suas reivindicações. Isso parece significar que é a deontologia que distingue direito e bem, pois para o utilitarismo, quando utilizamos critérios anteriores de justiça para delimitar as preferências que devem contar estamos apoiando-nos numa espécie de moralidade intuitiva.

Um ponto que Rawls esforça-se por destacar, no entanto, é que a perspectiva teleológica não poderia ser neutra na apreciação entre diferentes concepções de bem, e então o utilitarismo não pode incorporar a prioridade do direito/justo sobre o bem. A “justiça como equidade” é compreendida como uma teoria deontológica porque não especifica o que é bom independentemente do correto/justo, nem considera que o correto/justo seja a maximização do bem. Os princípios escolhidos na situação

contratual não precisam necessariamente maximizar o bem, ainda que possa existir uma coincidência entre a maior soma de bem e a justiça.

Ou seja, Rawls critica o utilitarismo por não resultar numa avaliação neutra dos conflitos entre concepções de bem. Isso pode parecer estranho, pois o utilitarismo constituiu-se com a alegação básica de que a única maneira racional e secular de pensarmos moralmente seria com uma concepção neutra de bem, que seria encontrada em um tipo de preferencialismo: todos os desejos precisam ser levados em conta para um balanço neutro entre eles. Mas Rawls concebe que o resultado desta teleologia vai contra esta neutralidade. Por que? A resposta parece vir como segue: no utilitarismo, como qualquer desejo ou interesse conta igualmente, aquelas preferências ilegítimas, como o desejo de discriminar ou subjugar os outros, pesam de alguma maneira no cálculo utilitário. Sua racionalidade assim o exige. Como a base última para avaliação é a satisfação de desejos e interesses numa racionalidade maximacionista, então todos os desejos têm um lugar ao sol, em princípio, garantido, incluindo aqueles da discriminação e dominação.

“Since the principle of utility is to maximize the good understood as the satisfaction of rational desire, we are to take as given existing preferences and the possibilities of their continuation into the future, and then to strive for the greatest net balance of satisfaction. (...) The utilitarian must concede the theoretical possibility that configurations of preferences allowed by this indeterminacy may lead to injustice as ordinarily understood.”<sup>42</sup>

É óbvia a dificuldade desta crítica. Se o utilitarista defendesse tais preferências ilegítimas, como por exemplo, a preferência intolerante intensa de uma maioria contra certas práticas sexuais ou religiosas de grupos minoritários, no final do seu argumento, então a crítica seria mais plausível. Mas porque as preferências existentes devem ser tomadas como preferências racionais? E porque estas

---

<sup>42</sup> *TJ s. 68: pp. 449-450.*

preferências pesadas à luz de suas conseqüências para todos os envolvidos e de esquemas alternativos de satisfação continuariam a ser endossadas? Rawls reconhece que tais preferências abomináveis serão desencorajadas pelo utilitarismo porque tendem a ser *socialmente destrutivas* e porque um *bem estar social maior* pode ser conseguido através de *esquemas alternativos* que rejeitam tais desejos injustos. Isso significa que, apesar de aceitar a todas as preferências, o utilitarismo pode descartar aquelas que não passarem no teste de utilidade que é feito à luz das conseqüências da satisfação destas preferências para *todos os envolvidos*, tendo em mente a possibilidade de *esquemas alternativos*. No final das contas, o utilitarismo também rejeitará as preferências ilegítimas.

No entanto, para Rawls, este procedimento não torna as preferências ilegítimas erradas em si mesmas. Isso dependerá do cálculo de utilidade, o que torna a avaliação muito insegura, dependendo por exemplo, da decência e imaginação dos pensadores utilitaristas. Já na justiça como equidade seria possível avaliar desejos e interesses questionando sua fonte ou sua qualidade, pois ela incorporaria uma racionalidade de não maximização (a racionalidade contratual entre pessoas livres e iguais), que pode, para Rawls, julgar certos desejos como errados em si mesmos. Em termos distributivos, isto parece implicar que a teoria de Rawls sugere um estabelecimento *a priori* de parcelas justas. Sua intuição chave é que as variações nas concepções de bem precisam ser enquadradas em limites morais anteriores. Mas a teoria acaba trazendo para si a dificuldade de um certo tipo de intuicionismo moral que orienta o estabelecimento das parcelas justas.

Em suma, a principal questão nestes contrastes se resume ao seguinte ponto:

“The question is whether the imposition of disadvantages on a few can be outweighed by a greater sum of advantages enjoyed by others; or whether the weight of justice requires an equal liberty for all and permits only those economic and social inequalities which are to each person’s interests”.

Rawls pretende que os princípios de justiça não permitam o alegado critério sacrificial utilitarista, não gerem tensões de um compromisso altruísta extremo (caso nos encontremos entre os que seriam sacrificados) ou a lassidão de um direito ao gozo irrestrito de preferências, quaisquer que elas sejam (caso nos encontremos entre os mais favorecidos da sociedade). O utilitarismo é rejeitado tanto por ser considerado altruísta demais, como de menos! No utilitarismo teleológico contam as preferências, interesses e desejos das pessoas, mas elas mesmas não seriam seriamente levadas em conta, já que o interesse geral se sobrepõe sempre ao interesse dos próprios indivíduos tomados individualmente como portadores de interesses. A justiça como equidade quer resgatar a dimensão dos direitos pessoais iguais à liberdade, à oportunidade e à reciprocidade social. No parágrafo 73 de TJ, tratando dos sentimentos morais, Rawls diz que “a teoria do direito e da justiça está fundada na noção de reciprocidade, que considera os pontos de vista do ‘eu’ e do ‘outro’ como pessoas morais iguais.” Resta questionar se a justiça contratual é a forma mais adequada para considerarmos a igualdade moral. É possível que ela leve a sério demais a *distinção* entre as pessoas, afastando-se da imparcialidade, que constitui a idéia mais importante de sua formulação kantiana.

## 2.4. Imparcialidade e igualdade de consideração

Mesmo sem examinarmos as teses utilitaristas de maneira aprofundada, a análise interna dos argumentos de Rawls sugerem-nos certas dificuldades na caracterização e interpretação do utilitarismo. Dissemos no capítulo um que estas posições de Rawls acerca do utilitarismo tem parecido inadequadas para várias pessoas. Guisán sustenta que há uma incompreensão contemporânea do utilitarismo, responsável pela acusações, para ela completamente falsas, de imoralidade, como a alegada propensão a aceitar o sacrifício dos indivíduos e minorias inocentes em benefício da felicidade, dos desejos ou preferências malévolas das maiorias.<sup>43</sup> Guisán observa a opinião de Fred Berger, para quem as críticas de Rawls se devem a uma caracterização peculiarmente inadequada e incompleta do utilitarismo clássico.<sup>44</sup>

Porém, Rawls não incluía Stuart Mill entre os utilitaristas clássicos criticados. Ele também observou que uma versão como a de Hume, que operava com a idéia de satisfação das necessidades de toda a sociedade e que atendem aos interesses de cada pessoa (evitando, segundo Rawls, tocar na comparação de perdas e ganhos), poderia não conflitar com sua teoria. Ele também reconheceu que os utilitaristas foram grandes defensores do liberalismo. Estas observações porém colidem com a recusa, de Rawls, de qualquer versão utilitarista, dada a recusa da versão clássica, assim como da impossibilidade de o utilitarismo defender seus dois princípios.

Kymlicka, diferentemente de Rawls, argumenta que poucos utilitaristas

---

<sup>43</sup> 1998: 131.

<sup>44</sup> Cf. BERGER, Fred R. *Happiness, Justice and Freedom*. Los Angeles, University of California Press, 1984: p. 210-211; In: Guisán, op. cit., p. 139.

endossaram a forma maximacionista pura ou teleológica, sem endossar algum tipo de igual respeito pelas pessoas. Ele afirma que Bentham expressou isto com a célebre fórmula “cada um conta uma só vez”, e Mill, com a identificação da regra de ouro evangélica com o espírito da ética utilitária. A exceção que se encaixaria no modelo de Rawls seria a ética de Moore.<sup>45</sup> Isso exclui Bentham dos autores citados por Rawls.<sup>46</sup> Sobram citados por Rawls Edgeworth e Pigou, mas eles adotam o princípio de utilidade total juntamente com a restrição da utilidade marginal decrescente, que os faz defender a equalização da renda entre as pessoas como forma de aumentar a utilidade.<sup>47</sup> Esta consciência da utilidade marginal decrescente pode ser vista como uma preocupação com a igualdade entre as pessoas e com a posição dos menos favorecidos. É interessante que Rawls exclua Mill. Mill argumenta aceitando tanto o critério de maximização quanto a comparação interpessoal, com possibilidade de que as desvantagens de uns sejam compensadas pelos benefícios desfrutados por outros. Então ele deveria estar citado como exemplo de utilitarista sacrificial. Mas Mill defendeu os direitos individuais e a justiça com conteúdos muito parecidos com o da equidade rawlsiana, o que propicia-nos um modelo de utilitarismo liberal consistente.

Por que a sociedade deve respeitar direitos? Para J. S. Mill não há outra resposta que seja mais convincente do que a alegação de que isto é o que melhor atende ao interesse geral ou utilidade, significando com isto a maior felicidade da sociedade. Ele argumenta que a justificação utilitarista das reivindicações de justiça baseia-se no fato de que os interesses protegidos por ela são os interesses mais

---

<sup>45</sup> cf. Kymlicka 1990: 31-32, 34.

<sup>46</sup> Fred Rosen observa que Bentham proibia o sacrifício do inocente e sua penalização, exigindo uma proporção entre o crime e o castigo. (*Introduction*, p. 59; citado por Guisán in: op. cit., p. 132 e nota 3) Souza e Brito alerta-nos para a demonstração feita por Bentham contra a idéia de máxima felicidade do *maior número* (na versão longa de *Article on Utilitarianism*), dadas as aplicações inaceitáveis que isso sugeria: para Bentham, a operação de transferência de direitos da minoria para a maioria resulta em perda, e não em lucro, “para a massa agregada da felicidade da comunidade” (*Deontology*, p. 310), já que a felicidade retirada à minoria é maior do que a porção de felicidade acrescentada à maioria. Segundo Souza e Brito, Bentham, em *Pannomial Fragments* esclarece que o princípio do maior número é um segundo princípio específico para o caso de colisões, mas que ele implica que deve-se preferir a felicidade do maior número à do menor número *sendo igual a felicidade de cada parte*. (cf. Souza e Brito 1998: 64-66).

<sup>47</sup> cf. Brennan 1996: 133-134.

importantes e mais vitais dos seres humanos.<sup>48</sup> Temos um enorme interesse na nossa proteção e na liberdade para procurarmos nosso próprio bem. Se os sentimentos e percepções de justiça ajudam sobremaneira a garantir tais interesses, então nossa tendência será considerar tais coisas como indispensáveis. Por isso damos a estes sentimentos de justiça uma necessidade moral mais forte do que a outras coisas.

“Justice – escreve Mill – is a name for certain classes of moral rules, which concern the essential of human well-being more nearly, and are therefore of more absolute obligation, than any other rules for the guidance of life; and the notion which we have found to be of the essence of the idea of justice, that of a right residing in an individual, implies and testify to this more binding obligation.”<sup>49</sup>

Mill oferecia sua interpretação da relação entre justiça e utilidade para se contrapor àqueles que pensavam que a justiça deveria ter uma existência *na natureza* como algo *absoluto*, e que, enquanto tal, deveria ser distinguida e separada de toda consideração utilitária ou baseada em interesses. Como Mill pensava que tais teorias não poderiam sustentar-se diante de uma investigação crítica da razão e da experiência social, ele precisava defender uma teoria da justiça baseada na utilidade ou na maior felicidade da sociedade. Isto transformava a justiça em algo que não se diferenciava dos interesses mais importantes das pessoas, pois seria apenas uma combinação especial destes. O caráter psicológico da justiça, ou seja, dela ser um sentimento forte de rejeição dos injustos e aprovação dos justos, estaria ligado às leis gerais da nossa constituição humana e ao interesse na nossa proteção e liberdade. Não seria algo inexplicável e inexprimível.

Na verdade Mill colocou-se no meio termo entre os defensores da justiça como algo completamente separado da utilidade e os defensores de que a justiça seria meramente uma conveniência social. Ele defende que a justiça está baseada em

---

<sup>48</sup> Mill apresenta seus argumentos sobre justiça e direitos no capítulo 5 de sua obra *Utilitarianism* (Mill 1993), intitulado “Sobre a conexão entre Justiça e Utilidade”. Segundo Tugendhat, “a melhor fenomenologia ou hermenêutica de nossa compreensão da justiça”. (1997: 398)

<sup>49</sup> 1993: 205.

um tipo especial de utilidade social. Se nem a natureza e nem um caráter intuitivo absoluto explicam o significado da justiça, tão pouco a explicariam aquelas posições que enxergam na justiça (e na moralidade em geral) apenas uma ilusão que não se distingue em nada da mera conveniência.

O principal sentido de *utilidade geral* ou *maior felicidade* é captado pela idéia de tratar igualmente bem a todos, e os conceitos utilitaristas seriam expressões vazias de significado se a felicidade de alguma pessoa não contasse tanto quanto a de qualquer outra, o que implica numa igual reivindicação aos meios de se obter a felicidade e na inclusão de todo indivíduo e seu interesse no cômputo do interesse geral. “That first virtue of judicial virtues, impartiality (...) is the highest abstract standard of social and distributive justice; (...) It is involved in the very meaning of Utility, or the Greatest Happiness Principle.”<sup>50</sup>

Os interesses na proteção individual e nos direitos individuais estão entre os mais importantes porque não podem ser trocados por outros interesses, já que ninguém pode passar bem sem eles. Como sua presença e manutenção supõe todo um maquinário social que providencie isto continuamente, direito e justiça não estão sujeitos a qualquer barganha política ou social, mas antes, são exigências a que devemos aderir com mais força. A justiça é o núcleo da moralidade porque, para Mill, se a moralidade é uma forma, e umas das principais, de conseguirmos uma convivência social benéfica para todos, o principal instrumento para assegurarmos o bem estar humano, então “aquelas moralidades” que protegem cada indivíduo de ser prejudicado pelos outros, seja diretamente seja na sua capacidade de perseguir seu próprio bem, estão entre os interesses mais importantes da nossa espécie.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Idem, 208.

<sup>51</sup> Escreve Mill: “The most marked cases of injustice, and those which give the tone to the feeling of repugnance which characterizes the sentiment, are acts of wrongful aggression, or wrongful exercise of power over some one; the next are those which consist in wrongfully withholding from him something which is his due”. Idem: 206

Rawls escreveu na s. 68 de TJ que é uma coisa boa que as concepções de bem de cada indivíduo difiram de maneira significativa, mas o mesmo não seria para a concepção de direito. Esta última deve ordenar reivindicações conflitantes que as pessoas fazem mutuamente, enquanto as primeiras não são marcadas por esta necessidade. É racional, escreve Rawls, que as concepções de bem variem de indivíduo para indivíduo. Aqui ele está reduzindo o apelo ao bem à esfera da racionalidade prudencial de cada um. Não haveria nenhuma urgência em encontrar juízos aceitos publicamente acerca do que seria bom para cada um individualmente. Tal pluralidade é racional, complementa e enriquece a vida social, beneficiando os membros da sociedade bem-ordenada, que além disto sentem prazer nas atividades diferenciadas de cada um. “But, the situation is quite otherwise with justice: here we require not only common principles but sufficiently similar ways of applying them in particular cases so that a final ordering of conflicting claims can be defined. Judgments of justice are advisory only in special circumstances.”<sup>52</sup> Daí que concepções de bem podem ter uma grande indeterminação como um de seus componentes, mas não a concepção de direito. Para que isso seja possível, a concepção de direito deve ser estabelecida por um apelo a um acordo unânime, que defina a escolha correta, restrita por estipulações razoáveis do ponto de vista moral (para Rawls, a igualdade entre os contratantes).

Mas é interessante ver como Rawls apela para considerações utilitaristas no parágrafo acima. “Uma coisa boa”, “enriquecimento” da vida social, “benefícios” para os membros, “prazer” que se retira desta experiência: estes requisitos estão sendo aplicados não só para o pluralismo das concepções de bem como para a necessidade de uma concepção de direito/justiça comum. Ora, parece que nada impede que tal concepção de justiça seja de índole utilitarista, já que os requisitos o são. Assim, uma concepção que apontasse para o que seja “bom”, enriquecedor da vida social, beneficente para os membros da sociedade (que retirariam prazer da

---

<sup>52</sup> TJ, p. 448

experiência social) poderia ser naturalmente o resultado da preocupação com aqueles casos em que há urgência em ordenar reivindicações, ou seja, em que há conflito interpessoal. Em casos de urgência, o princípio de utilidade, bem compreendido, questiona se certa preferência contraposta a outra não é destrutiva socialmente à luz de esquemas alternativos pensados com o ponto de vista do espectador imparcial. Estes três pontos juntos (conseqüências para todos, esquemas alternativos e ponto de vista geral) podem sugerir uma versão do utilitarismo compatível com as demandas dos dois princípios rawlsianos, com as vantagens de ser racionalmente mais simples e moralmente mais vinculada à imparcialidade. É possível que o utilitarismo ético, clássico ou não, deva ser interpretado neste termos mais próximos do conteúdo da justiça como equidade.

O problema da inadequada caracterização aparece por que Rawls, ao caracterizar o utilitarismo como teoria teleológica, não está caracterizando-o como uma teoria moral, e sim um como tipo de teoria econômica ou estética que certamente é estranha e faz com o que o utilitarismo perca muito de sua plausibilidade. O utilitarismo parte do *fato* dos interesses humanos fundamentais e busca elucidar as questões morais com uma aplicação da racionalidade prudencial estendida. Se é racional para *alguém* adotar um curso de ação x ao invés de y porque este curso atende melhor os seus interesses em jogo, é racional que a sociedade adote o curso de ação x ao invés de y que atenderá melhor aos interesses em jogo imparcialmente, ou seja, *independentemente* de quem seja seu detentor. Isso pode ser interpretado como uma expressão da igualdade moral, vista no sentido da igualdade de consideração de interesses de cada um. Mas pode também ser interpretado como uma preocupação com a maior quantidade de bem, desconsiderando-se as (ou independentemente das) pessoas que desfrutarão deste bem. Rawls adota a segunda interpretação. Kymlicka nos oferece o seguinte diagnóstico:

“(...) utilitarianism is best viewed as a theory of how to respect the moral claim of each individuals to be treated as an equal. Rawls, however, says that utilitarianism is fundamentally a theory of the second sort - i.e. one which defines the right in terms of maximizing the good. *But there is something bizarre about that second interpretation.* For it is entirely unclear why maximizing utility, as our direct goal, should be considered a *moral duty*. To whom is it a duty? Morality, in our everyday view, is a matter of interpersonal obligations - the obligations we owe to each other. But to whom do we the duty of maximizing utility? It cannot be the maximally valuable state of affairs itself, for *states of affairs do not have moral claims.* (...) *If utilitarianis is interpreted in this teleological way, then it too has ceased to be a moral theory.*”<sup>53</sup>

A primeira interpretação, da igual consideração de interesses, sugere uma outra maneira de compreendermos a idéia de maximização do bem estar. Porque maximizar o bem? Para dar igual consideração a todos os envolvidos, impedindo que os interesses de alguns tenham mais importância que os de outros, caso existam alternativas de ação em que todos sejam atendidos. Aqui maximizar é o outro lado da minimização de prejuízos (chamado por alguns, como por exemplo por Popper, de utilitarismo negativo), e o princípio da utilidade marginal decrescente tem uma grande importância, já que os benefícios supérfluos de alguns tem menos importância do que prejuízos em necessidades urgentes de outros. Mas Rawls não compreende assim o utilitarismo.

Uma possível e plausível interpretação da teoria de Rawls, endossada por exemplo por Kymlicka e por Vita<sup>54</sup>, sugere-nos que a discordância fundamental com o utilitarismo não é uma discordância com as duas coisas que o tornam atrativo como teoria moral, sua percepção de que o ponto fundamental da ética é que os indivíduos são importantes, e sua proposta consequencialista de avaliação. Mas então, com base na discussão acima, temos de acrescentar que, se o

---

<sup>53</sup> 1990: 33-34 (destaque meu).

<sup>54</sup> Kymlicka 1990: 12, 42; Vita 1998: 19-24.

contratualismo de Rawls é um tipo de consequencialismo, (pois, como argumenta Rawls, toda teoria moral sensata deve levar em conta as consequências das ações), o consequencialismo utilitarista pode ser visto como um tipo de deontologia, já que toda teoria moral deve ser uma resposta a como tratar os outros com consideração. Resta, porém, a dúvida sobre qual perspectiva preenche melhor os requisitos para ser considerada a teoria mais adequada da igualdade de consideração.

Kymlicka sugere que o argumento utilitarista em favor do princípio da utilidade parte de uma premissa de igualdade moral entre as pessoas: se elas contam porque seus interesses são relevantes, então elas contam igualmente. A maximização do bem resulta do seguinte: se as pessoas contam igualmente e nós devemos dar um peso igual aos seus interesses, então a ação correta é aquela que maximizará a utilidade. O grande problema, mesmo para esta versão igualitária e moral de utilitarismo, seria sua *inadequada concepção de igualdade*, inadequação resultante de um utilitarismo irrestrito. Rawls representaria, com sua teoria da justiça, o esforço de elaboração de uma teoria das parcelas justas, parcelas de recursos e direitos que representariam uma linha básica de comparação e decisão acerca da justiça.

A crítica de Rawls ao utilitarismo consistia em mostrar que maximizar o bem significaria, em alguns contextos, desrespeitar as preferências de alguns para se obter mais benefícios para outros. Kymlicka concorda com o seguinte ponto presente nesta crítica: o utilitarismo implica numa compreensão inadequada da igualdade moral, da qual ele próprio parte. Por exemplo, se é possível obter uma utilidade maior redistribuindo parte dos recursos iguais que dois indivíduos tenham recebido, então, por causa da maximização do saldo líquido, um utilitarista apoiaria tal transferência. Isso, porém, seria contra-intuitivo, porque a igualdade já havia sido dada como o padrão. Não sei se compreendo bem a Kymlicka, mas, ou ele confunde a igual consideração dos interesses com igualdade substantiva, sem explicar porque, ou ele confunde a interpretação 1 do utilitarismo (como igual consideração) com a 2

(como maximização teleológica), da mesma maneira que a havia criticado em Rawls.

Pois, como é que se poderia obter uma utilidade maior retirando uma certa quantidade de recursos de alguém, supondo que sua quantidade foi estabelecida igualitariamente para satisfazer a todos os interesses, transferindo parte do quinhão igualitário deste alguém para outra pessoa que já possui a mesma quantidade que o primeiro, pela mesma razão apontada? Ou necessidades mais importantes da segunda pessoa precisam ser satisfeitas com este “plus”, e então, a igualdade inicial não devia ter se estabelecido como o padrão que maximizava a utilidade geral, ou as mesmas necessidades importantes do primeiro serão desrespeitadas e esta transferência diminuirá a utilidade total. Deve-se lembrar sempre que o utilitarista dá igual peso às preferências bem informadas, o que sugere uma presunção em favor da igualdade a menos que a desigualdade atenda a preferências mais importantes (já que dar atenção igual a pessoas com necessidades distintas significa tratá-las de modo a não dar-lhes igual consideração: as pessoas com mais necessidades devem receber maior atenção).

Supondo que o argumento de Kymlicka seja procedente para o tipo de utilitarismo teleológico maximacionista, que Rawls identifica com o utilitarismo clássico, e que conta mais o estado de coisas que possui mais utilidade desconsiderando as pessoas que as usufruem, o que faltaria é uma teoria das parcelas justas que cabem a cada um. Ou seja, da linha limite em que a transferência de recursos de uns para outros não poderia ser ultrapassada sob pena de desrespeitar a igualdade moral entre as partes. Se só houvesse quatro pessoas no planeta, se duas delas fossem cegas, se existisse a possibilidade de transplantar com razoável tranqüilidade um olho de cada vidente normal para cada cego, de modo a que todos possam enxergar, quiçá com um olho cada, então o utilitarista defenderia, tudo o mais o mesmo, tal transplante. Será isto razoável? Qual a linha limite para tais comparações de utilidade? Não estaríamos retirando do que já seria mínimo e básico, desrespeitando a dignidade da pessoa? Mas o contratualista moral pode

endossar a mesma igualdade por razões de reciprocidade. O problema é a interpretação ou a definição do que seja a parcela que cabe a cada um, do que seja um mínimo adequado. Um utilitarista da igual consideração de interesses e um contratualista da reciprocidade eqüitativa deverão endossar, no final das contas, as mesmas políticas.

Kymlicka pensa de um modo tal que, caso seja possível aumentar a utilidade transferindo, para tomar o exemplo citado, um olho de cada vidente para apenas um dos cegos, talvez porque que ele faria um trabalho altamente útil para todos somente se tiver dois olhos, de modo a ficarmos com três videntes e um cego, então o utilitarista maximacionista apoiaria tal transferência. Noutro exemplo, se tivéssemos duas distribuições possíveis entre três pessoas (A, B, C) sendo a primeira  $A=10$ ,  $B=10$  e  $C=10$ ; e a segunda  $A=20$ ,  $B=20$  e  $C=0$ , o maximacionista apoiaria a segunda, porque maximiza a utilidade total. É óbvio que o ponto central, no primeiro exemplo, é a interpretação do que é um trabalho altamente útil para todos, incluindo para o cego com seus interesses e preferências; no segundo, a simplificação economicista da noção de utilidade total, já que o plus para A e B pode não compensar a falta total de recursos para C, dada a utilidade marginal decrescente.

Se o ponto central passa a ser a igualdade pela igualdade, então nenhum olho para ninguém também é uma opção moralmente aceitável, e isso parece tão contra-intuitivo quanto pensar nos exemplos citados. Também parece contra-intuitivo pensar que a opção pelo segundo esquema distributivo seja necessariamente injusta ou arbitrária, mesmo se C não tem nenhuma necessidade daquela parcela de recursos e A e B tenham necessidade urgente de 20 e minimamente 20. Parece-me que um maximacionista, ou pelo menos um utilitarista da igual consideração de interesses, não defenderia a segunda opção sem antes considerar as preferências bem informadas que estão em jogo e a utilidade marginal decrescente, ou algo eticamente semelhante, levando em conta se a perda de C, que pode comprometer com isto suas necessidades urgentes, não superaria o ganho de A e B, que com 20 cada, poderiam

satisfazer, além de necessidades urgentes, preferências supérfluas, de modo que a segunda opção diminui a utilidade total.

Até o momento mostramos, o mais próximo possível do texto da filosofia de Rawls, como ele, com uma certa compreensão do utilitarismo e com contrastes deste com a posição não-utilitarista da justiça como equidade, compreende o utilitarismo como contra-intuitivo, sacrificial e anti-liberal. Rawls acredita que o utilitarismo, apesar de seus méritos metodológicos, é inadequado para uma filosofia moral e política das sociedades democráticas atuais. O problema, para Rawls, é a instabilidade na garantia de direitos fundamentais e de atenção aos menos favorecidos. Por isso poderíamos chamar a abordagem de Rawls de ética de direitos, em contraste com o que chamaríamos de ética de conseqüências. Rawls não endossa tal interpretação recentemente. Ele prefere chamar sua teoria “baseada em ideais”. Ele está pensando nos ideais políticos da democracia constitucional moderna. Isso não mudou, ao contrário, reforçou a caracterização e crítica do utilitarismo apresentados em TJ.

Por outro lado, podemos terminar este capítulo nos questionando sobre a plausibilidade da caracterização e do contraste de Rawls. Não fica claro na caracterização porque a posição utilitarista, ao estender a prudência, esteja necessariamente pensando a sociedade como um só indivíduo, desconsiderando cada outro indivíduo no cálculo de utilidade. Se a extensão da prudência é um recurso metodológico (que visa esclarecer porque a preferência por algo é um bom motivo para ponderarmos políticas para sua obtenção; sendo que, quando pensamos moralmente, ponderamos como as alternativas disponíveis afetam interesses e preferências de todos os envolvidos), não vemos porque um espectador imparcial esteja pensando mais como um empresário e um consumidor que como um juiz ou um cidadão. Há uma tácita sugestão de que o utilitarismo é uma forma de hedonismo individualista. Também não me parece muito adequada a crítica de que o utilitarismo demanda tanto de cada indivíduo que ele exija a aceitação, por parte de quem já esteja desfavorecido, de perdas ainda maiores para beneficiar outras

peçoas, em situação melhor que a deles. Há uma tácita sugestão de que o utilitarismo é uma forma de altruísmo. Mas como vimos no início, ele é uma forma de universalismo e de racionalidade agencialmente neutra. A demanda, por exemplo, de que os mais favorecidos sacrifiquem certa parcela de seu bem estar em favor do alívio das necessidades dos menos favorecidos não é uma demanda agencialmente relativa de altruísmo ou supererogação, mas uma demanda normal do ponto de vista moral apenas.

Será que a imagem de agentes contratuais negociando em função de seu interesse é uma representação melhor do ideal de julgamento ético e cidadania democrática almejados por Rawls? Rawls pensa que um contrato representa essencialmente a garantia *anterior* de igualdade entre as partes. Isto, além de não ser necessariamente assim na vida real, para o que lembramos como, na prática atual, as empresas e as pessoas buscam prioritariamente os seus interesses *contra* os dos outros, também pode ser visto como uma necessidade de se apoiar em requisitos morais anteriores, requisitos de imparcialidade. A leitura do utilitarismo como uma forma racional e simples de igual consideração de interesses também nos fornece este requisito de imparcialidade.

Como tal requisito em circunstâncias de justiça pode indicar o sacrifício de preferências de alguns em favor de necessidades de outros, podemos nos questionar se a crítica acerca do sacrificialismo deve realmente incomodar um utilitarista moralmente preocupado. Aliás, o princípio do sacrifício, caso esteja presente no utilitarismo clássico como preconiza Rawls, não coloca um problema somente para esta abordagem. Rawls também defende que seus princípios de justiça exigem que as expectativas elevadas de vida dos mais favorecidos sejam diminuídas se isto é necessário para incrementar as expectativas mais humildes dos menos favorecidos. Isto significa sacrifícios de cima para baixo. Assim se vemos dificuldades em interpretar a possibilidade lógica de sacrifícios no utilitarismo, pois ele supostamente implicaria em sacrifícios de baixo para cima, também podemos ver dificuldades na exigência lógica do contratualismo de Rawls, pois ele supostamente

implicaria em aceitar reciprocidades que impeçam contribuições maiores por parte dos membros mais favorecidos.

O principal ponto a favor de Rawls é este destaque da diferença entre maximizar o bem e assegurar direitos básicos e reciprocidade. Se o utilitarismo trabalha o tempo todo com um ideal de maximizar e comparar resultados independentemente das pessoas que sofrem estas conseqüências, ele tende a uma estranha teoria em que os interesses e objetivos das pessoas contam tanto, que elas mesmas não contam nada, desde que com isto realizemos aqueles objetivos. Mas este ideal teleológico parece ser mais uma construção dos oponentes do utilitarismo, ou na melhor das hipóteses, uma versão preferencialista empobrecida e pouco crítica, passível de questionamento dentro da própria tradição utilitarista.

## Sumário

Vimos neste capítulo que o debate com o utilitarismo é fundamental para esclarecermos um conjunto de aspectos importantes na obra de Rawls e na ética contemporânea. Iniciamos esclarecendo algumas confusões simplificadoras que não parecem proveitosas para uma boa confrontação com o utilitarismo. Depois apreciamos uma defesa do utilitarismo, elaborada por Rawls, com base na distinção entre justificar uma prática institucional e justificar uma ação, que sugeria-nos uma certa proximidade entre Rawls e tal tradição, ainda que contendo já as sementes da ruptura definitiva que marcará a obra posterior de Rawls. Rawls não endossará o utilitarismo por que ele será visto como uma teoria inadequada para garantir direitos e liberdades básicas e aquela reciprocidade entre os cidadãos que são fundamentos de uma democracia liberal. Rawls argumenta que o utilitarismo não leva a sério a convicção intuitiva da justiça, a distinção entre as pessoas e a prioridade de restrições de direito sobre o bem. Porém, com base nos esclarecimentos iniciais e numa análise crítica das posições de Rawls, concordamos com a tese de que a compreensão rawlsiana é inadequada e incompleta, pois não considera seriamente aspectos do utilitarismo como teoria moral imbuída de uma avaliação neutra, que neutralizariam os problemas apontados.

## Capítulo 3.

### A justificação coerencial em Rawls

Buscarei neste capítulo abordar aspectos da filosofia de Rawls ligados ao problema da justificação na ética e discutir seu problema mais sério, o *consensualismo* presente em sua argumentação. Em **3.1 Rawls e a justificação na ética**, discutirei a importância do tema da justificação e apresentarei os traços principais do que chamaremos de argumento coerencial. Em **3.2 O intuicionismo mitigado**, tentarei esclarecer que a metodologia rawlsiana oscila entre uma justificação objetiva e uma subjetiva, sendo marcada por um tipo de intuicionismo. Ainda que diferenciando-se do intuicionismo clássico, o caminho de Rawls encontra-se sujeito ao mesmo tipo de críticas que podem ser feitas ao intuicionismo em geral.<sup>1</sup> Em **3.3 Equilíbrio Reflexivo Amplo**, articularei uma resposta aos problemas discutidos com base nas idéias dos próprio Rawls, mostrando a possibilidade de uma compreensão mais adequada da justificação e a proximidade desta com a tradição utilitarista.

---

<sup>1</sup> Neste ponto concordaremos com as críticas de Hare, Brandt e Singer (no campo utilitarista), e de Lyons, Tugendhat e Loparic (no campo kantiano), que vêem no coerencialismo rawlsiano uma espécie de subjetivismo e de relativismo.

## 2.1 Rawls e a justificação na ética

Uma *concepção* de justiça é uma tentativa de especificar aqueles princípios que devem orientar nossas instituições na interpretação ou aplicação do *conceito* formal de justiça. O conceito formal de justiça para Rawls, seguindo aqui a reflexão de Hart, implica essencialmente na eliminação de distinções arbitrárias entre os membros de uma sociedade e no estabelecimento de um balanço apropriado ou um equilíbrio entre as suas reivindicações em conflito. Estes elementos são “de justiça” porque levam em consideração todas as reivindicações, mas são formais porque ainda não delimitaram a aplicação de “arbitrário” e “apropriado”. Para isso são precisos princípios (materiais) associados. A teoria da justiça como equidade é a defesa dos dois princípios que Rawls crê mais adequados para esta função, defesa que é construída com um tipo de contratualismo, como alternativa ao intuicionismo e ao utilitarismo, para especificar o conteúdo e a justificação destes princípios.

A concepção utilitarista predominante não é adequada porque o seu monismo moral, ou seja, a defesa de que o único critério ordenador é a maximização das preferências dos envolvidos, não é o mais compatível com nossos juízos morais mais confiáveis, como aqueles que repudiam a escravidão, a intolerância religiosa e a discriminação racial. Esses juízos expressam um conjunto mais amplo de valores que não poderiam ser reduzidos ao valor da utilidade social, e são a base primordial para a concepção de justiça das sociedades democráticas. Esta estratégia de Rawls, ainda que inspirada em Sidgwick, um utilitarista clássico<sup>2</sup>, está alinhada, grosso modo, com a crítica dos intuicionistas ao utilitarismo. Os intuicionistas suspeitavam da razoabilidade do princípio de utilidade, destacando o que seriam seus aspectos contra-intuitivos. Eles levantam a dúvida de que várias ações que todos consideram erradas e censuráveis, como a escravidão ou a discriminação de uma minoria, o rompimento de promessas, a punição de um inocente, poderiam ser endossadas pelo

---

<sup>2</sup> Cf. Pettit 1996: p. 14.

princípio da utilidade.<sup>3</sup> Rawls aceita, com alguns reparos, esta visão. Desenvolvendo uma teoria alternativa da justiça baseada numa interpretação moral do contratualismo clássico e de certo desenvolvimento da teoria da decisão racional, uma das razões principais para Rawls adotar a estratégia coerencial é a sua recusa do utilitarismo.

Outra razão para Rawls adotar o coerencialismo, vinculada a isto, é a tese segundo a qual nossas teorias metodológicas são dependentes de nossas convicções morais substantivas, entendidas como nossas estruturas morais mais desenvolvidas. Para Rawls, uma teoria moral substantiva é a base para teorias metodológicas e meta-éticas. Investigações analíticas de pequena escala acerca da linguagem da moralidade, assim como acerca da lógica da universalização dos juízos morais, não seriam por si só suficientes para a tomada de decisão acerca de proposições substantivas. Ao contrário da vertente utilitarista de Hare, para termos uma boa teoria sobre a natureza e as funções da moralidade, Rawls argumenta que precisamos utilizar nossa compreensão normativa mais desenvolvida, e também os dados da história da ética, da sociologia e psicologia.

Já o intuicionismo, que reserva um lugar para a multiplicidade de valores, não nos ajudaria, porque seu pluralismo moral apoiado em intuições racionais seria incompatível com a prioridade de certos princípios, e seria uma maneira obscura de defesa dos princípios, para a qual uma melhor justificação deve ser tentada. Além disso, como o utilitarismo, o intuicionismo não poderia ser uma concepção política adequada à tarefa de estreitar as divergências e gerar uma interface consensual entre cidadãos de uma sociedade pluralista. Assim, a formulação e a justificação de uma concepção de justiça alternativa a ambos, utilitarismo e intuicionismo clássicos, têm a função de nos ajudar a pôr ordem em nossos julgamentos e tornar possível o

---

<sup>3</sup> Cf. Schneewind 1994: pp. 152-153; Gorovitz 1979: 320-322.

consenso.<sup>4</sup> É para desenvolver tal tarefa que Rawls destaca um papel importante para o argumento filosófico e para a justificação da concepção.

A teoria moral (e a teoria da justiça é uma espécie de teoria moral) ofereceria uma compreensão sistemática dos nossos princípios e, enquanto tal, um tipo de fio condutor para nossas avaliações. Rawls quer, com sua teoria, *derivar* os princípios a partir de uma argumentação contratual mais abstrata, e *defender* o dispositivo contratual com uma argumentação “coerencial” conhecida como equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*). Estas são as duas principais estratégias de justificação da concepção de justiça como equidade: os princípios são justificados porque seriam acordados em uma situação inicial de igualdade especial, uma *original position*, que nada mais é do que um resultado reflexivo hipotético que tenta acomodar condições filosóficas razoáveis e julgamentos bem ponderados de justiça.

“This is see if the principles which would be chosen match our considered *convictions of justice* or extend them in an acceptable way. We can note whether applying these principles would lead us to make the same judgments about the basic structure of society *which we now make intuitively* and in which we have the greatest confidence”.<sup>5</sup>

Rawls não quer dar relevância para discussões meta-éticas abstratas. Ele explicitamente defende que seu intento principal consiste numa teoria substantiva da justiça, uma que trate diretamente de princípios de justiça para julgar nossas instituições, e que para tal tarefa, questões metodológicas seriam secundárias, pois seriam dependentes deste contexto normativo de fundo. Mas Rawls dá um peso enorme à justificação dos seus princípios e ao argumento filosófico como uma maneira de superar o conflito distributivo.<sup>6</sup> A filosofia moral e a filosofia política

---

<sup>4</sup> cf. *TJ* s. 9: p. 50; ; *PL III*: 1.2: p. 94.

<sup>5</sup> *TJ* s. 9: p. 21.

<sup>6</sup> Por exemplo, ao defender a prioridade do primeiro princípio de justiça, o da igualdade de liberdades básicas, ele apelará tanto para os dados intuitivos de nossa experiência moral, que nos apresentam o ponto de vista moral para apreciarmos ações, quanto à racionalidade das partes na posição original, que nada mais é do que uma tentativa de construir o processo de deliberação e acordo segundo aquele ponto de vista. Ao defender a

são instrumentos de exploração e sistematização (daí as partes contratantes como pessoas artificiais de um dispositivo de representação) que nos ajudam tanto a traçarmos um ideal (para nós enquanto cidadãos de uma sociedade justa) quanto a guiarmos nossas escolhas ao tratarmos com problemas mais imediatos (nós enquanto pessoas preocupadas com as questões da justiça em sociedades proxivamente justas). Como escreve Rawls, a aparente complexidade da metodologia utilizada explica-se pelo conceito de justificação da teoria como matéria de um suporte mútuo de várias considerações.

Com os ingredientes apropriados, tanto em relação ao instrumental contratualista (as condições filosóficas razoáveis acerca de princípios práticos) quanto em relação ao instrumental moral (nossas convicções bem ponderadas como pontos fixos provisórios), podemos elaborar uma teoria que passe no teste do equilíbrio reflexivo. A teoria parte de um consenso (os pontos fixos provisórios e a aceitação de certas premissas gerais amplamente partilhadas) e visa chegar a um consenso (a construção de princípios de justiça para questões em que não há consenso).<sup>7</sup> Rawls escreve que nós nos interessaríamos pelo argumento ético global da teoria da justiça porque as condições mais importantes do argumento já são aceitas por nós no dia a dia, ou, se não, o seriam por persuasão de *considerações filosóficas*.<sup>8</sup>

As premissas da “posição original” são ajustadas para gerar princípios compatíveis com nossas convicções bem ponderadas, por exemplo, as partes contratantes são imaginadas cobertas por um véu de ignorância que limita a informação disponível. Já a “boa ponderação” das convicções morais é medida pelas condições em que um julgamento específico é feito (como por exemplo, sem

---

prioridade aos menos favorecidos (no princípio da diferença) ele também apela tanto para a congruência com a idéia de igualdade de oportunidades intuitivamente presente na nossa compreensão democrática moderna, quanto ao ponto de vista da prudência, a escolha racional das partes contratantes sob um véu de ignorância. Estes dois tipos de argumento são parte da teoria substantiva e, neste sentido, acredito que as considerações metodológicas são bem mais do que discussão meta-ética.

<sup>7</sup> cf. *TJ*, s. 87, pp. 580-581

<sup>8</sup> cf. *TJ* s. 4, p. 21; s. 87, p. 587

hesitação, sem desconfiança, ou livre de pressão), visando evitar o que Rawls chama de atenção excessiva ao nosso próprio interesse.

“Considered judgments are simply those rendered under conditions favorable to the exercise of the sense of justice, and therefore in circumstances where the more common excuses and explanations for making a mistake do not obtain”.<sup>9</sup>

Para Rawls, uma filosofia moral tenta descrever nossa capacidade moral, e uma teoria da justiça tenta descrever nossa capacidade de um senso de justiça. Isto exige certa construção teórica, e uma teoria moral envolverá a construção de certos princípios e argumentos que estão para além da imediatividade da vida cotidiana e suas intuições. No caso, a teoria da justiça como equidade utiliza elementos da teoria da decisão racional, do conceito de posição original e véu de ignorância, da noção de um acordo unânime sobre princípios de justiça, etc. Estas construções teóricas são apenas um lado da filosofia moral. O aspecto mais importante é considerar os juízos bem ponderados em que confiamos mais. Eles são, para Rawls, os fatos ou os dados de nossa teoria.

Rawls destaca<sup>10</sup> que estamos apenas lidando com uma teoria, cujos fatos são nossos juízos morais bem refletidos. Não podemos nos restringir à mera análise dos conceitos, como o quer a tradição analítica. Isto seria uma base muito restrita, que pode, para Rawls, ser alterada de acordo com a estrutura substantiva que temos em mãos. Nossas teorias, por outro lado, são ainda muito primitivas, não são completamente aceitáveis. Apesar disto, nossa filosofia moral, com seus princípios e justificações, nos auxilia com um conjunto de considerações relevantes, úteis para nossa prática.

Segundo Rawls<sup>11</sup> o tipo de argumento contido em sua teoria não é nem racionalista nem naturalista. Ele não é racionalista ou cartesiano porque não quer

---

<sup>9</sup> *TJ* s. 9: p. 47-48

<sup>10</sup> *cf. TJ*, s. 9, pp. 51, 53.

<sup>11</sup> *TJ*, s. 87: 577-8.

extrair um conjunto de preceitos e bases normativas de princípios e condições auto-evidentes mais gerais. Ele não é naturalista, um modo abusivo de chamar o procedimento de introduzir definições de conceitos morais com termos não-morais e a partir daí utilizar os procedimentos semelhantes ao senso comum e à ciência para testar a verdade dos juízos morais. Parece que o intuicionismo é o método racionalista exemplar para Rawls, enquanto o utilitarismo, especialmente as versões que valorizam os fatos da psicologia humana, constitui-se no método naturalista.<sup>12</sup> Mas isto não está muito claro, pois o intuicionismo, segundo Rawls, evita usar princípios gerais como guias para a resolução de casos conflitivos, que devem conter soluções caso a caso, ou seja, intuitivamente, e não construtivamente. Por outro lado, se o que define o intuicionismo é a derivação de preceitos normativos de bases mais gerais tomadas como auto-evidentes, ficamos em dúvida sobre se o argumento rawlsiano não é do mesmo tipo racionalista, pois não é muito difícil encontrá-lo extraíndo os princípios de justiça de condições tomadas como convicções mais gerais, algo semelhante a condições auto-evidentes.

É certo que Rawls diz que existem grandes dificuldades para sustentar que os princípios de justiça sejam verdadeiros, ou explicar o que isto significaria. Os princípios são em certa medida contingentes, já que dependem de uma escolha à luz de certos fatos gerais. Mesmo estes fatos e as condições apropriadas para um contrato, que são os melhores candidatos à categoria de verdades morais, são apenas estipulações razoáveis, e não princípios necessários ou definitivos. Os princípios e as suas condições são elementos e instrumentos da teoria. A justificação da teoria repousa na concepção inteira como um todo (as três partes de TJ - teoria, instituições e metas - formando um complexo teórico) e em como ela ajusta e organiza nossas convicções bem refletidas em equilíbrio reflexivo. Isso é um apelo à coerência

---

<sup>12</sup> Como o de Richard Brandt, cf. Brandt 1998. Talvez a teoria dos operadores lógicos dos termos morais (como a de Richard Hare, cf. Hare 1952 e 1963) possa ser integrada neste grupo para Rawls, já que defende um tipo de neutralidade meta-ética para os requisitos da teoria. Mas Hare sempre recusou e criticou severamente o naturalismo, que cairia, segundo ele, na mesma falha do intuicionismo que ele vê em Rawls, já que ambos assumiriam um ideal descritivo de verdade moral.

interna da teoria e à coerência interna do sistema de crenças morais em que ela opera.

Por causa deste apelo às intuições é que vários intérpretes chamam o procedimento do equilíbrio reflexivo (ER) um argumento coerencial.<sup>13</sup> É comum pensarmos que, se há alguma forma de justificar nossos princípios morais, esta forma implica em mostrar que eles se adequam a nossos juízos intuitivos acerca de casos específicos, desde que tais juízos sejam os que expressam nossas convicções mais básicas (morais?), evitando que se tome um juízo qualquer, e desde que, levando em conta vários juízos alternativos, tenhamos adotadas as convicções mais apropriadas para serem “dados morais”. No equilíbrio reflexivo de Rawls como argumento de coerência, nossos juízos bem ponderados são os juízos intuitivos básicos, selecionados dentre vários juízos práticos através de circunstâncias especiais que eliminam a atenção excessiva ao interesse próprio e pelo acordo que existe em torno deles, de que são os mais fortes moralmente.

Nossos juízos são bem ponderados quando são feitos em circunstâncias especiais que não permitem as distorções do interesse próprio excessivo, quando são feitos com certa habilidade de raciocínio (inferências, generalização, etc.), com oportunidade de desenvolvê-lo (não estejamos pressionados pelas necessidades e pela parcialidade do envolvimento, por exemplo), e com um desejo de acertar. Eles podem conter muitas irregularidades, pois nem sempre estão presentes tais circunstâncias. Para superar tais irregularidades e distorções, a filosofia moral se esforça em confrontar os princípios gerais, que parecem subjazer a nossas convicções bem ponderadas, e os juízos particulares que as expressam diretamente.

Quando este confronto indica que certos princípios, ou que certos juízos particulares (não se dá preferência a priori a qualquer das duas instâncias), não satisfazem pressuposições mais razoáveis de que não abrimos mão, então nós precisamos modificá-los. Se um princípio de justiça fosse compatível com a

---

<sup>13</sup> cf. Lyons, 1989; Dworkin, 1989

escravidão, então haveria algo de errado com ele. Não queremos aceitar esta conclusão horrível, e então, modificaremos o princípio. Rawls pensa que este é o caso do princípio clássico de utilidade. Já, se um juízo particular resulta incompatível com os princípios de justiça mais fortes, então ele deve ser modificado. Se um juízo particular considerasse abominável o homossexualismo porque ele seria degradante e vergonhoso, desconsiderando totalmente as preferências das pessoas que o adotam, então princípios de justiça mais confiáveis, como o da igual liberdade de direitos civis, excluiria tal juízo. A estratégia supõe um consenso quanto ao juízo particular contra a escravidão e quanto ao princípio da igual liberdade contra a discriminação sexual.

O argumento da coerência torna TJ semelhante a uma teoria empírica. Os fatos contra os quais nossas hipóteses acerca da justiça devem ser checadas são nossos juízos bem ponderados em equilíbrio reflexivo. Esta aproximação parece mesmo sugerida por Rawls, para quem a característica falibilista presente na filosofia moral é semelhante à presente no método científico, ainda que ele a recuse em alguns outros aspectos, como quando sugere que a física não pode alterar os dados para se adequarem a uma teoria mais atraente, enquanto o equilíbrio reflexivo pode. Isto é muito estranho. Ressalta-se que os “fatos morais” para Rawls são o que as pessoas dizem ou pensam acerca de questões morais quando o fazem cuidadosamente.

É preciso destacar que uma forma de ER semelhante já aparecera em outros momentos da teoria como um modo de formulação teórica em situações de insegurança. Por exemplo, para compreendermos a noção de estrutura básica da sociedade, nós precisamos partir de uma pré-compreensão mais ou menos intuitiva, com base em nossa experiência, e depois formular uma teoria que consiga tornar explícito para nós os elementos racionais que esclarecem aquelas intuições. Também as condições que caracterizam a posição original são primeiramente premissas mais ou menos intuitivas que aceitamos genericamente, mas tal caracterização vai sendo modificada na medida em que outras informações vão sendo trabalhadas, como por

exemplo, os princípios que são escolhidos naquela caracterização, de modo que há um vai e vem de modificações: tanto das intuições iniciais até nossa teoria, quanto da teoria até nossas intuições. Isso é um tipo de coerencialismo intuicionista, porque começa com resultados substantivos já presentes de um modo pré-compreensivo.

Outro aspecto importante destacado por Rawls é se o ER, testando nossos princípios de justiça pela congruência com nossas convicções bem ponderadas, as estendem de um modo aceitável. Devemos investigar não só se os princípios nos levam a posições que nós já adotamos intuitivamente com muita confiança, mas como eles nos ajudam a resolver problemas novos. Por exemplo, raciocina Rawls, nós confiamos no juízo sobre a injustiça e incorreção da escravidão e da discriminação religiosa, mas não sabemos bem como julgar o nível aceitável de desigualdade de renda ou de distribuição da autoridade. Nós buscamos então acomodar os princípios gerais às convicções particulares e vice-versa. Princípios de justiça distributiva precisam se justificar diante de nossos juízos mais firmes e mostrar que estendem estes juízos de um modo aceitável.

Nesse processo, os juízos bem ponderados são meros pontos fixos provisórios. Eles também podem ser modificados à luz dos princípios, porque a justificação é matéria de um suporte mútuo de várias considerações. Isso é claramente um tipo de intuicionismo moral qualificado: dá-se grande peso às nossas intuições morais como ponto de partida provisório (nossos juízos bem ponderados) mas prioriza-se um tipo de reflexão crítica, dentre outros modos, pelo confronto entre a teoria elaborada e os pressupostos mais amplos das intuições inicialmente aceitas. Como Sidgwick, a reflexão crítica pode reformular as posições. Porém, em Sidgwick, as intuições iniciais são intuições da racionalidade, como os axiomas da prudência e da benevolência, e não intuições substantivas particulares.

Estes axiomas funcionariam como um padrão de crítica racional, na maneira da racionalidade agencialmente neutra de Nagel. Passar num teste de crítica racional sobre a justificação de uma ação ou princípio diante do interesse de todos os concernidos seria mais importante do que adequar-se a intuições morais substantivas

previamente dadas. A escravidão seria incorreta porque não passa neste teste, e não porque nós confiamos com grande segurança que ela é errada. Princípios que aceitassem a escravidão seriam então problemáticos pela mesma razão, pois seriam generalizações inadequadas de alguma ação tida como correta. Mas o fato de serem problemáticos não seria ainda suficiente para eliminar o princípio, pois podemos estar errados sobre nossa apreciação acerca da escravidão.

Já Rawls, que também adota este tipo de ressalva, defendendo que seus princípios específicos de justiça valem somente para circunstâncias sociais que permitem a sua realização efetiva, deixando em aberto a possibilidade de situações em que a escravidão possa ser, malgrado seu mal, melhor do que outras conseqüências, como a eliminação física pura e simples, adota uma recusa “in bloco” do utilitarismo por causa do tipo de cálculo sugerido pelo seu axioma fundamental. Assim, é o caminho do equilíbrio entre intuições morais já aceitas e princípios construídos que Rawls toma como modelo de reflexão crítica que pode alterar nossas posições, e não o modelo dos utilitaristas.

Rawls regularmente critica o utilitarismo como padrão de justiça porque ele seria *logicamente* compatível com a discriminação de uma minoria sócio-econômica ou com a dominação religiosa da maioria sobre uma minoria. Não é muito claro porque isto seria *realmente* possível ou mesmo defendido por um utilitarista dada a experiência histórica e social conhecida, e dadas as reflexões das teorias sobre a natureza humana e sobre a sociedade; logo, não é muito claro o que significa uma possibilidade *lógica* tão abstrata que também não acabe atingindo outras teorias, como a contratualista de Rawls.<sup>14</sup> Ele, partindo do fato moral de que as pessoas possuem uma inviolabilidade absoluta (a convicção da justiça), raciocina sobre quais princípios de justiça confirmariam aquela convicção e a estenderiam para outros problemas.

---

<sup>14</sup> Lyons 1972 e 1989 aponta críticas neste sentido a Rawls.

Com o argumento coerencial Rawls está se apoiando no tipo de proposta de justificação de princípios inferenciais de Nelson Goodman, para quem nós devemos tanto reformar princípios gerais que geram conclusões particulares que nós não queremos aceitar, quanto rejeitar juízos particulares que violam princípios gerais que não queremos emendar, tendo como critério heurístico que o total resultante salve a quantidade inicialmente credenciada de um modo melhor do que outras combinações. Segundo Brandt, Rawls e os filósofos que se fiam em alguma forma de equilíbrio reflexivo, ao se depararem com a necessidade de escolha entre dois ou mais conjuntos de crenças, dão preferência ao conjunto que julgam mais fácil de ser acreditado. Daí a caracterização disto como coerencialismo.<sup>15</sup>

Segundo Oliveira<sup>16</sup>, além de aproximar-se de Goodman, Rawls está afastando-se da racionalidade agencialmente neutra das teorias utilitaristas do observador imparcial e da teoria do ponto de vista impessoal de Nagel. Oliveira cita em favor deste comentário a seção 30 de TJ, em que Rawls compara seu intento com o utilitarismo clássico (citando a idéia expressa por Nagel em *The Possibility of Altruism*, aquela idéia de pensarmos nosso eu como que espalhado pelos muitos membros da sociedade, uma forma de retratar a idéia de neutralidade da moralidade, idéia que será sempre retomada por Nagel como um dos seus núcleos mais importantes), e a p. 116 de PL, onde Rawls escreve,

“Thus, in contrast to what Nagel calls ‘the impersonal point of view’, constructivism both moral and political says that *the objective point of view must always be from somewhere*. This is because, as calling upon practical reason, it must express the point the view of persons, individual or corporate, suitably characterized as reasonable and rational. *There is no such thing as the point of view of practical reason as such.*”  
(destaque meu).

---

<sup>15</sup> cf. Brandt, 1998, pp. 18-19

<sup>16</sup> 1998

Isso é um tanto surpreendente, porque dentre as condições que especificam a escolha na posição original estão requisitos formais que pertencem, ou claramente estão próximos, a estas abordagens, como as restrições do conceito de direito (ou correção) e o véu de ignorância. A posição original deve ser modelada por estes requisitos para gerar princípios de justiça que são congruentes com nossos juízos bem ponderados, ou seja, nossas intuições morais. Então não parece haver tal incompatibilidade entre o ponto de vista impessoal e aquele do observador imparcial dos utilitaristas, onde encontramos o do prescrevedor universal de Hare, e o ponto de vista pessoal das partes contratantes sob circunstâncias especiais, como o véu de ignorância. Rawls se inspirou em Sidgwick na elaboração de seu método do equilíbrio reflexivo. Ele ressalta que para Sidgwick nós não devemos dar muito peso a nossas intuições, que serão modificadas pela reflexão filosófica. Isso parece ser também um objetivo de Rawls, mas ele tende a reforçar o aspecto subjetivista do método e a desconfiar em demasia da crítica racional objetiva. Para Hare, o motivo é uma recusa “a priori” do utilitarismo.<sup>17</sup>

Pettit (1996) sugere que o uso do ER responde ao problema do método para se conseguir a concepção mais apropriada de justiça. Ele concorda com a semelhança, apontada por Rawls, de tal método com a lógica e a lingüística, sugerindo que o método desempenha o papel de justificação da teoria, enquanto que o dispositivo contratualista (a imaginação da escolha racional sob condições especiais) seria um método de descoberta.

“In a *Theory of Justice* he directs us to a method of discovery for political philosophy as well as a method of justification. (...) We should pursue a contractual method of exploration in seeking out the principles of justice, resorting later to the test of reflective equilibrium in checking whether the principles identified are satisfactory.”<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> 1989.

<sup>18</sup> Pettit, *idem*, p. 13.

Esta posição parece ser a de Rawls em TJ e textos posteriores, e, para Pettit, corresponde grosso modo ao esboço defendido por Rawls no texto de 1951. Penso que esta interpretação é um tanto desorientadora, ainda que talvez seja o que pensa Rawls. Uma maneira mais esclarecedora seria sugerir o oposto, ou seja, que o ER deveria ser entendido como um método de exploração, vinculado ao contexto de descoberta de princípios, e o método do contratualismo, ao incorporar requisitos teóricos independentes, seria um método de justificação. Uma sugestão deste tipo parece implícita nas interpretações da idéia do contrato como instrumento para modelar a decisão moral das pessoas, como encontramos em Kymlicka e em Lyons.

“We have intuitions about what it means to treat people with equal consideration, but they are vague and we need some procedure to help us determine the precise meaning of justice. The idea of contract is one such procedure, according to Rawls, for it embodies a basic principle of impartial deliberation – i.e. that each person take into account the needs of others ‘as free and equal beings’.”<sup>19</sup>

O ER, que parece ser mais uma técnica para fazermos explorações morais através de comparações entre situações semelhantes, teria importância na análise das implicações de nossas crenças, auxiliando-nos quanto à coerência prática. Por exemplo, podemos raciocinar hipoteticamente sobre o fato de que o juízo bem ponderado acerca da injustiça da escravidão incorpora pressupostos mais gerais de igualdade que desconsideram razões arbitrárias na justificação de diferenças de tratamento, por exemplo, a cor da pele ou a nacionalidade a que pertencemos, como motivo para sermos escravizados. Uma suposição forte implícita aqui é a de que não podemos sofrer punição ou prejuízo por algo de que não somos responsáveis. Isso seria um tipo de princípio de não arbitrariedade. Quando não temos certeza sobre

---

<sup>19</sup> Kymlicka 1994: 191. Por outro lado, como vimos acima e como também destacará Kymlicka, para Rawls nós adotamos aquelas condições contratuais que geram princípios congruentes com nossas convicções bem ponderadas, modificando o contrato se ele resultar em incongruências. A propósito, o próprio Kymlicka questionará porque a idéia de um contrato é adequada para expressar a preocupação com as necessidades alheias, já que em geral ele implica a preocupação com os próprios interesses. Além disto, o contrato é a alternativa ao utilitarismo, que incorpora a preocupação com necessidades alheias no seu princípio básico. (cf. Kymlicka idem: 193-195).

quais juízos apoiar, como no caso da distribuição de bens sociais e econômicos, nós podemos tentar retirar considerações recolocando os princípios gerais que estão presentes no caso anterior. Poderíamos pensar que as pessoas não podem ser prejudicadas sem seu consentimento, e não podem ser tratadas de forma desigual em função de coisas pelas quais elas não são responsáveis, como a cor da pele, a cor dos olhos, a data em que nasceram, e também a capacidade natural que possuem, os recursos que lhes foram transmitidos por seus antepassados, etc.

Assim, podemos argumentar que desigualdades econômicas baseadas em tais circunstâncias arbitrárias, e que além disto criam outras disparidades sociais e culturais que condenam outras pessoas e grupos à marginalização, afetando sua liberdade e auto-estima, não se justificam moralmente. Na medida em que tais desigualdades não foram negociadas voluntariamente, baseando-se em grande parte no acaso de se ter nascido em uma dada posição social ou com certas qualidades naturais (o que parece a mesma coisa de que ter nascido num dia e não no outro, ou que ter nascido em um sexo e não noutro), elas são uma forte candidata a serem consideradas incorretas tanto quanto a escravidão. Se admitimos ser injusta a escravidão, deveríamos admitir ser injusta uma distribuição de ônus e benefícios baseada exclusivamente na loteria natural.

Usando a mesma técnica de exploração e descoberta podemos refletir sobre os princípios gerais e as pressuposições mais importantes presentes na nossa recusa da discriminação religiosa, tentando um esclarecimento sobre a condenação, que algumas pessoas e instituições apóiam quase que espontaneamente, do homossexualismo. Se abstraímos do conteúdo e mantivermos a lógica do raciocínio, ou suas características gerais, nos dois casos nos veremos diante do conflito entre a liberdade pessoal e a intolerância. Então, se não queremos que uma opção religiosa seja imposta às outras, e se não queremos que as pessoas sejam prejudicadas por opções que não prejudicam diretamente a liberdade das outras fazerem o mesmo, então temos de abandonar o juízo que condena o homossexualismo, assim como

abandonamos o juízo que impedia a opção por uma crença religiosa diversa da dominante.

Rawls mesmo opera com este tipo de raciocínio, recusando tanto a loteria natural quanto a discriminação sexual.<sup>20</sup> Quanto às desigualdades naturais, para ele, um princípio geral que está implícito na recusa de arbitrariedades é o princípio de reparação, que exige compensações para desigualdades imerecidas. Buscamos de alguma forma cancelar ou compensar pontos de partida desvantajosos, sejam eles produzidos por circunstâncias históricas (como a dominação escravista), sejam por naturais (por exemplo, num caso de deficiência de saúde grave). Rawls apóia um sistema de reciprocidade econômica que evite que os menos favorecidos fiquem entregues à própria sorte, como condição de equidade na repartição de bens sociais e econômicos. Mas ele não apóia completamente esta reciprocidade como reparação, pois para ele há outras razões, que incluem a eficiência econômica, que devemos levar em conta. Porém, estamos buscando apenas compreender o método do equilíbrio reflexivo e estou sugerindo que ele está mais próximo de um método de exploração e de descoberta dos nossos argumentos morais em geral, do que de um método de justificação, pois o que importa são os princípios que serão fundamentados contratualmente.

As comparações apresentadas são controversas e envolvem vários raciocínios acerca de semelhanças e diferenças relevantes entre as situações apontadas, que estão abertas à discussão, além de outras comparações alternativas, mas o esquema geral do ER está bem presente. Há também outras formas de argumentar contra a desigualdade econômica conhecida e contra a intolerância sexual, coisas que todos já deveriam estar cientes de serem erradas hoje. Novamente, no caso de ER, as pressuposições estão sendo utilizadas e exploradas, mas não justificadas. A principal

---

<sup>20</sup> Lembro que, criticando o perfeccionismo, Rawls adota uma postura substantiva acerca da condenação a certos tipos de relação sexual tidos como degradantes, muito próxima, se não idêntica, à apontada. Escreve ele: “*When is said, for example, that certain kinds of sexual relationships are degrading and shameful, and should be prohibited on this basis, if only for sake of the individuals in questions irrespective of their wishes, it is often because a reasonable case cannot be made in terms of the principles of justice*”. (TJ, s. 50, p. 331)

justificação seria a defesa dos próprios princípios de justiça e da racionalidade crítica que eles incorporam.

### 3.2 O intuicionismo mitigado de Rawls.

Hare desde o início de sua discussão com Rawls<sup>21</sup> apontou para o que pensa ser a falha metodológica principal de se modificar premissas para acomodar conclusões substantivas previamente adotadas e que não se abandonam nunca. De fato, diante de dados que conflitam com a teoria, podemos, ao invés de modificar a teoria, interpretar os dados de uma maneira mais favorável. Isto não é de todo estranho nas ciências em geral e pode, se formos otimistas, ser visto como uma das formas de se testar formulações diferentes para uma mesma teoria. Mas apenas como parte de uma estratégia mais ampla de crítica que inclua também a revisão da própria teoria, a revisão da “interpretação” dos dados conflitivos, a busca de novos dados, etc.

Esta estratégia mais ampla de crítica não estaria presente em Rawls. Para Hare, Rawls opera com uma interpretação inadequada do utilitarismo e da justificação na ética, já que a suposta inadequação do utilitarismo seria demonstrada pelos resultados morais contra-intuitivos que poderiam ser gerados. Hare questiona como podemos saber que algo não é moralmente aceitável antes de termos bem esclarecida uma metodologia de avaliação. E como podemos adotar a teoria de Rawls, se a principal razão para isso é sua coerência com nossas intuições, que, em princípio, podem ser o que está em questão.

Porém, o ponto principal poderia estar sendo outro. Rawls acomodaria as premissas e poderia reinterpretar partes de sua teoria de uma maneira mais favorável aos seus princípios porque ele não seria um realista em ética, mas sim um construtivista. E o utilitarismo, para Rawls, era um tipo de construtivismo, em oposição ao intuicionismo clássico. Em TJ, a seleção contratual de princípios seguindo restrições morais expressa um construtivismo moral semelhante ao uso do

---

<sup>21</sup> cf. 1989; 1989 b.

princípio de utilidade para discriminarmos as ações corretas.<sup>22</sup> Baynes e Oliveira<sup>23</sup> compreendem o construtivismo rawlsiano como um esclarecimento de que não se pensa em deduzir a moralidade da racionalidade, ao invés disto, o objetivo seria construir os objetos (no caso a concepção de justiça e seus princípios e regras de prioridade) com o material moral previamente fornecido pela noção de razão prática. Mas isto de certo modo deixa intacto o problema da justificação do material moral previamente dado: ele seria fruto de convenções culturais ou seria intuído racionalmente? Além disto, Rawls expandirá tanto a noção de construção que a colocará no centro de sua explicação da própria escolha racional, diminuindo o apelo contratualista em favor do apelo coerencial.<sup>24</sup>

Dworkin e Vita<sup>25</sup> destacaram a importância do equilíbrio reflexivo na teoria da justiça como resposta a algumas críticas convencionais que foram feitas inicialmente ao contratualismo de Rawls. Estas críticas ou sugeriam que os princípios apoiados por Rawls não poderiam ser deduzidos analiticamente das premissas contratuais apontadas<sup>26</sup>, ou que os princípios seriam de outra natureza, utilitaristas ou hobbesianos.<sup>27</sup> Para responder a este tipo de crítica Rawls reinterpretou certas partes ou premissas da teoria contratual, por exemplo, afirmando que as circunstâncias e condições da posição original representavam o senso implícito e imparcial de justiça dos cidadãos, enquanto que a decisão interessada das partes representava apenas a concepção de bem que as partes em conflito afirmam.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> cf. Farrel 1994: 126

<sup>23</sup> Cf. Baynes 1992; Oliveira 1998.

<sup>24</sup> Baynes considera problemática a solução política rawlsiana porque tende para um subjetivismo que ameaça o empreendimento todo (idem: pp. 71-74); Oliveira sugere um construtivismo cognitivista presente em Rawls, já que ele fica a meio termo entre o subjetivismo e o objetivismo. (cf. idem: pp. 106-107, 111)

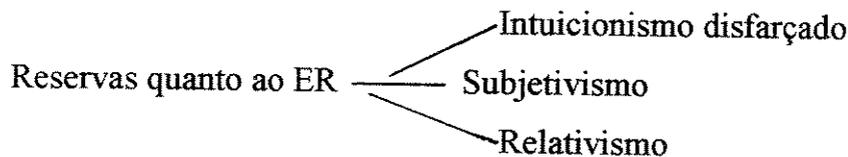
<sup>25</sup> cf. Dworkin 1977, 1989; Vita 1993, 1998.

<sup>26</sup> Wolff, 1977; Brandt, 1979: cap. 12.

<sup>27</sup> Cf. Harsanyi, 1974; Gauthier 1986.

<sup>28</sup> Com isso Rawls tentou diminuir o peso da noção de dedução racional dos princípios. Ele também acrescentou premissas para evitar que princípios utilitaristas fossem derivados, como as restrições mais fortes quanto ao véu de ignorância. De todo modo, Rawls responde que tudo não passa de um instrumento de representação imaginário que serve para a reflexão pública dos agentes sociais interessados em pensar a justiça de suas instituições.

Mas estes comentadores<sup>29</sup> sugerem que o argumento coerencial é mais importante do que o argumento contratualista para reforçar o ponto de vista moral da imparcialidade, que estaria na base do apelo à coerência, em oposição a uma dedução racional da moralidade a partir de premissas não morais da situação de contrato. Enquanto o sentido interpretativo destes comentadores se encaminha para a supressão da interpretação prudencial (dedução racional da moralidade a partir do auto-interesse das partes contratantes) do dispositivo contratualista<sup>30</sup>, mantendo o seu ideal de uma moralidade liberal para avaliar criticamente as normas e instituições presentes, Rawls interpretará o equilíbrio reflexivo em termos políticos, fazendo-o demasiadamente dependente do consenso de fundo já partilhado numa certa cultura política. É quanto a este último ponto que podemos dizer que as críticas que são levantadas contra o intuicionismo podem ser endereçadas a Rawls.



Há várias reservas em relação ao argumento coerencial de Rawls. As mais importantes podem ser agrupadas em reservas quanto ao intuicionismo disfarçado, quanto ao subjetivismo (em relação à natureza da justificação que ele implica), e quanto ao relativismo (expresso no papel do consenso de fundo). Vários críticos sugeriram isto e levantaram várias questões contra estes elementos presentes no paradigma coerencial. Em geral eles pensaram que a estratégia rawlsiana

---

<sup>29</sup> E outros como: Kymlicka (1990), Scanlon (1982), Pettit (1994) e Barry (1989)

<sup>30</sup> Vita e Scanlon o consideram desorientador, pois sugere um hobbesianismo nas premissas que vai contra o kantismo das conclusões; Pettit o considera apenas um método de descoberta; Barry entende que o sentido mais inteligível da ética de Rawls é a imparcialidade, não a reciprocidade contratual; Kymlicka, no que parece confirmado totalmente pelos textos de Rawls, sugere que o dispositivo é moldado pelas premissas intuitivas de uma moralidade igualitária que estaria na base de qualquer teoria moderna. Vita, no trabalho de 1998, vai manter a interpretação moral de TJ, mas modificará a compreensão do apelo intuicionista de Rawls em favor do que seriam as condições razoáveis da justificação e motivação prática presentes no contratualismo moral, que expressa um tipo de racionalidade agencialmente neutra.

impregnava a teoria com a necessidade de nos basearmos em compromissos morais antecedentes, restringindo o teste racional a mera sistematização das crenças de uma pessoa ou grupo<sup>31</sup>; carecia de esclarecimento sobre sua natureza como justificação<sup>32</sup>; implicava num tipo de relativismo por depender de um consenso moral com papel epistemológico central.<sup>33</sup>

Há um tipo de paradoxo das convicções morais: nossas intuições são morais porque confiamos nelas com muita segurança e as utilizamos imediatamente na vida cotidiana, ou nós confiamos nelas e as utilizamos imediatamente porque são morais? O que significa não utilizar qualquer juízo sobre o justo mas somente os mais básicos, mais bem ponderados? O que significa utilizar juízos que são autorizados por um acordo mútuo em torno deles? Será que significa que as intuições que recebem a aprovação das pessoas de um certo grupo, ou da maioria das pessoas neste grupo, estão moralmente autorizadas a ser pontos fixos, “fatos” morais?

Que o coerencialismo de Rawls seja problemático quanto a um certo intuicionismo disfarçado desponta da própria comparação interna de sua proposta inicial, em 1951, com a proposta de TJ e textos seguintes. Há diferenças fundamentais entre este esboço, assim como entre o texto de 1958 acerca do utilitarismo<sup>34</sup>, e o pensamento posterior de Rawls em TJ. Pettit<sup>35</sup> nos alertou que, enquanto o contratualismo de Rawls está conectado com o contratualismo clássico, o método do equilíbrio reflexivo estava ligado com o utilitarismo clássico de Sidgwick. Mas Rawls tem modificado sua opinião sobre o utilitarismo desde então e tem modificado um aspecto crucial do equilíbrio reflexivo.

No texto de 1951, que visava esclarecer um procedimento racional de discriminação de princípios, Rawls elevava a critério de adequação dos princípios ou base para aceitá-los, que juízes competentes imparciais os aplicariam de um modo

---

<sup>31</sup> Brandt, 1998: 20-22

<sup>32</sup> Lyons, 1989: 146-150, 159-160

<sup>33</sup> Hare, 1989 b: 99-101, 145-152; Tugendhat, 1999: pp. 26, 78; 394, nota 2.

<sup>34</sup> cf. CP: cap. 2

<sup>35</sup> 1996: 14.

intuitivo, ou seja, como consequência de uma investigação direta acerca dos fatos do caso estudado e de uma série de reflexões sobre os possíveis efeitos de diferentes decisões. Intuitividade neste caso opõe-se ao uso de princípios éticos gerais na determinação da ação correta, ou seja, seria um tipo de ato-introspecção em oposição à normo-introspecção (ou introspecção com normas), lembrando a diferença entre ato-utilitarismo e normo-utilitarismo (ou utilitarismo de normas). Para Rawls, se juízes imparciais fossem definidos como aqueles que usam certos princípios substantivos gerais, então o raciocínio seria circular, e estaríamos apenas repetindo uma exigência sem dar uma base independente para apoiá-la.

“What is required is that the judgment not be determined by a systematic and conscious use of ethical principles. The reason for this restriction will be evident if one keeps in mind the aim of the present inquiry, namely, to describe a decision procedure whereby principles, by means of which we may justify specific moral decisions, may themselves be shown to be justifiable. Now part of this procedure will consist in showing that these principles are implicit in the considered judgments of competent judges. *It is clear that if we allowed these judgements to be determined by a conscious and systematic application of these principles, then the method is threatened with circularity. We cannot test a principle honestly by means of judgments wherein it has been consciously and systematically used to determine the decision.*”<sup>36</sup>

Rawls parece não seguir mais esta interdição em TJ. Ele escreve que tal estratégia, o equilíbrio reflexivo, não apela para a auto-evidência de certos juízos, antes, apela para o senso de justiça implícito nestes juízos e suas pressuposições, que são articuladas na forma de uma *concepção* de justiça. A intuitividade presente em

---

<sup>36</sup> CP: pp. 6-7 (grifo meu). Neste texto Rawls também destaca que nas reflexões dos juízes competentes, dadas as condições de racionalidade, dar-se-ia peso igual a qualquer reivindicação somente por ser uma reivindicação, e a ordenação de várias reivindicações se daria, entre outras coisas, por sua intensidade. Por exemplo, se a preocupação é a com a distribuição de comida, então a necessidade de comida seria relevante na obtenção da solução justa para o caso, enquanto o número de letras do nome dos concernidos não. Estas posições são amplamente utilitaristas.

*Outline* consistia em não utilizar teorias e princípios substantivos gerais frutos da deliberação moral, e Rawls, não apelando mais para este tipo de intuitividade, cai na circularidade que ele próprio denunciara.

“From the standpoint of moral philosophy, the best account of a person’s sense of justice *is not the one which fits his judgments prior to his examining any conception of justice, but rather, the one which matches his judgments in reflective equilibrium.* As we have seen, this state is one reached *after a person has weighed various proposed conceptions* and he has either revised his judgments to accord with one of them or held fast to his initial convictions (and the corresponding conception).”<sup>37</sup>

Rawls já antevia em TJ o risco de um conservadorismo na estratégia do ER. Para ele o maior risco implicado neste procedimento seria tornar a filosofia moral dependente dos preconceitos mais ou menos bem articulados das pessoas numa certa época. Como também salientou Daniels<sup>38</sup>, a visão da teoria moral como um conjunto coerente de juízos morais particulares *mais* princípios gerais torna a questão da justificação de fato intratável. Um coerencialismo pode até ajudar-nos a fazer algum progresso, clarificando nossas visões morais, mas

“...there must be more to moral justification of both judgments and principles than such simple coherence considerations, especially in the face of the many plausible bases for rejecting moral judgments; e.g., the judgments may only reflect class or cultural background, self-interest, or historical accident.”<sup>39</sup>

No trabalho de 1975 sobre a independência da teoria moral diante da epistemologia, da filosofia da linguagem e da filosofia da mente<sup>40</sup>, Rawls também demonstra estar consciente do problema do “conservadorismo” do ER. Em ambos os

---

<sup>37</sup> TJ, s. 9: p. 48 (grifo meu).

<sup>38</sup> 1979

<sup>39</sup> Idem, 257.

<sup>40</sup> Cf. CP: cap. 15.

textos ele apresentou como saída para este tipo de problema, a idéia de um equilíbrio reflexivo amplo (*wide reflective equilibrium*), reforçando a instância de crítica (um teste que avalie os juízos em todos os níveis de generalidade) e apresentação de alternativas. Antes de analisarmos esta saída, vamos nos deter um pouco mais nas críticas, que são uma forma elaborada da crítica de conservadorismo. Parece que a resposta de Rawls somente poderá ser bem apreciada se tivermos um pouco mais de clareza sobre o tipo de crítica que está sendo feita. Elas parecem atingir algo mais essencial da abordagem de Rawls, seu coerencialismo mesmo, e não apenas o modo de operacionalizá-lo.

Brandt caracteriza a posição de Rawls como intuicionista por que Rawls adota como modelo de reflexão moral aquele que assume que nós já possuímos crenças morais bem arraigadas em nossa consciência e que devemos partir delas para, com reflexão e outras informações disponíveis, chegarmos a formular uma concepção de justiça que melhor sistematize o conjunto de crenças, salvando o total inicial de confiança e acrescentando, se possível, mais. Mas para Brandt é enigmático porque uma convicção ou intuição moral deveria ser necessária para testar princípios morais ou justificá-los. A mais séria objeção a esta concepção é que a crença em uma asserção não pode ser tomada como base para avaliar a sua justificação.

Para Brandt este é um problema semelhante ao que se levanta a teorias coerenciais para a justificação de crenças em geral: a teoria reivindica que um conjunto de crenças mais coerente está mais justificado do que outro, menos coerente, mas não há razão para pensarmos que isto seja verdade a menos que algumas crenças tenham uma credibilidade que não dependa de sua coerência, por exemplo, que sejam de fato *o caso*, e não meramente *acreditadas como o caso*. Para Brandt, no caso de crenças normativas, não foi apresentada nenhuma razão para o que nível inicial de crença nos juízos bem ponderados possua uma “credibilidade”. O fato de se ter uma firme convicção não dá à crença um estatuto melhor do que qualquer ficção. Um conjunto de ficções mais coerente está mais justificado do que

outro, menos coerente? Se supomos que princípios normativos podem ser verdadeiros ou falsos, então, adotar princípios de acordo com sua capacidade de maximizar os níveis iniciais de crença pode nos levar para mais longe da verdade, não para mais perto, afirma Brandt. Por outro lado, se uma convicção moral é uma disposição para expressarmos sentenças normativas com sinceridade, não fica claro porque elas deveriam ser testadas ou justificadas, nem porque elas teriam conexões lógicas umas com as outras.<sup>41</sup>

Brandt pensa ser problemático usar nossas crenças morais para justificar nossas concepções, pois elas têm um vínculo estreito com nossa formação cultural, variando de contexto para contexto. Neste ponto, Brandt cita a posição de Peter Singer, que nos lembra que nossas convicções são muitas vezes determinadas pelo costume, incorporando tanto visões deformadas sobre a natureza, quanto necessidades sociais ultrapassadas pelo tempo. Uma crítica racional de nossos costumes e convicções procura esclarecer se eles estão de fato servindo melhor para nossas necessidades presentes, ou se não são irracionais e arbitrários para nosso padrão atual de desenvolvimento. Para isto o melhor é nos esforçarmos para nos situarmos fora, e não dentro, de nossas tradições. Mas o método de Rawls, e sua filosofia política, que apela às idéias partilhadas em nossa tradição política, nos proíbe de fazer isso.

O argumento coerencial não esclareceria como resolver o problema do conflito entre os dois níveis de convicções, os juízos particulares bem ponderados e os princípios de justiça, nem o conflito entre concepções deferentes que implicam em diferentes combinações destes dados, como por exemplo, entre as concepções de Rawls e a de Nozick. O Próprio Rawls parece reconhecer que algumas intuições gozam de prioridade para organizar o conjunto de idéias práticas, como no caso da idéia da sociedade como sistema equitativo de cooperação, o que nos guiaria na elaboração de um quadro conceitual coerente de liberalismo político dentro da

---

<sup>41</sup> Brandt 1998: 20-21

tradição do pensamento democrático. Assim, Rawls parece não escapar do apelo a intuições em momentos cruciais do argumento.

Lyons levantou reservas semelhantes. O argumento coerencial esclarece nossas crenças ao mostrar os princípios gerais que são coerentes com eles e dar-lhes forma sistemática, mas porque tal esclarecimento é uma justificação destas crenças e princípios? Se aceitamos que justificar é mostrar que nosso pleito não é arbitrário ou acidental, porque dizer que os princípios são congruentes com nossas convicções elimina ou resolve a arbitrariedade? O argumento coerencial é necessariamente inconclusivo ao aceitar que os dados podem ser modificados para adequarem-se a uma teoria mais atraente. Então Rawls não pode descartar outras teorias normativas, como a utilitarista, com base nele. Para Lyons o ER nos inclina em favor de um convencionalismo.<sup>42</sup>

Também Hare sugere que o principal problema para o coerencialismo de Rawls é o que justificaria os juízos bem ponderados eles mesmos. Hare sugere que é plausível pensarmos que a objetividade não consiste na adequação a intuições nem a nenhum fato, pois isto incorreria numa falácia lógica trivial (derivar o “deve” do “é”) e nos confinaria num tipo de subjetivismo. Se em última instância apelamos para as convicções partilhadas em algum tipo de consenso, o que podemos fazer quando não há convicções comuns e um consenso ao qual apelar, o que parece ser o caso em muitas e importantes questões morais?

Além do problema de como proceder quando há conflitos quanto a nossas convicções bem ponderadas, Hare sugere que, quando tais conflitos não existirem, permanecerá a questão do estatuto racional desta justificação. Se, com o conflito, não haveria como oferecer nenhuma resposta, confinando cada debatedor a suas intuições de base, o que é um tipo de rendição ao subjetivismo, quando não há o conflito, ficamos com um tipo de racionalização de nossos compromissos morais prévios que, ainda que gerando uma sistematização que pode excluir algumas

---

<sup>42</sup> cf. Lyons 1989: 145-149

incoerências práticas, não nos oferece ainda nenhum argumento mais sólido que justifique porque não poderíamos adotar outras práticas e convicções. Apelar para nossas convicções ou não seria um argumento, mas uma repetição do que acreditamos, ou seria um argumento relativista (dado que em nossa cultura política pública nós estamos de acordo sobre tais e quais juízos particulares, então podemos reconhecer tais e quais princípios gerais de justiça...) Mas tanto um quanto outro vão contra o intuito rawlsiano de defender a objetividade dos seus princípios morais de justiça.

Poderíamos pensar que estas intuições, como dados, são prescrições, e não fatos; são exigências. Mas o problema é que são, para Rawls, exigências morais e exigências partilhadas, e por isso podem ser premissas. Então, julgamos prescrições e exigências morais com outras prescrições e exigências morais, o que parece circular no mal sentido (uma circularidade viciosa). Poderíamos sugerir que é um *equilíbrio* entre intuições particulares e princípios gerais o que nos serve de padrão, mas este equilíbrio pode ser a sistematização coerente de um conjunto de crenças, algo que as expõe ordenadamente e as explica, mas o problema está em mostrar que estão justificadas, ou seja, que não são arbitrárias.

Rawls defende que o critério de não arbitrariedade depende das crenças morais e é ele próprio uma *convicção* presente na nossa cultura política pública. Então, dois conjuntos de crenças, mesmo quando refletidas com mais cuidado, provavelmente não resultarão em um equilíbrio. Se resultarem, permanecerá a questão da sua natureza: se teremos um bloco mais justificado que o anterior, daí derivando o compromisso racional com ele, ou se será um compromisso entre posições divergentes, daí surgindo o equilíbrio. Mas porque tal equilíbrio seria moral?

Para evitar estes problemas, Hare sugere que não devemos compreender a teoria moral como uma teoria descritiva, ou seja, cuja objetividade depende de um tipo de adequação entre enunciados teóricos, no caso, princípios de justiça, e fatos, no caso, as intuições particulares que partilhamos em uma dada comunidade; e que

não devemos acatar a suposição básica do intuicionismo: que em algum momento ou outro nosso raciocínio devemos apelar para as nossas convicções partilhadas. Estas duas teses são um obstáculo ao argumento em ética, pois excluem o objetivo de encontrarmos um apoio racional sobre o que devemos apoiar ou rejeitar moralmente.<sup>43</sup> A dependência de intuições e de princípios gerais apoiados nelas não é uma boa maneira de argumentar em ética.<sup>44</sup>

Mas será correto chamar de intuicionista a filosofia de Rawls? Será correto endereçar a ela as críticas acima? Rawls explicitamente diz que busca uma alternativa ao intuicionismo. Por outro lado, pareceu estranho a vários filósofos que Rawls chamasse de intuicionismo um tipo de pluralismo moral, enquanto apelava às intuições (aos juízos particulares bem ponderados já presentes em nossa cultura) em todos os pontos cruciais de seu argumento, o que significa que ele concorda com um tipo de método muito próximo do intuicionismo. Para alguns<sup>45</sup>, chamar o intuicionismo de pluralismo é uma maneira pouco usual de caracterizá-lo, assim como o apelo às convicções arraigadas seria uma maneira mais comum de defini-lo, maneira pela qual o intuicionismo teria como núcleo o apelo a intuições morais como critério de validade última do argumento. Assim Rawls, na acepção não usual, não seria um intuicionista, mas na acepção usual, o seria.

Para outros<sup>46</sup>, é correto chamar o intuicionismo de pluralismo, pois ele foi historicamente desenvolvido em oposição ao utilitarismo, que apregoava um só princípio da moralidade, o princípio da utilidade, o que contrastaria com nossa experiência de uma multiplicidade de princípios para cada situação e com nossa capacidade de intuir princípios morais. A moralidade seria então descoberta racionalmente através desta capacidade de encontrar a verdade moral intuitivamente.

---

<sup>43</sup> cf. Hare 1989 b: 2-7 e 99-107; 1981, 65-86

<sup>44</sup> Hare ironiza sugerindo aos intuicionistas, como aos relativistas, que, antes de descansarem no conforto de seu apoio nas intuições partilhadas, tenham uma boa conversa com um *afrikaner*, para quem é errado tratar pessoas negras com igualdade, e com um fundamentalista islâmico, para quem é correto matar mulheres em nome da honra. Não é que Rawls endosse estas “intuições” anti-liberais, mas o problema é que o argumento coerencial parece tornar a Rawls um refém de certo culturalismo relativista.

<sup>45</sup> cf. Hare 1981, p. 75; cf. Farrel, 1994, 118-119

<sup>46</sup> cf. Dancy 1994: 411; Schneewind 1994: 147

Neste sentido Rawls não seria, claramente, um intuicionista, pois desenvolve sua teoria em oposição tanto ao pluralismo quanto ao racionalismo dedutivo. Por outro lado, rejeitando o utilitarismo por ser contra-intuitivo, Rawls não buscou superar estes dois aspectos do intuicionismo clássico senão com um paradigma semelhante, o coerencialismo (que também apregoa um pluralismo de princípios, que, em Rawls, são ordenados hierarquicamente).

Segundo Brandt<sup>47</sup>, há dois caminhos básicos que os filósofos tem tentado para responder a questão tradicional do bem e do direito: um analítico e um intuicionista. Ele próprio e Hare, por exemplo, estariam no primeiro, Rawls no segundo. O caminho analítico tenta compreender os problemas morais através de uma análise da linguagem. Ele busca expressar as questões morais em termos suficientemente mais claros e precisos para que se possa utilizar, para respondê-las, algum modo familiar de raciocínio. Para saber que tipo de apoio pode ser dado a certos tipos de asserções ou reivindicações é preciso ter claro o tipo de asserção e reivindicação que está em jogo, e este esclarecimento será dado ou por uma análise lógica dos termos lingüísticos utilizados nas asserções morais (o caso de Hare) ou por uma análise psico-cognitiva do que seria racional desejar e fazer caso fôssemos maximamente influenciados pela lógica e pela evidência factual (o caso de Brandt).

O segundo caminho, o intuicionista, segue a idéia de que já temos opiniões bem justificadas para utilizarmos nas questões morais tradicionais, faltando apenas sistematizá-las coerentemente, o que pode gerar certa revisão das opiniões em algum grau. Se o caminho analítico buscou, tradicionalmente, conhecer com mais clareza e precisão o tipo de questão e de conceito presentes em questões morais, o caminho intuicionista pensou que o melhor modo de encontrar tal conhecimento consistiria em olhar para os princípios que nós já possuímos e buscar modelar as questões e conceitos de um modo consistente com a aceitabilidade destes princípios. Tratar-se-

---

<sup>47</sup> 1998: 2-3

ia de construir um arcabouço teórico que articula princípios gerais e juízos particulares tentando atingir um conjunto de juízos bem ponderados ou convicções bem estabelecidas que seja tão ou mais crível que um conjunto inicial marcado pelas nossas intuições morais mais fortes.

Logo no início da obra Rawls apela à intuição da justiça, a convicção mais forte da inviolabilidade da pessoa diante do interesse da sociedade, e diz que uma teoria da justiça quer expressar e justificar essa intuição. “Esta proposição expressa nossa *convicção intuitiva* do primado da justiça. Sem dúvida elas são expressas muito fortemente”<sup>48</sup>. Ele também chama as idéias fundamentais da teoria da justiça de intuitivas, opera com a noção intuitiva de estrutura básica, e sugere um método de justificação que dá às intuições uma função epistemológica, pois elas são os fatos que nossa teoria explicaria; apesar disto os “fatos”, por serem intuições, podem ser modificados para se adaptar a nossos princípios, e nossos princípios, por dependerem de nossas intuições, podem ser revistos.

Hare apontou que Rawls dependeria do consenso de base dos agentes sociais para poder justificar sua teoria para estes mesmos agentes, o que sugere claramente um tipo de subjetivismo e de relativismo. Mas Rawls aceitava de bom grado este tipo de relatividade. “I assume”, escreve ele sobre a posição original, “that there is a broad measure of agreement that principles of justice should be chosen under certain conditions. To justify a particular description of the initial situation one shows that it incorporates these commonly shared presumptions”.<sup>49</sup>

Este tipo de subjetivismo está presente na filosofia política do liberalismo rawlsiano. As idéias intuitivas seriam parte da cultura política pública das democracias constitucionais, inscritas por exemplo, no textos legais mais importantes e na sua interpretação. Para conseguirmos uma concepção de justiça política independente de controvérsias doutrinárias apela-se para a congruência desta concepção com as idéias intuitivas “inscritas” na cultura política consolidada. Com

---

<sup>48</sup> *TJ* s. 1, p. 4.

<sup>49</sup> *TJ*, s. 4, p. 18.

tal consenso de base poder-se-ia formular uma concepção aceitável para todos os grupos que divergem, e tal concepção seria então um tipo de aplicação do princípio da tolerância à própria filosofia.<sup>50</sup> Com tal cultura política partilhada, pode-se falar de bases públicas de justificação.<sup>51</sup> Isto é uma manutenção do tipo de intuicionismo como o que Brandt e Hare definiram, agora porém, numa versão política.

---

<sup>50</sup> *CP*, 18, pp. 388, 391.

<sup>51</sup> *PL*, *Int.*; I: 2 e VI: 4

### 3.3 Equilíbrio reflexivo amplo e contratualismo moral

Podemos achar estranha a identificação do coerencialismo com o intuicionismo porque Rawls se opõe ao intuicionismo clássico. Ao defender o ER como um outro modo de justificação, emparelhado com o dispositivo contratual que modela a decisão racional de pactuantes racionais, Rawls defende que não está apelando diretamente para nenhuma *auto-evidência* das premissas, nem está querendo derivar verdades morais, que estariam sujeitas a alterações, como os resultados do argumento. O equilíbrio não seria estável, e a justificação não consistiria em demonstrações e sim no que Rawls chamou de “apoio mútuo de várias considerações”. O intuicionismo clássico adotava, segundo Rawls, uma concepção diferente de intuição, uma faculdade que nos revelava princípios morais como que imediatamente, sem necessidade de argumentação. Além disto, tomava os valores descortinados por esta faculdade intuitiva como um reino objetivo, independente dos sujeitos cognoscentes.

O intuicionismo foi definido por Rawls em TJ pela falta de um critério de decidibilidade entre as várias intuições, expressas em princípios éticos gerais, quando estas entram em conflito. Dar um tal critério é o que fazem as teorias morais, o que significa que o intuicionismo se caracterizaria por não oferecer uma teoria ou concepção substantiva que nos auxilie no problema do conflito moral. Na linguagem de Rawls, o intuicionismo não é construtivo. Ele seria um tipo de pluralismo moral, pois haveria uma diversidade de princípios morais que seriam irredutíveis e incomparáveis entre si.

Quando entrarem em conflito, optaremos pelo melhor princípio por apelo direto à intuição. Segundo Rawls, o intuicionismo espera que, dado um certo esclarecimento dos fatos e princípios disponíveis em cada caso, as pessoas avaliem de um modo semelhante, supondo que o façam de uma maneira a mais imparcial possível. Ao fazermos isto, para o intuicionismo, não encontraríamos nenhum

critério ético superior implícito. Tal critério nos levaria à trivialidade. A refutação do intuicionismo consistiria em demonstrar o critério ético construtivo que ele defende não existir.

Rawls diz que sua teoria quer evitar o apelo direto à intuição, limitando seu papel através: a) de critérios de elegibilidade para os princípios (a escolha racional como solução para a deliberação de agentes contratantes numa situação especial de negociação); b) da ordenação hierárquica de princípios de justiça (uma ordenação serial, ou lexicográfica, que implica nas regras de prioridade que estabelecem que o primeiro princípio de Rawls tem prioridade sobre o segundo); c) da limitação do escopo da teoria (aplicada à estrutura básica da sociedade) com a substituição de juízos morais por juízos prudenciais (decisões pelo auto-interesse como uma forma simplificada de justificação).<sup>52</sup> Como entendemos tais limites? É preciso, antes, termos claro que, para Rawls, eles diminuem mas não evitam o apelo à intuição. Toda teoria moral fará tal apelo em algum nível de sua elaboração. Talvez não seja possível, escreve Rawls, contornar o problema da pluralidade de princípios, nem eliminar o apelo a intuições. Mas Rawls não parece evitar o quanto desejaria.

A estratégia b de restrição da intuição defende que podemos encontrar princípios que sejam classificados serialmente, de forma que os primeiros tenham um peso maior, quase que absoluto. Para Rawls, o intuicionismo defenderia que não há como ponderar isto, porque, caso consigamos, o resultado será trivial. Mas neste ponto parece que temos as duas concepções como equivalentes, principalmente se tomamos o intuicionismo como formulado acima em Brandt e Hare. Para eles o intuicionismo pode ser monista e pode ser pluralista, o que importa é a justificação da validade dos princípios através do apelo a intuições morais presentes na consciência comum. Rawls terá sucesso na estratégia b somente se o critério construtivo para pesar os princípios e ordená-los serialmente não dependa de intuições particulares já aceitas pelos ouvintes.

---

<sup>52</sup> cf. *TJ s. 8: pp. 41-44.*

Rawls pode dizer que possui um critério para ordenar os vários princípios que um intuicionismo pode meramente apresentar caso a caso, mas, como este critério está na dependência de um consenso moral das pessoas a quem se dirige a reflexão, ele tem de admitir certa trivialidade da empreitada, pois já sabemos o que queremos, ou já pressupomos em forma latente o que buscamos. Rawls teria de admitir certa compatibilidade com o intuicionismo entendido como apelo a intuições morais. Como a situação de escolha racional é estruturada com os componentes morais que são apoiados por serem uma descrição consensual de nossas intuições, Rawls pode não estar demonstrando nenhuma prioridade, mas simplesmente a apresentando. Uma demonstração deve se apoiar em critérios independentes das crenças afirmadas pelos sujeitos.

As estratégias de limitação em *a* e *c* são parcialmente equivalentes, pois nos remetem ambas ao contratualismo de Rawls. Ele sempre pensou na estratégia da escolha racional de princípios de justiça como uma alternativa que daria um embasamento melhor aos dois princípios da justiça como equidade, se a comparássemos com o intuicionismo.<sup>53</sup> Usar juízos prudenciais nada mais é do que construir princípios segundo a deliberação racional das partes em uma situação especial de escolha. Aqui Rawls tem certa razão em admitir que o contratualismo evita o intuicionismo.

Isso decorreria, ou de se evitar qualquer moralidade em sentido substantivo como uma premissa anterior, cabendo às partes contratantes definir o conteúdo das normas (neste caso operamos com uma racionalidade agencialmente relativa a partir da qual formulamos as deduções contratuais auto-interessadas, o que é um tipo de contratualismo hobbesiano); ou de se evitar o apelo direto a intuições morais específicas, que já estão justificadas pela sua aceitação, mediando o argumento em favor dos princípios com a idéia contratualista de consentimento razoável (neste caso operamos com uma racionalidade agencialmente neutra a partir da qual

---

<sup>53</sup> cf. *CP*, cap. 3: p. 52; cap. 10: pp. 197-198; cap. 18: p. 399; *PL I*: 4.1: pp. 22-23.

formulamos as condições de imparcialidade para um acordo honesto, o que é um contratualismo kantiano).

Já que não existiriam princípios ou critérios morais específicos anteriores, poderemos buscá-los pela estratégia do contrato. As restrições prudenciais ou racionais neste nível de reflexão seriam elevadas a morais. Se o contratualista mostrar que certos princípios são racionalmente decorrentes dos fatos e preferências dos sujeitos, então ele estará dando uma justificação para estes princípios que não apela para intuições morais diretamente. É claro que o contratualismo kantiano pode ser criticado por adotar a intuição da imparcialidade, mas não se trata, neste caso, de apoiar-se em juízos específicos aceitos, mas numa consideração genérica de respeito pelos interesses de todos. O contratualismo hobbesiano toma como axiomático o interesse próprio simplesmente porque os agentes existem auto-interessadamente. Então o contratualismo kantiano pode tomar como axiomático o ideal de um acordo mútuo para a satisfação do interesse de todos.

Mas Rawls não procede exatamente desta maneira com seu dispositivo contratual. Ele concorda com o arcabouço geral contratualista que apresentamos acima, mas, em TJ, não separa claramente os dois contratualismos. Ele pensa na derivação dos princípios através da posição original como uma dedução geométrica de princípios com base na escolha racional auto-interessada. Assim, para derivar seus princípios, ele tem de qualificar moralmente a decisão das partes, colocando um peso excessivo nos juízos bem ponderados que elas já aceitam anteriormente ao contrato e dando relevo ao mero fato do acordo como algo necessário para a justificação.

Para ele, conforme a natureza das partes contratantes e das circunstâncias contratuais, um tipo específico de princípio resultará escolhido. Então Rawls se move de modo a montar uma situação em que os fatos e interesses presentes sejam modelados para incorporar nossas intuições mais fortes e resultar em seus dois princípios de justiça. Para isto ele apela para nossos juízos morais bem ponderados como pontos fixos provisórios. Tudo se dá como se, ao invés de argumentar que,

dados certos fatos da natureza humana e da lógica do argumento contratual, os dois princípios resultariam como conclusão racional, Rawls argumenta que, dada a aceitação de certas convicções intuitivamente, é racional comprometer-se com os dois princípios, e, por isso, os fatos da “posição original” são estruturados de modo a mostrar tal escolha como racional pelas partes contratantes. Assim, o argumento contratual da escolha racional é parte do argumento coerencial do equilíbrio reflexivo, o que coloca o carro na frente dos bois.<sup>54</sup> “...the contract situation presupposes the theory of justice. All the major issues of justice, therefore, have to be decided beforehand, in order to decide which description of the original position to accept. But then the contract is redundant.”<sup>55</sup>

Rawls é ambíguo neste ponto, ora reforçando as considerações filosóficas que podem nos fazer concordar com sua teoria (a versão mais forte de justificação do equilíbrio reflexivo amplo), ora reforçando o consenso de base que justifica tais considerações (a versão mais fraca do equilíbrio reflexivo estreito). Em seus trabalhos nas décadas de 80 e 90 Rawls tem reforçado o lado subjetivo e relativo desta estratégia coerencial, evitando ainda mais o desenvolvimento do contratualismo em termos independentes.

“As I have indicated, the *overarching fundamental intuitive idea*, within which other *basic intuitive ideas* are systematically connected, is that of society as fair system of cooperation between free and equal persons. *Justice as fairness starts from this idea as one of the basic intuitive ideas which we take to be implicit in the public culture of a democratic society*”.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Segundo Lyons, “His method is, instead, to design the contract argument so that its results agree with the outcome of the coherence argument, or at least to provide the best fit possible between our considered moral judgments and plausible premisses for the argument, mediated by the principles of justice. On my attempt to suggest how the contract argument could have justificatory force, however, Rawls’ approach looks as if it puts the cart before the horse.” (1989: 158-9)

<sup>55</sup> Kymlicka 1994: p. 193.

<sup>56</sup> CP cap. 18: pp. 395-396 (grifo meu).

É certo que Rawls pensou, em *PL*, esta cultura pública implícita como uma alternativa ao intuicionismo racional. Rawls esforça-se por diferenciar o seu construtivismo deste tipo de abordagem. Aquele objetivo de evitar uma justificação dedutiva a partir de premissas auto-evidentes, presente em *TJ*, será ampliado nesta reflexão política. Aqui Rawls destaca o intuicionismo como um tipo de realismo moral, e, enquanto tal, inadequado como concepção de justiça política. Mas, como vimos na citação acima, ele opõe ao realismo intuicionista um tipo de culturalismo que apela às intuições políticas presentes em nossa vida pública. O equilíbrio reflexivo político consiste em olharmos para nossas convicções bem refletidas e tentarmos organizar os princípios e as idéias básicas que estão implícitas nestas convicções. O contratualismo é apenas um instrumento de representação. Ele situa as pessoas simetricamente por que isto “casa-se” com uma de nossas convicções bem ponderadas, a que considera que o fato de ocuparmos uma certa posição não é um bom argumento para propor uma concepção de justiça que a favoreça. Este instrumento de reflexão nos ajuda no auto-esclarecimento, propiciando maior coerência entre nossos juízos.<sup>57</sup> Com isso penso demonstrado que é plausível considerar o coerencialismo uma espécie de intuicionismo, e endereçar a ele as mesmas críticas fundamentais.

Para resumir o ponto central das críticas apresentadas ao coerencialismo de Rawls, e que são em geral dirigidas ao intuicionismo, consideremos a seguinte opinião de Harsanyi:

“Apparently, these intuitionist philosophers were not particularly troubled by the well-known empirical fact that people’s ‘moral intuitions’ seem to be highly dependent on accidents of their own upbringing and, more fundamentally, on the accident of being raised in on particular society rather than another. Though there were many notable exceptions, most people raised in a warlike society or a slaveholding society or a caste society always claimed to have the clear ‘moral intuition’ that the social practices of their societies had full moral justification. *It was this uncritical acceptance of existing social*

---

<sup>57</sup> Cf. *PL I*: 1.3, 4.3, 4.4.

*practices that the utilitarians fought against by their insistence on subjecting all moral beliefs to a rational test.”*<sup>58</sup>

A resposta principal de Rawls às dificuldades do subjetivismo e do relativismo, como resumidas na citação de Harsanyi, está apontada nos elementos de sua teoria que sugerem a diferença entre um equilíbrio reflexivo amplo (*wide reflective equilibrium*), no qual há um papel importante para a crítica racional e para a revisão teórica dos argumentos, e um equilíbrio reflexivo estreito (*narrow reflective equilibrium*). Contra o risco de contaminação da justificação pelos nossos preconceitos e concepções interessadas mais estreitas, o que poderia ser sugerido pelo ideal de coerência do ER, Rawls ressalta que não se trata de buscar um equilíbrio estático entre os princípios mais gerais e os juízos particulares, mas um equilíbrio reflexivo, aberto a mudanças.

A melhor filosofia moral não é a que torna os princípios gerais implícitos nos juízos particulares compatíveis com os vários juízos morais presentes na nossa cultura, fazendo uma mera descrição deste acordo. “(...)the notion varies depending upon whether one is to be presented with only those descriptions which more or less match one’s existing judgments except for minor discrepancies, or whether one is to be presented with *all possible descriptions* to which one might plausibly conform one’s judgments together with *all relevant philosophical arguments for them*”.<sup>59</sup> Enquanto a primeira visão implica em descrever nosso senso de justiça como ele existe, no segundo, pode implicar uma mudança radical, já que usamos uma reflexão crítica mais apurada, por exemplo, buscando todos os argumentos filosóficos relevantes. E para Rawls claramente “it is the second kind of the reflective equilibrium that one is concerned with in moral philosophy.”<sup>60</sup>

Para Rawls, além de uma organização sistemática que dê coerência a nossas convicções bem ponderadas (o que já ofereceria certa credibilidade objetiva), e além

---

<sup>58</sup> Harsanyi, 1996: 40 (grifo meu).

<sup>59</sup> *TJ*, s. 9, p. 49 (grifo meu).

<sup>60</sup> *idem*

da possibilidade de revisões destas convicções (à luz dos princípios gerais formulados inicialmente em função daquelas convicções), dado que nossa investigação é motivada filosoficamente,

“we are interested in what conceptions people would affirm when they have achieved wide and not just narrow reflective equilibrium, *an equilibrium that satisfies certain conditions of rationality*. (...) one seeks the conception, or plurality of conceptions, that would survive the *rational consideration of all feasible conceptions and all reasonable arguments for them*.”<sup>61</sup>

Daniels<sup>62</sup> destaca que tal confronto entre um ER amplo e um estreito resultará em considerarmos três níveis de crenças: (1) um conjunto de juízos morais bem ponderados, (2) um conjunto de princípios morais mais gerais, e (3), um conjunto de teorias de fundo relevantes. É o confronto do equilíbrio estreito, restrito à coerência entre (1) e (2), com (3), ou seja, com nossas teorias psicológicas, sociais e econômicas mais relevantes acerca da natureza humana e da moralidade, que nos daria um equilíbrio amplo. Este tipo de ER e o tipo de confronto com “teorias relevantes” pode responder às críticas levantadas porque os princípios em (2) seriam mais aceitáveis do que outros sob bases em alguma medida independentes de sua congruência com (1). Para isto é requerido, segundo Daniels, que as teorias em (3) sejam mais que reformulações dos mesmos juízos morais em (1), pois só com este escopo além do arco de juízos já aceitos, é que elas poderiam servir de teste.

Não está claro porque um equilíbrio reflexivo amplo nestes termos responderia bem aos problemas apontados. Aparentemente permanece a dúvida sobre o caráter desta *reflexividade*, pois o que questionávamos acerca do ser *bem ponderado* de um juízo, ou seja, que tal coisa apenas esclarecia nossas crenças, mas não as justificava, passa agora para o teste teórico mais amplo, o teste de (3). Estas

---

<sup>61</sup> CP, cap. 15: p. 289 (grifo meu).

<sup>62</sup> 1979

teorias são descritivas ou normativas? Se são descritivas, porque selecionam princípios morais? Se são normativas, de onde provêm sua justificação? Daniels sugere a seguinte saída.

Para que as teorias em (3) sejam relevantes para um ER amplo, uma porção de juízos morais interessantes e não triviais (chamemos 1') deve ser desvinculada do conjunto dos juízos morais específicos já aceitos (1). Isso se dá porque a aceitabilidade de (3) deve depender de alguns juízos morais, para evitar que (3) seja uma tentativa de redução da esfera moral (1 e 2) a uma esfera não-moral (teorias descritivas). Então, para manter a “restrição da independência” (*independence constraint*), exige-se que estes juízos interessantes e não-triviais sejam desvinculados de (1), por exemplo, não incorporando o mesmo tipo de apelo como nos níveis (1) e (2).<sup>63</sup>

Para Daniels, TJ é um exemplo deste ER amplo ao aceitar o dispositivo contratual, com suas restrições formais, por causa de argumentos filosóficos do tipo (3), por exemplo, utilizando várias teorias sobre a natureza humana e a sociedade (uma teoria da pessoa, uma teoria da justiça processual, uma teoria social geral, e uma teoria do papel da moralidade na sociedade). Assim, princípios de nível (2) (como os dois princípios da justiça como equidade), que são congruentes com nossos juízos morais bem ponderados de nível (1) (a incorreção da discriminação racial), serão escolhidos por passarem no teste da sua exeqüibilidade ou viabilidade (3) (como a teoria da estabilidade da concepção quando tornada pública). Mas este nível precisa ser restringido por um nível (3') ou (4): aquelas teorias relevantes para testar, (3), devem incorporar juízos morais do tipo (1') (a igualdade democrática de oportunidades), já que teorias do tipo apontado não são só, ainda que também sejam, sistematizações de (1). Com isto, “the detour of deriving the principles from the contract adds justificatory force to them, justification not found simply in the level (1) equilibrium.”<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> idem: 259-60

<sup>64</sup> idem, p. 261. Os exemplos são meus.

Rawls reconheceu em TJ que algumas dificuldades para sua noção de justificação emergiam do apelo a um tipo de consenso que poderia ser mais ou menos arbitrário. A justificação apelaria ao mero fato do acordo, e, logo, já conteria facilmente sua justificação. Ela apelaria ao consenso das partes contratantes, na posição original, sobre uma lista de concepções de justiça e sobre as condições tidas como razoáveis, baseadas em seus julgamentos bem ponderados. Pode ser alegado que um acordo sobre estas convicções bem ponderadas está mudando constantemente e varia de sociedade para sociedade.

Em TJ Rawls apontou algumas respostas a esta alegação. Primeiro, ele diz que a justificação, endereçada aos que discordam ou a nós mesmos quando duvidamos da razoabilidade dos princípios de justiça, parte do que todas as partes em discussão tem em comum. Justificar é dar uma prova dos princípios com premissas que ambas as partes tem em comum. Sem estas premissas em comum, a prova é apenas uma relação lógica entre proposições. Com elas, a relação se torna uma justificação para quem tem dúvidas. Rawls pensa que tal consenso é da natureza da justificação. Mas se tal consenso for substantivo ou moral, ele parece complicar a ordem necessária de uma prova, ou seja, o consenso define as conclusões que nós precisamos aceitar. Rawls parece colocar o carro na frente dos bois. Também não precisamos aceitar que seja da natureza da justificação um consenso de base anterior, pois isso não parece razoável, por exemplo, para a ciência em geral, e a ética é uma forma de conhecimento que, por buscar a justificação, se pretende de certo modo objetiva, como ela.

Além do ponto anterior, Rawls defende que a justificação da teoria é diferente da justificação da aceitação da teoria, ou seja, Rawls coloca o problema do motivo de nos interessarmos pelo argumento da posição original. Parece então que há dois tipos de justificação, uma, para a correção ou plausibilidade da teoria em si mesma, outra, para os motivos que nos levariam a aceitá-la. Mas, se é assim, porque Rawls definiu uma justificação como uma prova de que princípios de justiça estão

adequados a premissas que já são admitidas como corretas pelos ouvintes?<sup>65</sup> Se elas são admitidas e se em tal caso a relação entre os princípios e essas premissas não é só puramente lógica, mas motivacional (pressupondo, claro, um tipo de identidade entre nossas convicções e nossa força de vontade para viver segundo tais convicções), a justificação da correção da teoria já continha a justificação da sua aceitação. Mas Rawls levanta a questão de por que nos interessaríamos pelas condições impostas à escolha dos princípios numa posição original.<sup>66</sup> A resposta é que tais condições são aquela que nós de fato já aceitamos. Se não, poderemos aceitá-las com considerações filosóficas apropriadas. Mas tais considerações precisam ser suficientemente independentes do que as pessoas acreditam inicialmente, para propor sua aceitação para quem não aceita de antemão tais crenças. Infelizmente, tais considerações filosóficas parecem ser, em Rawls, dependentes do que “todos temos em comum”.

Rawls também comenta as restrições impostas às alternativas que se consideram na reflexão sobre os princípios de justiça, como a de uma lista restrita de concepções a ser apreciada pelas partes contratantes. Rawls argumenta que, se qualquer lista é mais ou menos arbitrária, não podemos pensar que todas as listas são igualmente arbitrárias. Uma lista que inclui as teorias tradicionais será menos arbitrária do que uma que exclui tais candidatas mais óbvias. Rawls acredita que uma lista mais ampla seria um teste melhor. Estranhamente, ele admite que duvida que os dois princípios de justiça serão a concepção preferida em uma lista completa. Todavia a lista restrita não é, segundo Rawls, simplesmente *ad hoc*. Teorias tradicionais englobam um *consenso histórico sobre o que parecem ser as concepções mais razoáveis e praticáveis*.<sup>67</sup> De novo parece que temos o carro na frente dos bois, pois o consenso histórico dita o que é razoável, quando a teoria busca demonstrar o razoável com o qual podemos consentir ou com o que

---

<sup>65</sup> Cf. *TJ s. 87: p. 580-1.*

<sup>66</sup> Cf. *TJ s. 4: p. 21; s. 87: p. 587.*

<sup>67</sup> *TJ s. 87: p. 581-2.*

poderíamos julgar o consenso histórico.

Outro ponto a destacar aqui é a defesa de Rawls da analogia do ER com a gramática. Na gramática, as intuições do uso cotidiano dos falantes têm um peso decisivo na decisão sobre princípios mais gerais. A analogia serve, porém, como nos alerta Daniels, para um equilíbrio restrito, onde o próprio sujeito falante é a autoridade de construção da gramática. Ela é uma analogia ruim para um ER amplo, que precisa oferecer justificção para o uso das convicções iniciais que não dependa da mera crença ou adoção delas mesmas.

Hare também entende que a analogia com a gramática (e também com a matemática) não serve de paradigma, pois a comparação é viciada pelo fato de que nas ciências citadas, as intuições não fornecem conclusões substantivas. Assim, a comparação com a gramática aproximaria a teoria de uma antropologia moral, mas isto é apenas uma atividade científica explicativa, não normativa.<sup>68</sup> O problema principal, já destacado anteriormente, continua sendo a defesa de Rawls de uma costura ou armação entre nossos juízos e as condições formais que produzem princípios de justiça. “We want to define the original position so that we get the desired solution”.<sup>69</sup> Se as condições do contrato não são independentes dos juízos morais bem refletidos que já possuímos e são modeladas para resultar nos princípios já aceitos por estes juízos, a força justificatória do contrato fica perdida.

O argumento de Rawls sobre a dificuldade do consenso em torno das condições razoáveis de um argumento moral, na seção 87 de TJ, também lança alguma luz aqui, e nos conecta com a melhor parte da teoria. Diz Rawls que é um dos objetivos da filosofia moral procurar por possíveis bases de acordo onde nenhuma parece existir. O que se busca é uma extensão do arco de acordo que existe em torno de algumas questões para outras em que ele não parece existir. “Justifying grounds do not lie ready to hand: they need to be *discovered* and *suitably expressed*,

---

<sup>68</sup> Hare, 1989: 85-6.

<sup>69</sup> TJ, p. 141.

sometimes by lucky guesses, sometimes by noting the *requirements of theory*".<sup>70</sup> Palpites sortudos e requerimentos teóricos nos lembram o tipo de trabalho feito pelo cientista, especialmente o que convencionou-se chamar de contexto de descoberta, para hipóteses, e contexto de justificação, para os testes com requerimentos teórico-experimentais.

Neste tipo de metodologia da investigação, o consenso não tem nenhum papel de justificação ou fundamentação. Ele é um resultado problemático e não um dos requerimentos teóricos. Como podemos pensar em descobrir e expressar adequadamente fundamentos justificados que não estão disponíveis e, ao mesmo tempo, pensar em construir e manipular as condições razoáveis que tornarão uma concepção moral preferível a outra? "We should like - escreve Rawls - it to happen that the superiority of a particular view (among those currently known) is the result, perhaps the unexpected result, of this newly observed consensus".<sup>71</sup> Mas como pode ser um "resultado inesperado", se um resultado que contradiz nossas intuições mais fortes deve ser abandonado e as premissas do argumento modificadas para encontrarmos o que queremos? Rawls não seguiu o caminho apontado pelos elementos cognitivistas, presentes ou latentes em sua reflexão, ao adotar um coerencialismo.

Mas TJ possui esta perspectiva cognitivista. Rawls defende que seus princípios são objetivos. "They are principles that we would want everyone (including ourselves) to follow were we to take up together *the appropriate general point of view*. The original position defines this perspective, and *its conditions also embody those of objectivity*".<sup>72</sup> Em outras passagens Rawls defende que nossas intuições morais iniciais, nossas convicções bem ponderadas, estão carregadas com confiança e são feitas de um modo imediato por que expressam um exame cuidadoso que nos possibilitou um juízo imparcial sobre um dado problema, e não o

---

<sup>70</sup> TJ, s. 87, p. 582 (grifo meu).

<sup>71</sup> TJ, s. 87, p. 582.

<sup>72</sup> TJ s. 78, p. 516 (destaque meu).

inverso, ou seja, uma convicção, como a de que a escravidão é injusta, é algo que pensamos ser imparcial porque nós confiamos muito nisso e aceitamos tal convicção imediatamente. “We think that we have examined these things with care and have reached what we believe is *an impartial judgment not likely to be distorted by an excessive attention to our own interests.*”<sup>73</sup>

Isso parece deslocar o peso daquele que é o dado moral básico dos juízos bem ponderados para o exame de quais juízos não são distorcidos por uma excessiva atenção ao interesse próprio. Esse critério, que pertence às circunstâncias especiais dos juízos bem ponderados, parece ser o requisito mais fundamental, quando pensado junto com os outros (habilidade de raciocínio, oportunidade de raciocínio e desejo de acertar). Trata-se da idéia de imparcialidade como um requisito lógico. Levar em conta todos os interesses afetados exige de nós levar a sério as conseqüências sobre os outros concernidos e a capacidade de imaginarmo-nos no lugar de cada um. Mas Rawls recusa tanto o conseqüencialismo, que ele pensa ser incapaz de garantir certas convicções morais mais fortes, quanto a análise lógica dos termos morais (a universabilidade), que ele acredita ser uma base insuficiente para gerar uma teoria substantiva da justiça.

Estes elementos sugerem a tensão latente na reflexão rawlsiana, e uma ambígua convivência entre uma perspectiva cognitivista com uma culturalista. Rawls não aprofunda seu projeto de um ER amplo a ponto de evitar o subjetivismo e o tipo de consensualismo que continuará informando a teoria em seu desenvolvimento em PL. Rawls considera que um ER amplo é uma tarefa muito difícil de ser realizada, e que nós devemos nos restringir ao debate moral tradicional sobre a justiça, concentrando-nos nas concepções mais conhecidas da história da filosofia moral, em princípios para as instituições, e seguindo a estratégia de escolha prudencial. Além disto, Rawls não deixou de reforçar a presença da convicção subjetiva como critério de seleção do que seria (1') em Daniels, por exemplo, no

---

<sup>73</sup> TJ, s. 4, p. 19-20 (grifo meu).

apelo constante que é feito a “pressuposições amplamente partilhadas”, “princípios aceitáveis”, ao “parece razoável supor”, “é atingido naturalmente”, “fecha com nossas convicções bem ponderadas ou as estendem de uma maneira aceitável”, “nós confiamos”, etc.<sup>74</sup>

Entendemos, junto com Daniels, que a força justificatória do dispositivo contratualista deve ser a principal solução para uma teoria do tipo rawlsiana. Pettit<sup>75</sup> considera que a originalidade de Rawls, ao reintroduzir questões de deseabilidade na filosofia política, consiste em não atacar este aspecto diretamente, respondendo qual seria a concepção mais adequada sem mediações. Antes, Rawls introduz, como meio de acesso, considerações de elegibilidade. Precisamos tomar o argumento contratual em separado do argumento coerencial. Isso contribui para uma melhor compreensão da importância do argumento contratual e dos limites do argumento do equilíbrio reflexivo. Wolff e Lyons<sup>76</sup> fizeram uma análise do contratualismo de Rawls nestes termos independentes e ambos admitem que, quanto mais o argumento contratual depende do argumento da coerência, menos força justificatória ele parece ter.

É possível destacarmos algumas semelhanças entre o contratualismo moral de Rawls e noções utilitaristas como as de observador imparcial, prescrição universal, ou decisão cognitiva racional, sugerindo uma aproximação entre a reciprocidade contratual rawlsiana e a imparcialidade moral utilitarista. Um equilíbrio reflexivo amplo, com caráter metodológico realista, parece ser do mesmo tipo, grosso modo, que o utilitarismo e o contratualismo neutro. Kymlicka<sup>77</sup> sustenta que o tipo de consideração imparcial contido no contratualismo de Rawls pode ser produzido sem o dispositivo contratual, apenas desafiando os agentes a dar igual consideração aos interesses envolvidos (não porque eles promovem o bem de si próprio, mas porque

---

<sup>74</sup> Um elenco de expressões selecionadas por Hare, cf. 1989: 84.

<sup>75</sup> cf. Pettit e Kukathas 1990.

<sup>76</sup> cf. Wolff 1977, Lyons 1989.

<sup>77</sup> cf. 1994

promovem o bem dos interessados, que são um fim em si e cujo bem estar é relevante para um agente moral). Isto é um entendimento da imparcialidade que não necessita de instrumentos próprios de expressão. A base objetiva da moralidade seria a consideração imparcial dos interesses envolvidos.<sup>78</sup> Isso é o mesmo que um utilitarismo ético bem compreendido, como apontamos no cap. 2.

---

<sup>78</sup> cf. Nagel 1994

## Sumário

Um balanço que podemos fazer até aqui apóia a caracterização de Rawls como um intuicionista coerencial que se diferencia pouco do intuicionismo clássico: ainda que não adote a auto-evidência de certas qualidades morais em certos objetos, captadas por uma faculdade intuitiva especial, Rawls destaca uma metodologia em que a coerência com convicções bem ponderadas partilhadas se torna critério de validade normativa. O equilíbrio reflexivo (ER) possibilitará a Rawls uma certa concepção de progresso em ética e política normativa, mas esta metodologia continua aberta às críticas de subjetivismo e relativismo, semelhantes às que se fazem ao intuicionismo em geral.

Um ER amplo poderia responder às críticas, e apoiar uma perspectiva cognitivista de justificação com o contratualismo de Rawls. A teoria contém alguns elementos cognitivistas que são importantes e que parecem oferecer, junto com o dispositivo contratual, um caminho mais sólido para a teoria. Infelizmente, estes elementos não foram elaborados o suficiente para servirem como pontos de apoio da teoria e não parecem muito adequados ao tipo de abordagem política atual de Rawls. Em nossa apreciação, Rawls mantêm-se preso a um *construtivismo subjetivista*, que não deixa de ser um tipo de ER estreito, ao invés de dar passos em direção a um *construtivismo cognitivista*. A interpretação mais adequada da teoria da justiça de Rawls sugere que ele não precisa adotar o caminho coerencialista.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Neste aspecto, devemos concordar com o tipo de argumento moral presente no contratualismo de Scanlon (1982), Vita (1997, 1998) e Kymlicka (1990). Eles adotam uma perspectiva mais abrangente que o culturalismo de Rawls, reforçando a idéia chave da ética como um argumento racional em favor de certas exigências de justiça. Segundo o contratualismo de Vita, por exemplo, “Não há nada, nesta argumentação, que faça a defesa de princípios liberal-igualitários de justiça, tais como os direitos humanos, depender da interpretação das idéias e valores compartilhados em uma dada sociedade ou em uma dada cultura política.” (1997: 148). Para críticas à filosofia política como uma interpretação cultural em um sentido semelhante, cf. Galston 1989, Baier 1989 e Hampton 1989.

## Capítulo 4

### A moralidade contratual em Rawls

Neste capítulo abordaremos aspectos normativos do contratualismo e do liberalismo de Rawls, examinando o significado mais geral do argumento contratual e debatendo acerca de algumas implicações morais e políticas da concepção moral rawlsiana (os dois princípios com suas regras de prioridade). Num primeiro momento **4.1 A ambivalência do contratualismo rawlsiano**, após apresentarmos a estrutura do argumento (**O argumento contratual**), discutiremos em que sentidos ele pode ser bem caracterizado como contratualista (**Tem Rawls uma moralidade contratualista?**). Depois, em **4.2 A ambigüidade do igualitarismo rawlsiano**, discutiremos aspectos em que os princípios de justiça podem ser bem caracterizados como uma concepção igualitária de justiça, e examinaremos uma crítica dirigida especificamente ao princípio da diferença. Por fim, em **4.3 Repensando o liberalismo**, examinaremos algumas respostas da teoria rawlsiana às críticas que em geral são endereçadas ao seu liberalismo, e que apontam para aspectos que encaminham uma solução ao tipo de ambigüidade detectada, especialmente, apontam para a melhor interpretação do princípio da diferença e sua proximidade com um tipo de utilitarismo igualitário.

O dispositivo contratual (*contractarian device*) é um instrumento teórico utilizado por Rawls para a formulação e justificação da concepção especial de justiça e dos princípios da *justiça como equidade*. Vimos no capítulo tres a sugestão de que tal dispositivo não teria função de justificação, mas apenas de formulação. Pettit<sup>1</sup> comparou o dispositivo contratual ao contexto de descoberta da epistemologia, enquanto o equilíbrio reflexivo (ER) deveria ser compreendido como o contexto de justificação. As dificuldades para interpretarmos assim a teoria e as

---

<sup>1</sup> 1996; 1995

dificuldades do argumento coerencial nos levaram à sugestão oposta, encontrada por exemplo em Dworkin. Ele sugeriu<sup>2</sup> que a posição original, principal conceito do contratualismo rawlsiano e sua versão do estado de natureza, teria o papel fundamental de justificação dos princípios. Apoiando a Rawls, Dworkin tenta solucionar os problemas vinculados a este conceito, esclarecendo que ele não é operacionalizado como uma premissa formal de uma teoria prudencial, e sim como um argumento substantivo, a defesa do igual respeito entre as pessoas morais.

Hampton e Hare<sup>3</sup> sugerem algo parecido, porém criticando o empreendimento de Rawls. Para Hare, o contratualismo seria um tipo de dramatização, onde o que mais conta são as restrições da situação contratual de escolha, restrições que Rawls chamará de razoáveis, por oposição a racionais. Para Hampton, o contrato propriamente dito não desempenha nenhum papel mais relevante, ficando isso a cabo da perspectiva kantiana de escolha racional. Kymlicka<sup>4</sup>, com uma interpretação semelhante, argumenta que o contratualismo rawlsiano parte da concepção de justiça que gostaria de demonstrar, e é uma forma de expressão da idéia de imparcialidade, também encontrada no utilitarismo. A idéia intuitiva de justiça e a noção de imparcialidade desempenham o papel mais importante na definição da posição original, que inclina a escolha racional para os princípios de Rawls.

Já quanto aos elementos mais substantivos ligados ao contratualismo, Rawls elaborou uma teoria material da justiça, ou seja, ele não pensou apenas sobre as condições formais do *conceito* de justiça, mas apresentou um conjunto de princípios normativos para sociedades bem-ordenadas, princípios que se apresentam como uma *concepção* do justo. Estes princípios, acima da lei e costumes vigentes, servem como uma corte última de apelo para a justificação de instituições sociais. Examinaremos alguns aspectos centrais da formulação destes princípios da justiça social e suas regras de prioridade (a ordenação serial e hierárquica dos princípios

---

<sup>2</sup> 1989

<sup>3</sup> cf. Hampton 1980, 1996; Hare 1989.

<sup>4</sup> 1994

citados), destacando algumas implicações que a justificação contratualista parece desempenhar na sua teoria. Para isso, uma análise um pouco mais detida no princípio da diferença será efetuada.

## 4.1 A ambivalência do contratualismo rawlsiano

### O argumento contratualista

A idéia principal da teoria da justiça como equidade é a noção de um acordo equitativo ou honesto (*fair agreement*) como base da justiça social.<sup>5</sup> Rawls retomou do contratualismo clássico o que ele pensa ser a concepção implícita de justiça mais apropriada para a democracia. Além disso, Rawls, como vários outros neo-contratualistas, colocam no centro do debate político e moral a noção de um consenso. Como para os contratualistas clássicos, esta noção tem um significado descritivo importante, ou seja, ela explica as instituições como produto das convenções humanas. Mas ela tem um significado prescritivo mais relevante. Ela aponta para o modo como devemos justificar certos princípios morais, qual seja, apelando para o bem de cada participante da cooperação social. Para Rawls, os princípios que seriam adotados numa posição inicial de igualdade por pessoas livres e prudentes, definiriam os termos fundamentais da associação cooperativa que elas empreendem. Estes princípios, os princípios da justiça como equidade, serviriam de padrão para todos os acordos posteriores, para os tipos de cooperação social e para formas de governo. *“The merit of the contract terminology is that it conveys the idea that principles of justice may be conceived as principles that would be chosen by rational persons, and that in this way conceptions of justice may be explained and justified.”*<sup>6</sup>

Segundo Kymlicka<sup>7</sup> toda teoria moral tem de responder basicamente a duas questões, uma sobre quais são as exigências que a moralidade nos faz, e outra sobre porque nos sentiríamos obrigados a obedecê-las. As teorias do contrato social em geral tem sua atratividade pela aparente simplicidade de respostas: para a primeira

---

<sup>5</sup> Para uma visão sobre a concepção de Rawls como sendo de justiça institucional e política, e não social, ver Rao 1993.

<sup>6</sup> *TJ*, s. 3, p. 16

<sup>7</sup> 1994

questão, responde-se que as exigências morais são fornecidas nos acordos que realizamos com outros seres humanos para regular nossa interação social; para a segunda, responde-se que deveríamos obedecer porque nós consentimos anteriormente. O que haveria de mais simples? Hampton entende que a compreensão contratual do Estado, que implica que as estruturas políticas são convencionais, funciona como uma justificação moral na medida em que avalia tais estruturas pelo modo como elas servem aos interesses, necessidades e desejos dos indivíduos. Para ela o contrato aponta para como a moralidade é justificada racionalmente: “because moral action leads to peaceful and harmonious living conductive to the satisfaction of almost everyone’s desires or preferences, moral actions are rational for almost everyone and thus ‘mutually agreeable’.”<sup>8</sup>

Rawls elaborou uma teoria da justiça baseada nesta idéia de contrato. Seu conteúdo principal será mantido por Rawls mesmo nos trabalhos mais recentes. A questão é qual concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos equitativos da cooperação social entre cidadãos livres e iguais? A resposta é uma forma de contratualismo expresso na concepção de justiça como equidade. Como os termos adequados da cooperação social poderiam ser reconhecidos? Rawls destaca três possibilidades: eles poderiam ser vistos como que ditados por uma autoridade superior distinta das pessoas cooperantes, por exemplo, pela lei divina; ou poderiam ser reconhecidos através do conhecimento racional de uma dada ordem moral independente, por exemplo, pelo conhecimento das leis naturais ou de um reino dos valores dados por intuição; outra possibilidade é que os termos da cooperação sejam vistos como frutos de um empreendimento comum entre participantes que consideram sua vantagem recíproca na cooperação social, os termos seriam pactuados ou acordados.

---

<sup>8</sup> Hampton 1995: 384

“Justice as fairness recasts the doctrine of the social contract and adopts a form of the last answer: the fair terms of social cooperation are conceived as agreed to by those engaged in it, that is, by free and equal citizens who are born into the society in which they lead their lives.”<sup>9</sup>

Porém a simplicidade do contratualismo é enganosa. Kymlicka nos lembra que há considerações contratuais divergentes acerca do conteúdo e da força motivacional de um suposto pacto ou acordo. Sem algum limite sobre o que conta como condição razoável para a aceitabilidade geral, qualquer teoria pode ser exposta em bases contratuais, defendendo que seus princípios seriam acordados em certas situações ideais. Além disto pode-se pensar nos limites sobre o tipo de razões a serem apeladas ao fazermos acordo, como é o caso do contratualismo de Rawls. Com tais limites dados anteriormente ao contrato ou independentemente da noção de um acordo para vantagens mútuas, podemos desconfiar de qual papel relevante resta ao conceito de contrato. Rawls deixou claro em TJ que o contrato, hipotético em sua natureza, se dava sob condições especiais que tornavam a situação contratual ela mesma eqüitativa. Em PL ele reforça tal necessidade. Completando a citação acima:

“But, their agreement, like any other valid agreement, must be entered into under the appropriate conditions. In particular, these conditions must situate free and equal persons fairly and must not allow some persons greater bargaining advantages than others. Further, such things as threats of force and coercion, deception and fraud must be excluded.”<sup>10</sup>

Enquanto, no ER, tínhamos a justificação como um problema de coerência com nossas intuições, no dispositivo contratual temos a justificação como um problema de deliberação. “*This connects the theory of justice with the theory of rational choice*”. (TJ, s. 4, p. 17) Nesta justificação, o papel principal fica a cargo

---

<sup>9</sup> PL I: 4: p. 23

<sup>10</sup> *idem*.

da descrição da posição original, pois conforme as circunstâncias de tal situação, teremos princípios diferentes sendo aceitos pelas pessoas, aqui, partes contratantes como agentes racionais. Segundo Rawls, a interpretação mais favorável desta posição deve ser defendida com o uso de pressuposições comumente partilhadas: sejam como premissas que Rawls considera fracas e amplamente aceitas, ou como premissas que seriam moralmente aceitáveis, necessárias para que o resultado seja congruente com nossas convicções bem ponderadas em equilíbrio reflexivo. Esta congruência pode ser expressa por várias teorias em vários graus, e Rawls quer elaborar a melhor concepção para a democracia. Especificamente, uma concepção que seja melhor do que a utilitarista.

O utilitarismo também entende a justificação como um problema de deliberação. Para Rawls, ele consiste na extensão da deliberação pessoal à deliberação social. Em geral, supondo um conflito entre dois cursos de ação para a resolução de um problema no âmbito pessoal, deliberamos minimamente avaliando a melhor alternativa disponível segundo nosso interesse. Como podemos decidir da melhor maneira possível? Poderíamos tentar chegar à melhor solução esclarecendo-nos sobre os principais fatos presentes, os nossos interesses mais importantes e como eles são melhor servidos pelas políticas de ação disponíveis. Teríamos problemas com o esclarecimento completo dos fatos, dos nossos melhores interesses e da vinculação das soluções possíveis com isto. Esta maneira de deliberar utiliza o princípio de escolha racional para indivíduos. Se alguém tem de escolher entre ir ao dentista e protelar tal ação, ao deliberar racionalmente, ele deve incluir nos cálculos todas inconveniências. Assim posso escolher racionalmente a inconveniência de ir ao dentista para evitar a maior inconveniência da dor de dentes. O utilitarismo endossa a comparação intra-pessoal de interesses, e, grosso modo, tem de operar com algum critério de comparação entre pequenas e grandes inconveniências, e entre sacrifícios de preferências supérfluas e necessidades urgentes.

Se o problema não é somente entre cursos de ação para uma só pessoa, mas para várias pessoas com interesses diferentes, teríamos, além daqueles mesmos

problemas de informação em um grau provavelmente maior, um problema com a neutralidade ou imparcialidade para avaliar. Porém, o tipo de encaminhamento que um utilitarista tenderia a endossar seria análogo. Rawls trata isto como a extensão do modo de deliberar como uma só pessoa, para o modo de deliberar como sociedade: o princípio de escolha individual se torna princípio de escolha social. Nesta avaliação, a “pessoa” que delibera se torna a sociedade, e as inconveniências e dores que se contrapesam são distribuídas entre os vários indivíduos. O utilitarista raciocinaria aceitando que uma inconveniência para Jones, similar à de ir ao dentista, poderia ser exigida para evitar uma outra inconveniência, similar à dor de dentes, *mas em Robinson*.<sup>11</sup> Ou seja, de um ponto de vista da escolha racional estendida, o utilitarista aceitaria contrabalançar certos prejuízos e certos sacrifícios das preferências de alguns, para evitar outros prejuízos e outras frustrações em preferências de outros. Este é um dos sentidos principais em que Rawls argumenta que o utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas, ao permitir tal cálculo de utilidade social. Isto contraria, para Rawls, nosso senso de justiça, aquele que nos diz que cada pessoa tem o mesmo valor e deve ser respeitada como um fim em si mesma, nunca como um meio para fins de outras pessoas.

Para Rawls o modo utilitarista clássico de deliberação apontado, especificamente a premissa *preferencialista* predominante nesta tradição<sup>12</sup>, resulta em muitas dificuldades. Temos de operar com funções de utilidade semelhantes, para fazermos comparações interpessoais, e temos de pesar conseqüências de segunda ordem ou efeitos colaterais, como as que incidem sobre a produção dos bens que queremos distribuir, que se emparelham com as conseqüências de primeira ordem, que estão ligadas ao aumento da utilidade geral que queremos produzir. Mas acima de tudo, podemos ser solicitados a fazer comparações interpessoais irrestritas de utilidade, o que parece envolver cálculos com comparações cardinais

---

<sup>11</sup> cf. TJ s. 30, nota 37, onde Rawls nos remete a Smart (cf. Smart 1973) e a Hare (cf. Hare 1963).

<sup>12</sup> O utilitarismo welfarista predominante adota a preferência subjetiva revelada como critério para a avaliação da justiça. Para Rawls, uma das implicações disto é a aceitação de preferências que violam as reivindicações de justiça. (cf. cap. 2)

implausíveis. Rawls quer evitar tais cálculos, defendendo um tipo de espaço moral suficiente para que cada um tenha garantida sua autonomia e seu bem estar básico. Para isto, ele constrói seu argumento contratual de um modo que, para que cada um possa usufruir do direito de perseguir *razoavelmente* seu auto-interesse, cada um deve ter garantido o direito de perseguir *racionalmente* seu auto-interesse. Contra as dificuldades da deliberação utilitarista e para evitar o cálculo sacrificial, Rawls defende um tipo de argumento contratual que visa evitar a necessidade de solucionar casos individualmente e utilizar as informações cotidianas, pois demandariam cálculos muito complexos. Rawls também quer excluir a idéia de impessoalidade, presentes na deliberação utilitarista.

Com isso Rawls pensa em impedir que vantagens excessivas para alguns sejam justificadas por estarem compensando as perdas de outros. Rawls parece vincular impessoalidade e possibilidade de justificar vantagens excessivas nestes termos. Isso vai de encontro a outro aspecto em que o utilitarismo parece não levar a sério a distinção entre pessoas, segundo Rawls: o altruísmo latente que exige maior identificação com as preferências dos outros do que é razoável esperar. Isso explica a opção pela tradição contratualista, que Rawls acredita ser uma outra família de premissas e princípios. A modificação necessária do utilitarismo “actually has a different conception of justice behind it. (...) The slight alteration of principle reveals another family of notions, another way of looking at the concept of justice”.<sup>13</sup>

A terminologia do contrato está, para Rawls, imbuída da convicção intuitiva da justiça, a inviolabilidade da pessoa. Porque? Por causa das noções de acordo e de publicidade entre as partes contratantes que ela implica. Um contrato tanto supõe a existência de indivíduos autônomos que cooperarão nos seus próprios termos, quanto o reconhecimento dos outros indivíduos com a mesma reivindicação. Se queremos saber quais princípios são mais apropriados para pessoas que vivem em sociedades democráticas, então precisamos olhar os princípios como princípios que

---

<sup>13</sup> CP cap 10: p. 224

seriam escolhidos pelas pessoas. Isso ressalta a autonomia moral das pessoas como livres e iguais. Os contratualistas defendem que a linguagem contratual tem estes aspectos morais, já que sugere o reconhecimento das outras pessoas contratantes como sujeitos com quem devemos entrar em acordo, o que eliminaria sua compreensão como meros meios ou objetos. Já a publicidade exigiria um reconhecimento dos outros, ao prever o cumprimento dos acordos, mas também um reconhecimento de si próprio, ao levar em conta as tensões do cumprimento.

Estes elementos do argumento contratual em Rawls esclarecem sua natureza como “argumento pela reciprocidade”. Antes de abordar diretamente quais as políticas que devemos adotar, Rawls insere argumentos de elegibilidade. Avaliar diretamente as soluções que seriam melhores envolveria cálculos complexos e o risco de desrespeitarmos injustamente as preferências de alguns em favor das de outros. Aqueles princípios que seriam escolhidos para nossas instituições numa situação contratual são os melhores candidatos a princípios que dêem conta de nossa noção intuitiva de justiça, para a qual todos contam igualmente. Então devemos adotar os princípios que são escolhidos unanimemente, ou seja, que atendam os interesses de todas as partes contratantes.

Em Rawls, este critério de acordo unânime para atender a todas as partes implica em dar vez aos requisitos do auto-interesse de cada um, para evitar o sacrifício de uns em favor de outros. Então, as partes contratantes na posição original são representadas como agentes racionais maduros, ou seja, seres humanos adultos, que tomam os meios mais efetivos para concretizar seus fins, levando em conta “os fatos naturais sobre o homem em sociedade” e a perspectiva de seu auto-interesse em conseguir mais do que menos de certos bens sociais, ao escolherem os princípios para a estrutura básica da sociedade marcada pelas circunstâncias da justiça. Assim como nos acordos voluntários temos de deliberar sobre os melhores termos que atendam nossos interesses, a deliberação numa situação contratual que toma em foco a estrutura básica visa os melhores termos para cada pessoa que viverá nesta estrutura. Também consideraremos que os princípios escolhidos servirão

publicamente para as pessoas resolverem o conflito acerca de quais princípios gerais devem informar suas instituições. Se, individualmente, cada um decidiria levando em conta seu melhor interesse, coletivamente, uma idéia é que todos decidam qual o melhor princípio. Mas, neste caso, ao invés de interpretarmos o interesse de todos como a maximização da satisfação das preferências presentes, como faria o utilitarismo welfarista predominante na ciência social anglo-saxã, devemos interpretá-lo como o consentimento unânime entre as partes contratantes. Para isto Rawls imagina uma posição original de contrato onde as partes são guiadas por um desinteresse mútuo quanto às outras pessoas, buscando os melhores termos para o seu próprio interesse. Isso mitiga a impessoalidade utilitarista.

Quanto à motivação, para Rawls as partes contratantes visam coisas que são necessárias para qualquer objetivo especial que as pessoas venham a ter na sociedade após a escolha, ou seja, para Rawls, as partes desejam aqueles bens primários que seriam condições de possibilidades de outros bens e ideais. Os meios utilizados para alcançar este objetivo seguem padrões que Rawls toma como os da racionalidade habitual. Neste ponto Rawls adota uma teoria instrumental da racionalidade econômica acerca de preferências, entre outras coisas, sustentando que qualquer sujeito racional não só seguirá o plano de ação que satisfaça mais preferências e possa ser executado com mais êxito, quanto desejará mais do que menos dos bens primários citados. Quanto ao desinteresse mútuo, ninguém se preocupa com o outro ao raciocinar acerca de alternativas.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Para capacitar as partes na escolha, Rawls estipula que elas conhecem um fato particular sobre suas sociedades e qualquer fato geral que não implique em particularidades acerca dos indivíduos que são representados. O único fato particular conhecido sobre sua sociedade é que ela está marcada pelas circunstâncias da justiça (cf. TJ s. 22). São circunstâncias que tornam a justiça tanto possível (em termos de exequibilidade) quanto necessária (em termos de desejabilidade, uma virtude das instituições). Além disso, conhecem-se os fatos gerais da vida social, sobre o que não há limites de informação, permitindo a utilização do conhecimento científico disponível. É claro que Rawls está pensando nas teorias disponíveis acerca da natureza humana, e acerca das tendências psicológicas e sociológicas mais amplas. Parece-nos problemático desconsiderar que tais teorias são dos mais variados tipos e contém um conjunto muito amplo de “tendências” sociais e psicológicas, o que permitiria saber as chances de se pertencer ou não a determinadas posições sociais. Se não se permite usar este tipo de probabilidade, então é perfeitamente razoável usar o princípio de razão insuficiente e permitir um véu menos espesso.

Porque Rawls adota tal caráter auto-interessado para a deliberação das partes? As principais razões para esta característica da racionalidade das partes são: a) sua adequação às circunstâncias da justiça, já que pressupor alguma simpatia benevolente mais forte entre os agentes contratantes nestas circunstâncias seria uma estipulação forte demais; b) sua conveniência para um raciocínio dedutivo, possibilitando maior simplicidade e clareza quanto à deliberação das partes contratantes; c) sua ligação com o ideal kantiano de autonomia, ou seja, ao ideal de liberdade de escolha de concepções de bem minimamente restrita por considerações de justiça e direito; e d) sua vinculação à estabilidade psicológica da teoria, se comparada à alternativa utilitarista. Em suma, ela é mais adequada a considerações de exequibilidade. É difícil pensar em um contrato onde as partes não buscam o seu melhor interesse e, ao invés, fazem cálculos acerca do que seria bom para as outras partes.

Agora, tais estipulações dão uma aparência de egoísmo intrínseco marcando o empreendimento. Ora, Rawls elabora o raciocínio sob o pressuposto de que ninguém pode obter tudo o que quer dada a presença de outras pessoas<sup>15</sup>; ele também adota o contratualismo para evitar o sacrifício injusto de uns em favor de outros. Então, espera-se que seus princípios signifiquem um tipo de consideração pelos direitos e reivindicações dos outros. Como compatibilizar esta natureza dos princípios de justiça com a natureza da motivação das partes contratantes? Mas Rawls não considera isso um problema, argumentando que as partes não são as pessoas reais em seus raciocínios práticos e em seus vínculos sociais. Os aspectos morais estarão presentes nas restrições desta escolha mutuamente desinteressada das partes. Como o desinteresse mútuo será restrito pelo véu de ignorância, que faz com que as partes, ao levar em conta somente seu interesse, estejam em última instância colocando-se no lugar de cada outra parte, então elas atuam como se fossem benevolentes. Outros aspectos da posição original expressam este conteúdo moral.

---

<sup>15</sup> Cf. *TJ s.20: p. 119.*

A preocupação com o atendimento de todas as partes implica em dar vez aos requisitos da imparcialidade moral, para que as condições do contrato sejam equitativas. Rawls faz isso com a suposição do véu de ignorância, para as partes, e com as restrições formais do conceito de direito, para os princípios a serem escolhidos. Rawls imagina as partes contratantes e interessadas cobertas por um véu que as faz ignorar todas as características particulares, ou seja, pessoais, que os indivíduos possuiriam na vida real. Ele funcionaria como um tipo de amnésia para certas informações.<sup>16</sup> Ele é o instrumento que anula os efeitos de contingências específicas na tomada de decisão das partes contratantes. Elas ignoram todos os fatos que dizem respeito às características pessoais: ninguém sabe quem especificamente é, se é homem ou mulher, se está numa posição menos ou mais favorecida pela natureza quanto a seus talentos inatos, se está mais ou menos favorecido pela sociedade e pela história quanto a suas preferências psicológicas,

---

<sup>16</sup> O véu de ignorância (VI), pelo menos na sua versão forte (thick; ver nota abaixo), foi criticado, dentre outras formas, com a alegação de que torna impraticável qualquer decisão racional em situações de incerteza. Wolff alegou que ele implica numa psicologia implausível, já que, tomando por base os resultados da sociologia da conhecimento de corte marxista e da psicanálise freudiana, não é possível que alguém possa conhecer as características gerais de sua sociedade e de si próprio, saber o que seja ser uma pessoa em geral, sem saber as características particulares que moldam a experiência social e pessoal de sua existência. Wolff argumenta que não se trata de uma impossibilidade genética, mas epistemológica. (1977: 119-122; 129-132) A montagem da posição original seria artificial. Contra as críticas do artificialismo e da impraticabilidade do véu de ignorância, Rawls argumenta que uma teoria moral precisa de simplificações para poder chegar a algumas conclusões e o que véu quer apenas simplificar os fatos gerais que utilizamos em teorias de decisões coletivas. Sem tal simplificação, nos perderíamos em cálculos infinitos muito elaborados. Tal simplificação apenas tenta evitar a barganha tradicional em situações de contrato, mas quer evitar de uma maneira mais radical que as restrições formais do conceito de justo. Por exemplo, quer evitar inclusive negociações mais gerais, que ainda que não favoreçam este ou aquele agente em particular na decisão original, poderiam ser elaboradas para favorecer certas posições depois do acordo, supondo a possibilidade ou esperança de se encontrar nestas posições assim que o véu é levantado. O que significa que o véu é mais substantivo e moral do que as restrições formais que possam ser levantadas, mas neste ponto do argumento, isto parece um postulado *ad hoc*. Quanto à praticabilidade, o VI não é algo que possa ser desempenhado em uma assembléia qualquer, como não o é toda a posição original e a escolha original. Ele não é um fato, mas uma capacidade de análise. Em qualquer momento poderíamos ter acesso a tais instrumentos pela reflexão sob restrições adequadas. Se os agentes precisam escolher princípios de justiça com as restrições do véu de ignorância, eles estarão escolhendo princípios para todas as posições. Ele representa a capacidade moral de fazermos avaliações agencialmente neutras. Se tais avaliações são tidas como impossíveis, então o VI parece que deve ser de fato descartado como artificialismo impraticável. Mas, se pelo menos um sentido fraco de avaliação moral é plausível, então a idéia permanece razoável, ainda que a noção de neutralidade poderia então ser usada diretamente, sem a representação contratual.

habilidades adquiridas e quanto a sua posição social; se está numa sociedade desenvolvida tecnologicamente ou atrasada; se pertence a esta ou àquela geração.<sup>17</sup>

Precisamos de algum ponto de vista a partir do qual um acordo eqüitativo possa ser atingido. As condições reais de barganha na vida cotidiana incorporam contingências sociais que geram vantagens para algumas posições. A posição original com o véu de ignorância é este ponto de vista apropriado, já que contrapõe-se às tendências naturais e históricas de acumulação de poder. A simetria produzida pelo véu casa-se com o ponto de vista moral, segundo Rawls, a convicção de que o fato de pertencermos a uma dada posição não é uma boa razão para propormos princípios de justiça que a favoreçam. Por exemplo, o fato de endossarmos uma doutrina religiosa não é um bom argumento em favor de políticas que favoreçam esta doutrina em detrimento de outras. Como reresetnação deste ponto de vista, a posição original com o véu de ignorância pode ser acessada a qualquer momento: basta racionarmos em favor de princípios de justiça de acordo com restrições sobre as informações que podem ser levadas em conta.<sup>18</sup>

Além disto, os princípios que as partes escolhem são limitados pelas restrições formais do conceito de correção (*right*), tais como a generalidade, a universalidade, a ordenação, a publicidade e a finalidade dos princípios morais. Estas restrições são interpretadas como requisitos muito gerais que qualquer concepção tradicional de justiça pode preencher. Sozinhas, Rawls crê que elas eliminariam do páreo apenas formas mais extremas de egoísmo e particularismos racistas e sexistas. Porém, pelo menos as restrições formais de generalidade e universalidade são exatamente a exigência de não se levar em conta características

---

<sup>17</sup> Rawls chamará este véu de espesso (*thick*), em oposição a um véu fino (*thin*). Um véu fino permite levar em conta cálculos de probabilidade, tomando-se por base que todos teriam a mesma probabilidade de se chegar a qualquer posição social específica. Um véu espesso não permite que se opere com tal requisito de probabilidade, ou seja, nega que cada um tenha as mesmas chances, aleatórias, de pertencer a qualquer posição. O véu fino está mais próximo da idéia de usar toda informação disponível, com pequenas restrições que impeçam identificação pessoal. Um véu espesso visa dar relevo apenas àquelas informações gerais que permitem minimamente uma decisão racional mas excluem o mais possível informações irrelevantes do ponto de vista moral, como seriam, para Rawls, probabilidades de se pertencer a esta ou aquela posição social.

<sup>18</sup> Cf. *PL I*: 4.

peçoais e particulares na adoção e implantação dos princípios. Que os princípios sejam gerais, para Rawls, significa: “it must be possible to formulate them without the use of what would be intuitively recognized as proper names, or rigged definite descriptions.”<sup>19</sup> Sobre serem universais, significa: “They must hold for everyone in virtue of their being moral persons”.<sup>20</sup>

Esses elementos (VI, restrições formais) evitam que algumas partes possam ter vantagens sobre as outras, por exemplo, por que conhecem seus talentos, a probabilidade de se encontrar entre os membros mais favorecidos, etc. Em parte, as características do objeto principal da justiça, a estrutura básica da sociedade, explicam a preocupação da teoria rawlsiana com as condições em que se daria a escolha fundamental dos princípios. O objeto principal dos princípios de justiça é a estrutura básica da sociedade, não as relações privadas que ocorrem dentro dela (as relações pessoais e aquelas nas associações comunitárias). Nestas últimas, de fato fazemos sempre contratos e acordos voluntários, e estes acordos expressam nossa autonomia e liberdade. Mas a estrutura básica não é um esquema contratual que possa ser voluntariamente adotada, pois nós já nascemos nela e somos poderosamente influenciados por ela em nossas posições iniciais.

Nossas capacidades naturais, nosso ambiente familiar, as circunstâncias sócio-econômicas mais gerais, como também as instituições que tratam de tudo isto e das tendências que emergem dos acordos voluntários em vários tipo de esquemas políticos, a maior ou menor igualdade de oportunidades educacionais: tudo isto condiciona as perspectivas de vida das pessoas de forma poderosa e elas não podem ser responsabilizadas por esta influência anterior. A estrutura básica é o conjunto de instituições sociais mais importantes dentro das quais se desenvolve a vida dos indivíduos e associações. Elas incorporam um conjunto de desigualdades inevitáveis que não se justificam pelo mérito. É sobre estas desigualdades de origem que recaem os princípios de justiça. Para que a escolha seja eqüitativa é preciso “cancelar”, com

---

<sup>19</sup> *TJ 23: p. 131.*

<sup>20</sup> *idem, p. 132.*

os requisitos de imparcialidade, as vantagens que oferecem arbitrariamente mais poder de barganha para alguns. Estes requisitos de imparcialidade são os mais importantes, já que Rawls pretende que essas características, que tornam eqüitativa a escolha, sejam transferidas para os princípios.

Os dois conjuntos de requisitos, um de exeqüibilidade moderando a impessoalidade utilitarista e reservando um lugar para a racionalidade auto-interessada, outro de imparcialidade moderando as vantagens arbitrárias ou excessivas na capacidade de negociação e reservando um lugar para a racionalidade moral, modelam a escolha e o acordo unânime na situação contratual. O raciocínio central das partes nesta situação marcada pelo véu de ignorância será o critério de *maximizar o mínimo esperado* (“maximin”), que proveria a maior segurança para os agentes. Ele será utilizado para demonstrar que os dois princípios de justiça são a solução mais racional neste contexto, o que será parte decisiva no argumento em favor dos princípios de justiça. Rawls reconhece um aspecto conservador em maximin: ele implica que as partes querem evitar ao máximo os prejuízos antes de maximizar os benefícios, dada uma situação de incerteza. Maximin deve ser visto como uma alternativa entre maximizar o máximo (maximax) e maximizar a utilidade esperada em cada posição (maximédia, uma espécie de estratégia que fica a meio termo entre o otimismo e risco excessivo de maximax, e o pessimismo e prudência excessiva de maximin).

Mas o próprio critério precisa, no entanto, ser demonstrado, pois, mesmo com as restrições de um véu de ignorância espesso, é discutível que as partes contratantes tenham de ser tão conservadoras em escolher princípios. Rawls pensa que isto seria razoável, caso aceitemos as estipulações que ele acrescenta ao conhecimento e motivação das partes. Para Rawls em uma situação de incerteza como a que representa a sua posição original, tanto maximax quanto maximédia seriam de alto risco. Esta situação de incerteza ocorre porque cálculos de probabilidade seriam ou impossíveis ou falíveis, e a melhor política é sermos céticos quanto ao seu uso. A

estratégia maximax seria insensata; a estratégia de maximédia, dado o espesso véu de ignorância, menos prudente do que maximin.

Reforçando isto, Rawls estipula que as partes não se preocupam (*sic*) com ganhos que possam ocorrer acima de um certo mínimo adequado.<sup>21</sup> Como elas não conhecem sua concepção de bem específica, o melhor seria garantir o melhor mínimo, pois pode ocorrer que, levantado o véu, elas se encontrem entre os menos favorecidos. Um terceiro motivo para a adoção de maximin é que os custos das alternativas são muito elevados, pois o risco implicado em maximax e maxmédia é que podemos vir a perder tudo, ou perder mais do perderíamos com maximin, se nos encontrarmos entre os menos favorecidos. Assim, as circunstâncias da posição original nos levam a argumentar segundo maximin, e tal argumento nos leva aos dois princípios de justiça de Rawls. As circunstâncias da posição original nos levariam para a solução maxmínima, e tal solução nos leva a uma concepção de justiça como reciprocidade como concepção de justiça. Rawls acredita que a reciprocidade expressa nestes princípios, que garantem liberdades básicas iguais, equitativa igualdade de oportunidades e fraternidade sócio-econômica na forma de instituições que garantem que os maiores benefícios dos mais favorecidos operam em favor dos menos favorecidos, seria uma conclusão dedutiva da regra de maximin.

---

<sup>21</sup> Isso é surpreendente, pois Rawls já havia estipulado que as partes raciocinam instrumentalmente segundo os padrões econômicos convencionais, querendo mais do que menos dos bens primários disponíveis. Não há um tipo de curto-circuito aqui?

## Tem Rawls uma teoria contratualista?

Já temos uma reconstrução dos aspectos mais importantes do dispositivo contratualista ou argumento contratual. Sabemos que se trata de uma racionalização sobre um acordo hipotético feito por agentes racionais interessados apenas em seu bem mas desprovidos da informação de quem são eles especificamente. Essas são as circunstâncias iniciais que envolvem a escolha dos princípios de justiça. Para Rawls, o contrato razoável é um tipo de ideal regulador, defendido em termos de teste da escolha racional de princípios sob restrições razoáveis. “They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association. These principles are to regulate all further agreements (...)”<sup>22</sup> As restrições diminuem o poder de barganha e mitigam a busca por vantagens na escolha inicial.

“[...] the aim is to characterize this situation so that the principles that would be chosen, whatever they turn out to be, *are acceptable from a moral point of view*. The original position is defined in such a way that it is a status quo in which any agreements reached are fairs. It is a state of affairs in which *the parties are equally represented as moral persons and the outcome is not conditioned by arbitrary contingencies or the relative balances of social forces.*”<sup>23</sup>

Segundo Pettit<sup>24</sup>, as concepções de Rawls devem ser individualizadas, no seio da grande tradição política contratualista, pelo modo como ele utiliza o dispositivo contratual. Focalizando estritamente o aspecto moral, Rawls atribui ao contrato um papel avaliativo e heurístico, e não definidor e legitimador. O contrato aqui não visa legitimar um dado regime político pela autorização consentida, tácita ou explícita,

---

<sup>22</sup> *TJ ss. 3, 11*

<sup>23</sup> *TJ s. 20: p. 120 (destaque meu).*

<sup>24</sup> 1995.

dos contratantes. Ele visa avaliar se a organização sócio-política, expressa primariamente em princípios gerais, passa pelo teste das “considerações de elegibilidade” (o consenso hipotético propriamente dito), e se torna forte candidata a passar no teste das “considerações de desejabilidade” (o consentimento real), já que os princípios que seriam escolhidos por todos os envolvidos numa situação de imparcialidade devem ter, para Rawls, prioridade como concepção de justiça. Isso reforça um papel secundário para o consentimento ou contratação real das pessoas em suas práticas particulares e públicas.<sup>25</sup> Este é um aspecto importante do argumento contratual rawlsiano como tentativa de levar a um nível maior de abstração a teoria tradicional do contrato social de Locke, Rousseau e Kant. Em várias abordagens contemporâneas do contrato, a noção de um acordo mútuo entre cidadãos desempenha um papel central, mesmo que com perspectivas diferentes.<sup>26</sup>

Ainda que não seja nenhuma defesa nua e crua de que os princípios sejam contratados de fato pelas pessoas ou por representantes suas num tipo de assembléia constituinte moral, Rawls enfatiza que a linguagem contratual é a mais apropriada para sociedades democráticas e é a que mais se aproxima da visão da sociedade como um empreendimento voluntário e autônomo:

“No society can, of course, be a scheme of cooperation which men enter voluntarily in a literal sense; each person finds himself placed at birth in some particular position in some particular society, and this nature of this position materially affects his life prospects. *Yet a society satisfying the principles of justice as fairness comes as close as a society can to being a voluntary scheme*, for it meets the principles

---

<sup>25</sup> Acerca dos princípios individuais de correção como equidade Rawls dirá: “If their formulation [dos princípios para indivíduos] shows that no binding action, consensual or otherwise, is a presupposition of their application, then they apply unconditionally. The reason why obligations depend upon voluntary acts is given by the second part of the principles of fairness which states this condition. *It has nothing to do with the contractual nature of justice as fairness*” (TJ, s. 19, pp. 115-116; destaque meu). Ao mesmo tempo, a linguagem mais precisa do contratualismo nos ajuda a compreender as frases habituais acerca de exigências morais para indivíduos, e os princípios podem ser explicados como frutos de um acordo hipotético. Como os princípios para instituições, Rawls compreende os princípios para indivíduos como aqueles que seriam acordados numa posição original marcada pela igualdade entre os contratantes.

<sup>26</sup> cf. Gauthier (1986) e Scanlon (1982), duas formas divergentes de contratualismo que utilizam a mesma noção de acordo mútuo como noção central.

which free and equal persons would assent to under circumstances that are fair. In this sense its members are autonomous and the obligations they recognize self-imposed.”<sup>27</sup>

Esta concepção, atraente em sua formulação básica, perde muito do seu caráter intuitivo quando especificada. A teoria contratualista de Rawls não endossa a idéia de contrato senão como um meio teórico de justificar certos princípios morais que devemos apoiar independentemente de nosso consentimento real e das práticas sociais discursivas que poderiam encarnar tal consentimento. Isso pode ser visto, em parte, como um ponto a favor da teoria de Rawls, pois ela pode desvincular a objetividade da exigência moral da necessidade de um consenso social em torno dela, o que seria uma forma de convencionalismo que pode ser criticado e desafiado de muitas maneiras. Mas então, para que o contrato ou a idéia de acordo mútuo? Ela desempenha um papel central nos resultados da teoria de Rawls?

Segundo Kymlicka<sup>28</sup> as primeiras teorias contratualistas estavam circunscritas à questão da justificação de nossa obrigação com o soberano político. A resposta principal que teóricos como Hobbes, Locke e Rousseau propuseram foi algo semelhante ao seguinte: como não há nenhum direito divino ou dever natural para com governantes políticos particulares, nós só podemos nos colocar sob a obrigação de obedecê-los através de um pacto em que prometemos isto sob a condição de que eles reciprocamente sirvam nossos interesses mais fundamentais. Isso trouxe ao debate nossa obrigação de respeitar o pacto e a promessa. Porque deveríamos manter o pacto? A resposta clássica parece ser tomada de uma teoria dos nossos deveres naturais, baseada na tradição cristã. Com isto, nos séculos 17 e 18 os filósofos políticos colocaram em questão a teoria do direito divino dos reis, e, com ela, vários elementos do sistema moral pré iluminista, em que as obrigações eram derivadas de uma ordem divina ou natural mais ampla, mas ainda utilizavam amplamente tal

---

<sup>27</sup> *TJ*, s. 3, p. 13.

<sup>28</sup> 1994

teoria para justificar outros elementos de seu contratualismo. Vejamos como Kymlicka coloca, brilhantemente, os termos da questão.

Porque as pessoas concordariam com um pacto de obediência aos soberanos? Porque em estado de natureza, as pessoas livres e iguais sofriam com a insegurança quanto a seus interesses mais importantes. Era prudente criar uma força política que assegurasse a proteção para todos, que renunciariam ao seu poder natural de auto-defesa. Este arcabouço teórico era uma forma de argumentar contra o abuso do poder político, pois ele estaria fundado no direito dos cidadãos e somente seu consentimento criaria autoridade. Porém, enquanto a obrigação política era interpretada nestes termos contratualistas, esta perspectiva incorporava-se numa teoria não-contratual mais ampla, a teoria dos direitos e deveres naturais. O conteúdo e a força justificatória do contrato repousavam numa crença acerca de direitos e deveres naturais pré-existentes, entre os quais o dever de cumprir as promessas.

Este tipo de contratualismo faleceu no século dezenove. Primeiro, prossegue Kymlicka, porque nunca existiu tal contrato entre os indivíduos em estado pré-político. Como resultado, todos os governos existentes não seriam legítimos. Mas nós pensamos na legitimidade de um governo se suas ações são justas, não se sua origem é contratual. A idéia de que seriam hipotéticos não ajudaria, porque contratos hipotéticos não geram obrigações reais. Segundo, porque a filosofia posterior colocou em xeque a idéia de obrigação natural de cumprir os contratos. Assim como antes colocou-se em xeque a naturalidade da obrigação política com os dominadores, rapidamente colocou-se em dúvida também a naturalidade da obrigação de manter as promessas. Porque estaríamos limitados desta maneira? A teoria contratualista tradicional era um passo na dissolução da ética pré-iluminista, mas ela trocava um dever natural por outro, mantendo-se ainda naquela perspectiva.

Entre os fatores catalogados por Kymlicka que contribuíram para o abandono do contratualismo estão a crítica romântica e sociológica do individualismo teórico dos contratualistas. Hegel e Marx colocaram em xeque, cada um à sua maneira, a

idéia de que o Estado seria posterior à deliberação dos indivíduos. Eles também articularam um ataque, que podemos compreender juntamente com a desconfiança sociológica weberiana e psicanalítica freudiana, ao modo normativo de pensar. O pensamento normativo seria uma ficção. Como o contratualismo parecia muito ingênuo como teoria do estado, e fictício como teoria moral, ele pareceria realmente fadado a desaparecer.

Porém, parece que tal perspectiva continha recursos que poderiam ser explorados novamente. Estes recursos atrairiam os teóricos morais atuais, especialmente Rawls, e de fato o contratualismo renasceu no debate moral e político, na segunda metade do século 20. Renasceu mais ambicioso que seu predecessor histórico. Segundo o diagnóstico de Kymlicka, ele quer oferecer uma justificação contratual não somente para a obrigação política, mas para o conjunto de nossas exigências normativas, antes tidas como dadas pelos deveres naturais.<sup>29</sup> Em todo o caso, a ênfase na promessa ou no acordo não visa a assinatura de contratos morais, mas uma defesa de certas idéias morais, entre as quais ressaltam-se duas: a) que as obrigações morais e políticas são convenções que emergem das interações sociais das pessoas, naturalmente iguais entre si; b) que tais convenções visam assegurar os interesses humanos mais importantes. As teorias contratualistas atuais combinam as duas idéias, não como um dispositivo de promessas, mas como um instrumento para identificar convenções que promovem os interesses das pessoas.

Rawls enquadra o contratualismo nessa nova perspectiva, ainda que haja certos inconvenientes para adequarmos bem a teoria de Rawls à estilização de Kymlicka, pois se Rawls elabora um contratualismo complexo, vinculado à escolha racional, ele mantém, por outro lado, um conjunto de teses muito próximas da teoria do direito natural de feição clássica. Basta olhar a relação entre consentimento voluntário e deveres naturais de justiça na dedução prática de princípios para

---

<sup>29</sup> Este ponto separa a interpretação de Kymlicka daquela oferecida pelo próprio Rawls acerca de seu empreendimento. Rawls diminui muito, senão elimina, esta teoria abrangente da justiça como equidade para indivíduos.

indivíduos, nas seções 18 e 19 de TJ. “Thus even though the principles of natural duty are derived from a *contractarian point of view*, they do not presuppose an act of consent, express or tacit, or indeed any voluntary act, in order to apply.”<sup>30</sup>

Esta ambivalência entre consentimento e dever moral natural pode parecer um resíduo daquela que já foi apontada nas teorias contratualistas clássicas. A solução, para Kymlicka, é que as teorias contratualistas atuais se dividem, grosso modo, em duas, de acordo com como interpretam a igualdade entre as pessoas contratantes. Uma abordagem reforça nossa *igualdade natural*, uma igualdade de forças físicas (naturais e tecnológicas), que tornaria mutuamente vantajoso uma aceitação de convenções que protegem e reconhecem os interesses e posses dos outros. Trata-se de uma concepção de moralidade como vantagens mútuas, um argumento de racionalidade prudencial de tipo hobbesiano. Entre seus formuladores se encontram David Gauthier e James Buchanan.<sup>31</sup>

Outra abordagem reforça nossa *igualdade moral*, uma igualdade baseada numa concepção de pessoa moral, que faz dos interesses de cada um matéria de uma consideração imparcial ou comum. Para Kymlicka, como para Barry<sup>32</sup>, trata-se de uma concepção de moralidade como imparcialidade, um argumento de racionalidade prático-moral de tipo kantiano (e que estou sugerindo nesta tese ser o tipo de argumento que o utilitarismo, bem interpretado, implica). Rawls é o seu principal expoente, mas, levando em conta que os kantianos se identificam com a imparcialidade e defendem, grosso modo, princípios igualitários de justiça, podemos colocar também entre os expoentes de uma concepção kantiana, pensadores como David Lyons e Ronald Dworkin, no lado contratualista, Richard Hare e Peter Singer, no lado neo-utilitarista.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> TJ, s. 19, p. 115 (grifo meu).

<sup>31</sup> cf. Vita 1998: cap. 3.

<sup>32</sup> Cf. 1995.

<sup>33</sup> Na verdade, os neo-utilitaristas devem ser caracterizados mais como *millianos* do que como *kantianos*. Por outro lado, uma interpretação mais abrangente de Mill e de Kant parece resultar numa compatibilização entre as suas teorias principais.

Como um contratualista kantiano, Rawls coloca um grande peso na formulação da “posição original” de igualdade em que se dá a escolha dos princípios de justiça. O elemento fundamental do dispositivo é a descrição desta posição original, ou seja, das condições que tornam possível uma escolha racional unânime justa. A noção intuitiva básica consiste em pensar os princípios como fruto desta escolha original, e assim os princípios seriam vistos como que derivando da escolha racional das partes restringidas pelo véu de ignorância. Como ninguém poderia obter tudo devido à presença dos outros contratantes com igual *status quo*, e como ninguém sabe quem exatamente é, deveriam ser escolhidos princípios que atendessem a todas as demandas, o que Rawls acredita ser o caso dos seus dois princípios.

Mas porque seria razoável estipular a igualdade entre os agentes contratantes que escolhem princípios de justiça? Como estabelecer o círculo em que colocaremos os seres morais racionais? Por que excluir os seres não racionais? Esta igualdade poderia ser entendida como igualdade natural, mas isto seria uma estipulação empírica que, apesar de resolver boa parte dos problemas de uma teoria contratualista, não é necessária para que se instaure as circunstâncias da justiça. Rawls reconhece que, nas circunstâncias objetivas da justiça, a similitude de força física e mental e a vulnerabilidade ao ataque estão presentes. Mas ele não utiliza tais características de nenhuma maneira mais profunda em sua teoria, destacando antes o conflito que expressa reivindicações antagônicas acerca de recursos moderadamente escassos. Isso pode ocorrer sem a similitude de força física.

“In the conjectural account it was stated that the condition of equality of power was unnecessary for the argument, and that the procedure expressing the constraints of having a morality could be regarded as simply laid down. (...) Now what is the basis of the procedure in this form of life? (...) it is involved in the notion of persons recognizing one another as person with similar interests and capacities and engaged in common undertakings.”<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> CP cap. 10: p. 213.

Rawls poderia esclarecer a igualdade em termos procedimentais: se temos de fazer um contrato que chegue a um acordo mútuo unânime, precisamos dar um direito igual a cada parte submeter suas razões para adotar-se este ou aquele conjunto de princípios. Isto seria uma condição para um contrato equitativo. Agora, isto tanto não parece ser condição de um contrato em geral, em que as pessoas buscam a melhor parte para si sem levar em conta os outros, quanto não parece explicar porque estamos a nos interessar por um contrato equitativo, e não um contrato qualquer. Também não apontaria como razão para considerarmos a igualdade nada mais do que a igualdade natural, aqui entendida como capacidade de pactuar e propor princípios, não implicando em nenhuma norma moral acerca de como entender a relação contratual entre pessoas com capacidades diferentes e entre pessoas e outros seres vivos.

Rawls precisa entender e defender a igualdade entre as partes como igualdade moral, ou seja, como igualdade entre agentes que se reconhecem como pessoas morais. Esta concepção de pessoa moral faz parte, para ele, das nossas intuições mais importantes, de nossas convicções bem ponderadas. Contingências naturais *devem* ser ignoradas para conseguirmos um acordo honesto. Informações acerca de nossas habilidades, nossa posição social, nossa geração, etc., são contingências *porque* são irrelevantes deste ponto de vista moral. Mas a noção de uma igualdade moral entre as pessoas significa pressupor um ponto de vista moral que já contém os elementos substantivos mais importantes que o contrato visa esclarecer. A idéia de contrato ou pacto propriamente dita parece não ter função alguma.

Outros intérpretes destacaram que a teoria de Rawls, ao usar a noção de acordo mútuo ou reciprocidade razoável, dá um peso maior ao último termo, à “mutualidade” ou “razoabilidade” entre os contratantes, do que ao próprio acordo a que se pode chegar, e à própria reciprocidade. Hare<sup>35</sup> endossa que as restrições formais do conceito de correção (*right*) (a generalidade dos princípios, a

---

<sup>35</sup> Op. cit.

universalidade de aplicação, a publicidade, a função ordenadora, a finalidade) são a substância da teoria. O resto seria dramatização útil para propósitos expositivos, mas algo potencialmente desorientador. Uma das razões para Hare pensar o contratualismo como desorientador é sua complexidade metodológica desnecessária. Seria mais fácil apelar-se diretamente para a imparcialidade como um componente lógico (a universabilidade) da discussão, do que divagar em torno de requisitos difíceis de compreendermos e de aplicarmos, como por exemplo, do véu de ignorância espesso sobre certas informações mas não sobre outras, gerais.

Tem Rawls uma teoria contratualista de fato? Desde a publicação de TJ vários intérpretes sugerem que não. Um tipo comum de reclamação contra a interpretação dos princípios como uma seleção contratual é que o *aspecto contratual* (o acordo propriamente dito entre partes em negociação) não é essencial na teoria de Rawls e sim o aspecto da *escolha racional*, ou seja, que os princípios podem ser deduzidos do que seria uma escolha racional de uma pessoa deliberando atrás do véu de ignorância. Não há partes litigantes que precisam pactuar termos aceitáveis para todos, mas uma só pessoa. Também não há negociação e barganha, apenas seleção ou escolha da melhor saída.

Este tipo de crítica motivou esclarecimentos de Rawls (por exemplo, no trabalho de 1974, *Reply to Alexander and Musgrave*).<sup>36</sup> Rawls respondeu, no artigo citado, rejeitando a subsunção do aspecto contratual ao aspecto da escolha racional, ou seja, que, como parte de uma teoria da escolha racional, a teoria da justiça como equidade não poderia perder de vista o aspecto contratual propriamente dito. Os princípios são escolhidos numa decisão racional em uma situação contratual. Sem a situação contratual e a idéia de negociação entre partes, poderíamos perder os dois princípios como Rawls os formula.

Rawls rejeita a subsunção do contrato à escolha racional porque a noção de um acordo contratual exemplifica aspectos cruciais da deliberação moral, como

---

<sup>36</sup> CP cap. 12.

levar em consideração os interesses dos outros, e porque é a noção principal para a “seleção” dos dois princípios de justiça, por exemplo, se fazemos um acordo, restringimo-nos em dois sentidos, no sentido em que somos obrigados a cumpri-lo e no sentido em que acreditamos que podemos razoavelmente fazer isso. O pensamento de Rawls parece operar como se estes dois aspectos fossem duas faces da mesma moeda: levar os outros em consideração significa estar disposto a reciprocidade com eles, mas reciprocidade contratualmente significa tanto assumir compromissos que não podem ser quebrados, quanto assumir compromissos exequíveis para o ponto de vista de todos os contratantes. Daí a reivindicação de Rawls de que sem a noção de acordo não se entenderia sua teoria. Trata-se de uma defesa de uma concepção de justiça como equidade que representaria da forma mais apropriada o ponto de vista moral intuitivamente presente em sociedades democráticas, além de ser uma concepção que representa melhor princípios coletivos exequíveis (que é racional pensarmos como obrigantes e que podemos cumprir sem excessivas tensões de compromisso).

A segunda restrição (da exequibilidade) depende, claramente da primeira (da obrigação com o prometido), para ter o sentido que Rawls quer dar. A menos que consideremos promessas e contratos como alguma coisa misteriosamente sagrada, temos de admitir que a melhor explicação para sua importância é que eles servem aos nossos objetivos mais importantes, e que a melhor explicação para sua força moral é a que eles criam expectativas em outras pessoas e suas expectativas tem um peso independente da nossa. Mas como vincular as duas coisas? Se argumentamos que uma concepção seria escolhida se fizéssemos um acordo que nos obrigasse ao cumprimento, ficamos sujeitos à questão de por que um acordo tem de ser feito ou tem de ter esta importância, o que fica suprido se defendemos que a idéia de contrato representa melhor a moralidade, ou o ponto de vista imparcial. Precisamos explicar que o acordo representa a noção de moralidade, e, se certa concepção é melhor do ponto de vista de um acordo, ela é melhor do ponto de vista da moralidade. Mas

porque a moralidade (levar em conta os outros) é mais bem representada com a reciprocidade?

As respostas de Rawls continuaram a suscitar reservas. Para Hampton<sup>37</sup> não há uma teoria do contrato social em TJ. Como outros críticos, tais como Hare, sugeriram, o contrato continua não desempenhando papel relevante algum nos resultados mais importantes da teoria. Este papel é desempenhado pelas restrições formais presentes na teoria, como as restrições do conceito de correção, sendo as da *universalidade e generalidade* dos princípios aquelas que são destacadas por Hare, enquanto a restrição da *finalidade* é destacada por Hampton. Ela chamará o modo de derivar os princípios de justiça de procedimento kantiano. Neste procedimento nenhum papel é reservado para um acordo coletivo em torno de princípios que atendam interesses divergentes de várias partes em negociação. Também para Hampton não haveria partes, mas só um agente deliberando.

Que Rawls procura destacar a idéia de um acordo e de “partes pactuando”, resulta de qualquer leitura superficial de seu texto. Como Hampton citará no final de seu artigo, Rawls insiste que “The person’s choice as a noumenal self I have assumed to be a collective one”.<sup>38</sup> Também já estava presente em TJ que tal procedimento é um tipo de teoria da decisão ou escolha racional e que tal decisão pode ser vista como a decisão de uma só pessoa. Em TJ Rawls escreve que “The theory of justice is a part, perhaps the most significant part, of the theory of rational choice”<sup>39</sup> e que “we can view the choice in the original position from the standpoint of one person selected at random.”<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> 1980

<sup>38</sup> TJ, p. 257

<sup>39</sup> TJ p. 16.

<sup>40</sup> Idem, p. 139.

Rawls corrigirá TJ e dirá que, melhor do que considerá-la uma parte da teoria da escolha racional, devemos considerar que as partes em negociação utilizam a teoria da escolha racional, como um instrumento de deliberação, enquanto representantes de pessoas racionais e razoáveis. Para Rawls, em PL, a dimensão da razoabilidade nas deliberações (levar em consideração as reivindicações dos outros como algo que possui validade independente) não é deduzida da dimensão da racionalidade (levar em conta as próprias reivindicações e os melhores meios de concretizá-las). Elas, razoabilidade e racionalidade, seriam dimensões complementares mas independentes. Porém, o que Hare e Hampton entendem por perspectiva kantiana da escolha racional não subsume a escolha moral à racionalidade instrumental, ou seja, compreende o razoável e não o racional.

Segundo Hampton, a noção de contrato envolve dois aspectos relevantes, o da promessa e o da barganha. As respostas de Rawls destacam estes dois aspectos, e sua teoria quer restringir a escolha de princípios com estas duas noções. Os dois aspectos restringem o arco de escolhas, pois as possibilidades de escolha racional são maiores do que as possibilidades de escolha contratual. Para Rawls uma coisa é escolher sob incerteza, outra coisa é pactuar com outras partes sob situação de incerteza. Rawls expressa o aspecto da promessa vinculante com o requisito de que os princípios escolhidos valerão como corte final de solução dos conflitos e serão aplicados contra nós também, ou seja, serão incondicionais. Já o aspecto de barganha ou negociação é expresso com o requisito de se buscar a melhor solução para nós tendo de enfrentar os interesses dos outros e dar-lhes satisfação. Rawls supõe que, se nós estamos negociando e barganhando, nós estamos tentando uma solução que sirva para todas as partes, e assim, estamos tentando dar reciprocamente satisfação aos interesses dos outros. Hampton discorda que isto seja procedente.

Para Hampton o requisito da incondicionalidade não é necessariamente contratual, pois a restrição formal da finalidade (que os princípios serão a corte final de apelo) pode ser utilizada sem acordo ou contrato de qualquer natureza. Um acordo feito pode ser um bom motivo para que se faça certas coisas, e então, um

motivo para fazermos algo incondicionalmente. Neste sentido, a idéia de contrato parece boa para explicar porque nos interessaríamos pela moralidade, ainda que não explique o conteúdo desta moralidade. Mas, como esclarece Hampton, Rawls não utiliza a noção de contrato para justificar porque devemos ser morais, mas antes, para definir o próprio conteúdo do que é ser justo. É quanto ao conteúdo que ele destaca o fato da incondicionalidade e o fato de que o acordo valerá como corte final de apelo. O conteúdo deve ser tal que satisfaça aos interesses de todos. Porém, podemos utilizar o requisito da finalidade sem a noção de contrato. Por exemplo, podemos pensar em princípios que serão utilizados em todas as situações semelhantes incondicionalmente, sem pensar que isto seja objeto de um acordo. Hare também entende que podemos criticamente apreciar quais princípios são universalizáveis, sem pensar em um contrato sob certas condições, nem que universalidade significa barganhar com os outros. Além disso, pode-se discordar que o contrato represente bem este aspecto da moralidade, pois os contratos podem ser refeitos, não seriam incondicionais.

Hampton lembra que a incondicionalidade da promessa vale para o que promete, mas acaba se o receptor abre mão do que tem direito. Por isso, não seria de fato incondicional. Isso é algo que mais favorece do que atrapalha Rawls, pois reforça que, uma vez feito um acordo, ele não pode ser desfeito *a não ser* pelos que têm direitos, não pelos que têm deveres. Mas implicaria um tipo de relatividade que Rawls tende a excluir das considerações morais e de justiça. Por exemplo, para Rawls, o princípio da igual liberdade não pode ser objeto de barganha, mas é definitivo. Por outro lado, enquanto contratos em geral são incondicionais por que não poderiam ser refeitos, o contrato ideal de Rawls pode ser repetido por qualquer um. Mas isso também é algo que favorece a Rawls contra Hampton, pois contratos reais não são refeitos para que se obtenha o mesmo resultado, enquanto o contrato ideal de Rawls pode ser repetido a qualquer hora por que renderá os mesmos resultados. O ponto crítico de Hampton porém, não é o conteúdo da justiça rawlsiana, e sim a falta de necessidade de qualquer contrato, o que é confirmada

com esta possibilidade de repetição por qualquer um a qualquer momento, já que se trata de um contrato ideal. Assim, o modelo de Rawls, que dá forte apoio à exigência de incondicionalidade, é contratual apenas em um sentido fraco.

Sobre o segundo aspecto, o da reciprocidade, Hampton também argumenta do mesmo modo. Para ela não há nenhuma negociação efetiva no horizonte da posição original marcada pelo véu de ignorância. O véu eliminaria a barganha porque retira de cada contratante suas especificidades. Logo, cada uma se encontra em uma situação tal que não tem como negociar, dada a incerteza sobre sua situação. Neste sentido, pensa Hampton, cada parte separadamente e independente de qualquer outra invoca o critério de maximin para resolver a situação. A falha de Rawls consistiria em juntar dois processos que se excluem. A melhor interpretação da teoria rawlsiana deve destacar desde o início uma reciprocidade num sentido kantiano ou moral, aquele de levar em conta a todos os envolvidos. O que Hampton quer dizer, ao que parece corretamente, é que esta noção não tem nada de contratual em nenhum aspecto necessário. O contratualismo que postula a preocupação com os outros como ingrediente restritivo da própria barganha já não é mais contratualismo.

Assim os dois critérios fundamentais do contratualismo de Rawls seriam o véu de ignorância, que impede as partes de barganhar segundo suas características pessoais, e o critério formal de finalidade, que introduz a incondicionalidade da aceitação dos princípios. Então, há somente uma parte contratante deliberando, não existindo nenhum papel para a noção de contrato hipotético. Como outros teóricos também sustentaram, as restrições formais desempenham o papel fundamental, excluindo versões egoístas e arbitrárias de justiça, e compatibilizando de tal modo a preocupação auto-interessada com um ponto de vista mais geral, que a abordagem de Rawls não se diferencia das do observador imparcial e solidário do utilitarismo.

Rawls pode querer que o contrato seja visto como um instrumento principal para que, dentre as alternativas que sejam selecionadas genericamente pelas condições formais, selecionemos preferencialmente sua concepção, especialmente diante do utilitarismo. Mas se argumentos como os de Hampton procedem, e o

contrato não desempenha nenhum papel relevante, podemos desconfiar de duas coisas. Ou o contratualismo é desnecessário para a moralidade de Rawls, ou Rawls não possui uma moralidade kantiana como a melhor interpretação de suas exigências de justiça nos sugere. O que implicaria que a melhor interpretação da teoria não é, ela mesma, de Rawls.

Vimos que a linguagem contratual tem como aspectos morais sugerir o reconhecimento das outras pessoas como sujeitos com quem devemos entrar em acordo, o que já elimina sua compreensão com meros meios ou objetos. Já a publicidade exige minimamente levar em conta a presença dos outros e seus interesses. Por outro lado, contratos também implicam alta dose de egocentrismo na defesa dos melhores termos para si próprio, além de implicar uma igualdade de consideração interessada que, entre outras coisas significa tratar como iguais as pessoas que fazem contratos conosco. Mas porque este egocentrismo é tão adequado a nossas considerações morais, que, muitas vezes, nos exigem a benevolência para com os fracos e desamparados, que não podem reciprocamente nada? Porque o contrato é tão adequado ao reconhecimento das pessoas como agentes autônomos se o acordo com outras pessoas é instrumental, visando nosso próprio bem em primeiro lugar? E porque levar em conta apenas as pessoas que podem contratar conosco, e apenas as pessoas? (Há pessoas que não podem reciprocamente nada ou quase nada e há outros seres sensíveis com interesse em seu próprio bem estar, como os vários tipos de animais não humanos).

Mesmo numa versão mais kantiana, que reserva um papel mais sólido para a idéia de igualdade como uma restrição anterior, o contratualismo de Rawls é uma defesa limitada da igualdade e da integridade pessoal que ele quer assegurar. Não levar em conta a sorte natural e social que nos colocam em posições mais ou menos favorecidas significa que a cada um é devida uma igualdade de consideração que independe de características naturais. Sem a noção de igualdade moral não se dá consideração e respeito a todos, independentemente de aspectos pelos quais eles não são responsáveis. Então, a igualdade básica é a da *igual consideração de interesses*,

e não de certas capacidades naturais, como a capacidade de se ter uma concepção de bem e a de se ter um senso de justiça. A posse destas capacidades também é uma contingência ou arbitrariedade, mas ela está sendo levada em conta na posição original de Rawls.<sup>41</sup> Rawls acredita que esta limitação contribui para a tendência à e manutenção da igualdade. Mas Rawls limita a igualdade às características contratuais das pessoas, sua capacidade de ter uma personalidade moral<sup>42</sup>, e quer dar fundamento à integridade pessoal com requisitos contratuais que também utilizam muito da visão hobbesiana da natureza humana e da sociedade. O raciocínio ético embutido na premissa moral da teoria nos deveria levar, porém, para além dos limites do contrato e da reciprocidade entendidos nestes termos.

Poderíamos amenizar este tipo de crítica geral ao contratualismo de Rawls alegando que, se ele se utiliza de uma visão hobbesiana da natureza humana, no final de tudo, a melhor interpretação do contrato rawlsiano deve colocar no centro o véu de ignorância e o ponto de vista moral, que incorporam uma visão kantiana. A idéia de um contrato equitativo deveria ser vista de uma maneira mais flexível, incluindo a todos os seres que de algum modo tem a *capacidade* ou potencialidade de fazer parte do acordo recíproco, mesmo que não estejam em condições de reciprocitar efetivamente. Mas, como Rawls reforça em TJ, a justiça como equidade se esforça por definir a imparcialidade do ponto de vista dos litigantes contratuais interessados, e não do ponto de vista de um espectador solidário que se coloca no lugar nos outros como se fosse eles próprios. Em PL ele reforça que sua teoria é um meio termo entre as demandas utilitaristas da imparcialidade e as demandas contratualistas (hobbesianas) das vantagens mútuas. Assim, uma interpretação imparcialista do contrato parece ser antes uma extensão, ou uma modificação, da teoria do que uma posição “de Rawls”. Ao mesmo tempo, podemos questionar tal interpretação rawlsiana do mesmo modo que Singer:

---

<sup>41</sup> cf. TJ s. 77: 505, 508, 511.

<sup>42</sup> Cf. TF s 77.

“[...] se os teóricos do contrato abandonam deste modo a reciprocidade, o que sobra do motivo do contrato? Por que adotá-lo? E por que restringir a moralidade àqueles que tem a capacidade de fazer acordos conosco, se, de fato, não existe a possibilidade alguma de que venham um dia a fazê-lo? Em vez de nos aferrarmos às ruínas de uma concepção contratual que perdeu sua essência, seria melhor abandoná-la de vez, e, com base na universabilidade, refletir sobre quais seres devem ser incluídos na esfera da moralidade”.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> 1994: 91-92.

## 4.2 A ambigüidade do igualitarismo rawlsiano

Rawls sempre argumentou no sentido de que uma sociedade justa, segundo os seus princípios, tende para a igualdade entre seus membros.<sup>44</sup> Os princípios incorporariam o ideal de igualdade, seja na exigência de liberdades básicas iguais, seja na de igualdade justa de oportunidades. Eles também são uma formulação especial de uma concepção geral de justiça que exige a igualdade de recursos e direitos. Rawls entende que o liberalismo explicitado nesta formulação especial é um tipo de liberalismo igualitário. Mesmo o princípio da diferença, que incorpora o ideal de fraternidade, deve ser interpretado, segundo Rawls, com o conceito de *igualdade democrática*. Nas seções 12 (Interpretation of the second principle) e 13 (Democratic equality and the difference principle) de TJ Rawls detalha e discute melhor esta interpretação.

Esta interpretação é esclarecida com a compreensão democrática de termos como “vantagem para cada um” e “aberto a todos”, utilizados na primeira formulação do segundo princípio.<sup>45</sup> Estes termos sugerem várias interpretações políticas dos princípios de Rawls. Por exemplo, “aberto a todos” pode ser entendido como “aberto a todos os que tenham talentos para desenvolver certas carreiras”, e “vantagem para cada um” pode significar “vantagem para os melhores situados visando maior eficiência”. Esta seria a interpretação do chamado sistema da *Liberdade Natural*. Temos também a interpretação chamada de *Igualdade Liberal*, quando “vantagem para cada um” continua sendo igual à anterior, mas, “aberto a todos” passa a ser “igualdade equitativa de oportunidades”.<sup>46</sup>

A interpretação liberal tenta mitigar as desigualdades sociais iniciais, principalmente com políticas educacionais. *Liberdade Natural* e *Igualdade liberal* são, para Rawls, interpretações freqüentemente associadas ao liberalismo clássico,

---

<sup>44</sup> cf. TJ s. 17, p. 100. Para a apresentação sistemática dos princípios cf. Cap. 1.

<sup>45</sup> cf. TJ s. 11: p. 60.

<sup>46</sup> cf. TJ s. 12: 65-66, 72..

como o de Locke e o de Smith. Há outras duas interpretações. Se “aberto a todos” é entendido no sentido natural (de aberto aos que tem talentos), mas “vantagens para cada um” significa vantagens para os mais desfavorecidos, no sentido do princípio da diferença, temos uma interpretação da *Aristocracia Natural*. Mas, se “aberto a todos” é entendido no sentido liberal de “igualdade equitativa de oportunidades”, e se “vantagens para cada um” significa a diferença para os mais desfavorecidos, temos a interpretação chamada de *Igualdade Democrática*. Rawls endossa esta última interpretação como a mais adequada para a exata aplicação dos princípios.<sup>47</sup>

Há várias razões para sua opção pela *Igualdade Democrática*. A mais importante se baseia no ponto de vista moral, que nos levaria diretamente até esta interpretação. Outros motivos são a defesa da compatibilidade entre justiça e eficiência, ou da justiça como pré-requisito para a escolha entre sistemas eficientes, e a justificação do princípio de diferença pela concepção geral de justiça, que exige compensação para os desfavorecidos. Examinemos a mais importante.

O ponto de vista moral nos impede, segundo Rawls, de concordar com as interpretações que não a da Igualdade Democrática. A Liberdade Natural parte da aceitação de contingências sociais, que desigualam seres humanos com base no acaso de poder realizar seus próprios talentos, por exemplo, por se pertencer a uma posição social privilegiada. Ora, perpetuar isso seria aceitar que o mero acaso tivesse um peso enorme na justificação de desigualdades que afetam para sempre a vida das pessoas, e o ponto de vista moral recusa isso. A Igualdade Liberal aceita a crítica anterior, e tenta diminuir o peso de contingências sociais com uma política substancial de igualdade de oportunidades, que não se reduza à oportunidade dada pela posição das pessoas. Porém, se ela é preferível à interpretação da Liberdade Natural, ainda está sujeita a uma crítica semelhante: a mera igualdade de oportunidades ainda estabiliza uma distribuição por acaso das qualidades e talentos naturais, e, logo, faz a distribuição de riqueza que se origina disto ser arbitrária. O

---

<sup>47</sup> cf. *TJ* s. 12: 73-75; s. 13.

mesmo vale para qualquer posição aristocrática que aceite o princípio de diferença, mas não aceite uma igualdade justa de oportunidades que se desvincule das contingências naturais e sociais de nascimento.

Baseado nisso, escreve Rawls:

“I have tried to show that once we try to find a rendering of them (the two principles) which treats everyone equally as a moral person, and which does not weight men's share in the benefits and burdens of social cooperation according to their social fortune or their luck in the natural lottery, it is clear that the democratic interpretation is the best choice among the four alternatives.”<sup>48</sup>

Assim, os princípios seriam igualitários, porém, moderados, pois aceitam a desigualdade social e econômica qualificada. Rawls defende que a injustiça é simplesmente a desigualdade que não beneficia a todos, e, desde que isso não fosse o caso, as desigualdades podem ser aceitas. Os princípios reforçam uma tendência à igualdade, especialmente o princípio da diferença, porque considera algo do princípio da reparação (principle of redress) e providencia uma interpretação social ou política do princípio da fraternidade (principle of fraternity). Vimos no capítulo 1 que, na concepção especial de justiça, que contém os dois princípios em ordem serial, as liberdades básicas de alguém só poderiam ser limitadas por considerações acerca da interferência recíproca nas liberdades iguais de outra pessoa. O primeiro princípio exige a igualdade de liberdades e direitos básicos. Já quanto aos recursos sócio-econômicos, não precisamos pensar só com a idéia de igualdade, já que a produção destes recursos pode ser influenciada pela sua distribuição.

O que parece estar pressuposto no raciocínio de Rawls é que não existe sentido em aplicarmos às liberdades e direitos básicos o princípio da diferença, que justifica aquelas desigualdades que melhoram a situação dos menos favorecidos,

---

<sup>48</sup> *TJ s. 12: p. 75.*

pois não faz sentido pensarmos em distribuir de modo desigual o que é um conjunto indivisível, ainda mais tentando justificar esta desigualdade através de melhorias para os menos favorecidos. Uma repartição igual de direitos e liberdades será sempre indiferente à sua própria existência, ao passo que uma igualdade estrita na repartição de bens econômicos e sociais pode provocar uma produção menor destes bens.

Como as liberdades básicas definem deveres e direitos para a cooperação social, elas são “bens” já disponíveis, enquanto que os “resultados sociais e econômicos” são produzidos pela cooperação, e pode-se dizer (mas isto é um fato empírico sujeito a exame mais detalhado) que a divisão dos resultados representará um estímulo a uma maior produtividade. Este é um argumento um tanto especulativo, que dá maior plausibilidade a Rawls. Na verdade, Rawls não apresenta, em vários momentos do texto, justificativas mais elaboradas para muitos pontos que se tornaram polêmicos nesta discussão. Em dois trabalhos iniciais, antes da publicação de TJ, Rawls expressava a consciência de que estes aspectos acerca da distribuição econômica, e esta quebra do ideal inicial de igualdade, são “concessões à natureza humana”.

“(...) each [person] might consider it reasonable to acknowledge equality as an initial principle. There is, however, no reason why they should regard this position as final; for if there are inequalities which satisfy the second principle, *the immediate gain which equality would allow can be considered as intelligently invested in view of its future return.* If, as is quite likely, *these inequalities work as incentives to draw out better efforts, the members of this society may look upon them as concessions to human nature...*”<sup>49</sup>

É claro que tal concessão está integrada num objetivo maior de colocar as desigualdades a serviço do bem de todos, especialmente dos menos favorecidos. As desigualdades só são justificadas se passarem neste teste de benefício aos menos

---

<sup>49</sup> CP cap. 3, p. 55. Cf. CP cap. 10, p. 203. (grifo meu).

favorecidos. Claro, deve existir algum meio para avaliar se os benefícios para os que ficam com menos são efetivos, e isto só é possível se comparado com o que eles teriam se as instituições fossem igualitárias. O raciocínio de Rawls aponta na seguinte direção: se a situação dos menos favorecidos é melhor, em termos de “bens sociais primários”, do que seria se não houvesse a desigualdade, então não há porque não permiti-la; se a situação é pior, então, a desigualdade é arbitrária, pois o excesso de uns é conseguido às custas da piora da situação de outros.

“Imagine, then, a hypothetical initial arrangement in which all the social primary goods are equally distributed: everyone has a similar rights and duties, and income and wealth are evenly shared. This state of affairs provides a benchmark for judging improvements. If certain inequalities of wealth and organizational powers would make everyone better off than in this hypothetical starting situation, then they accord with the general conception.”<sup>50</sup>

Rawls porém não oferece nenhum modo concreto de se pensar tal “benchmark”, a não ser vagamente, o que é muito perturbador e parece ter conseqüências importantes para o entendimento de seu princípio da diferença. Se as desigualdades sociais e econômicas são tratadas de uma maneira muito vaga, então nós temos razões para desconfiar de que algo de errado acontece com esta concepção, já que tais desigualdades são algo muito importante para qualquer concepção de justiça e especialmente relevante para a avaliação das nossas sociedades, onde vastas disparidades de recursos afetam não só nossas instituições em geral, incluindo as políticas, mas a perspectiva de vida de cada cidadão de uma maneira direta.

Talvez qualquer tentativa mais precisa de tratamento deste assunto, e de esclarecimento de princípios para regular desigualdades econômicas, impliquem em dificuldades insuperáveis. Mas Rawls parece se conformar muito depressa com o

---

<sup>50</sup> *TJs. 11: p. 62* (destaque meu).

que ele entende ser dificuldades de avaliação no âmbito econômico e requerimentos de eficiência econômica. Para ele a idéia de uma garantia ampla de equidade entre todas as liberdades básicas, ou seja, de um valor equitativo em todos os aspectos sociais e econômicos é ou irracional, ou supérflua ou socialmente divisora. Ela seria irracional se implica renda e riqueza iguais para todos, porque não permitiria à sociedade solucionar problemas de organização social e eficiência. Seria supérflua se implica um nível básico o suficiente para assegurar a cada um valor igual das liberdades, porque isto está incluído no princípio da diferença. Seria divisora socialmente se implica em distribuir recursos de acordo com as visões de mundo que cada grupo possui, por exemplo, seus interesses religiosos.<sup>51</sup>

Isto é um tanto estranho, pois deveria servir para recusar o “benchmark” sugerido como padrão na citação acima, servindo para destacar a idéia de uma desigualdade justificada. Por exemplo, se consideramos problemático um certo nível de desigualdade em nossa sociedade, somos convidados pelo texto de Rawls a pensar se elas não estão servindo para deixar cada um em uma situação melhor do que sem tais desigualdades. Para isso precisamos considerar, pelo menos, cenários igualitários hipotéticos (senão, experiências reais que testem as implicações da igualdade). Mas Rawls neste ponto parece nos desencorajar, sugerindo tanto um “argumento pelo incentivo” que em geral é usado por aqueles que justificam qualquer desigualdade, quanto a impossibilidade de identificar a igualdade sugerida pelo seu próprio “benchmark”.

“It has been taken for granted that if the [difference] principle is satisfied, everyone is benefited. One obvious sense in which this is so is that each man’s position is improved with respect to the initial arrangement of equality. But it is clear that *nothing depends upon being able to identify this initial arrangement*; indeed, how well off men are in this situation plays no essential role in applying the difference principle. *We simply maximize the expectations of the least favored position* subject to the required constraints.”<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> cf. *JF*: p. 127.

<sup>52</sup> *TJ*: p. 80 (destaque meu).

Penso que as últimas duas citações de Rawls destacadas não se coadunam bem. Provavelmente Rawls está apenas desvinculando a necessidade da sociedade justa funcionar como um esquema de cooperação que beneficie os menos favorecidos, e não permita que os talentosos e ricos não façam nenhuma contribuição para as melhorias necessárias, da necessidade de exata medição do que seria a igualdade estrita. A noção de benefícios mútuos ou reciprocidade deveria ser tomada como um ideal regulador, como uma heurística. Com isso Rawls acaba adotando uma idéia mais vaga.

Podemos legitimamente nos incomodar com o raciocínio de Rawls, por que ele implica em duas intuições um tanto quanto antagônicas sobre a igualdade. Primeiro aceita-se que a igualdade é o resultado de um acordo hipotético. Mas em seguida aceita-se que, se uma desigualdade melhora a situação dos que ficam com menos, então ela seria também endossada. Como sabemos que a situação é melhor? Porque não podemos usar este raciocínio para o caso das liberdades básicas? Se alguém argumentasse que uma desigualdade constitucional na liberdade de expressão incrementa a liberdade de expressão dos que ficassem com menos, e logo, tal desigualdade é justa, nós acharíamos isso muito estranho e perguntaríamos por que a igualdade estrita não a incrementaria ainda mais, já que dividiria o direito em partes iguais. Rawls parece que está justificando desigualdades tanto da maneira tradicional, pelo “argumento do incentivo”, quanto de uma maneira não convencional, pelo argumento da reparação. Na primeira, é como se ele questionasse se a desigualdade não incentiva os ricos a trabalharem para os pobres, e então, porque não considerá-la justa. Na segunda é como se ele nos alertasse para que evitemos as desigualdades, com exceção daquelas que reparam os desequilíbrios anteriores e tendem a equalizar as oportunidades dos menos favorecidos, desigualdades que serão permitidas do ponto de vista dos menos favorecidos.

O princípio da reparação afirma que desigualdades imerecidas requerem compensação. Ora, desigualdades de nascimento e talentos naturais são imerecidas.

Logo, estas desigualdades devem ser compensadas. “Thus the principle holds that in order to treat all persons equally, *to provide genuine equality of opportunity, society must more attention to those with fewer native assets and to those born into the less favorable social position*”.<sup>53</sup> É preciso mitigar as contingências rumo à igualdade. Para isso os recursos deveriam ser despendidos prioritariamente na educação dos menos favorecidos natural e socialmente.

Mas, segundo Rawls, este não é o único princípio para uma ordem social. Há por exemplo o princípio de melhorar o nível médio de vida, apesar da reparação ser um item sempre relevante. O princípio de diferença não é o princípio de reparação. Ele permite que haja desigualdades se estas promovem mais e melhor os interesses dos desfavorecidos. Por exemplo, gastos maiores com a educação dos melhores e mais capacitados podem ser justificados se ela realiza tal objetivo. Rawls, porém, ressalta que a educação não visa apenas a eficiência econômica e o bem estar, e, em si mesma, almeja preparar os indivíduos para a participação na cultura de sua sociedade e em seus assuntos, ou seja, ela providencia aquela auto-estima ou senso de valor próprio que é um dos bens primários mais relevantes de uma sociedade cooperativa. O princípio da diferença alcança alguns objetivos da reparação na medida em que o objetivo da sociedade fica atado à uma regra de ouro: aqueles que foram favorecidos pela natureza ou pela sociedade só podem se beneficiar se promovem a melhoria da situação dos menos favorecidos. Este seria o melhor esquema para vantagens recíprocas e para a eficiência, já que provê uma harmonia de interesses, mas este é um ponto de vista prudencial ou contratualista-hobbesiano.

O princípio da diferença também traduz o princípio de fraternidade, sem se identificar com sua apresentação tradicional. Nesta última, a fraternidade é uma forma de solidariedade, ou de convenção social para uma estima mútua. A fraternidade não se apresenta como um direito político. A solidariedade social ou amizade cívica dos indivíduos é necessária, mas não define nenhum requerimento

---

<sup>53</sup> TJ: p. 100 (grifo meu).

institucional mais preciso. Ora, o princípio da diferença providencia isto com a noção de *não se admitir vantagens desiguais* a menos que todos se beneficiem com isto, especialmente os menos favorecidos. Se a fraternidade parece ser pensada como um conjunto de sentimentos e sensibilidades que é irreal esperar da sociedade como um todo, o fato de que o princípio de diferença é um ideal prático pesa a seu favor. Ele orienta instituições e políticas, e torna político o ideal da fraternidade. Certa ambivalência resultante destes pontos estão ligados, no meu entendimento, à ambígua interpretação de maximin e do princípio da diferença. Vejamos.

Rawls argumentou que maximin incorporava a intuição de priorizar a igualdade racionalmente. Como as partes não sabem qual será sua posição na sociedade, é racional garantirem parcelas iguais, ou seja, a maior parcela do mínimo, no caso, será a igualdade. Se as partes raciocinam assim, é porque entendem que a *desigualdade significa parcelas desiguais que deixam quem tem menos com menos do que poderia em uma situação de igualdade* (chamemos isto de intuição 1). O argumento prossegue afirmando que desigualdades seriam permitidas apenas se beneficiassem os menos favorecidos. Isso traz à tona a possibilidade de que desigualdades sejam justificadas, contrariando o aspecto inicial de escolha igualitária. Poderíamos justificar desigualdades alegando serem necessárias para um mínimo maior. Mas Rawls já adianta que, se há condições materiais efetivas de se estabelecer as liberdades básicas civis e políticas, grosso modo como as conhecemos, então as partes escolheriam uma distribuição igualitária destas liberdades. Apenas quanto às desigualdades sócio-econômicas, Rawls admite que parcelas desiguais são justificadas por um tipo de *argumento do incentivo*: se a desigualdade funciona como incentivo que cobre os custos do treinamento e incrementa a produtividade melhorando as perspectivas dos menos favorecidos, então ela seria aceita pelas partes, pois asseguraria mais do que o mínimo sob a igualdade. Neste caso, *a desigualdade significa parcelas desiguais que deixam quem tem menos com mais do que teria em uma situação de igualdade* (chamemos isto de intuição 2).

Mas é estranho que duas intuições diferentes estejam operando neste raciocínio. Maximin, para Rawls, incorpora tanto um argumento pela igualdade quanto pela desigualdade. Defendendo a igualdade (política), Rawls pensa que maximin sugere implicitamente que é racional para alguém, que não sabe qual será sua situação na sociedade, escolher parcelas iguais para todos. De outro modo, se escolhe parcelas desiguais, corre-se o risco de se ficar com menos do que se poderia. Defendendo a desigualdade (econômica), Rawls pensa que ele sugere que, se parcelas desiguais podem incrementar a situação dos que ficam com menos, então elas devem ser apoiadas.

Mas de onde Rawls retira a necessidade de considerar isto deste modo? As considerações imparciais se estruturavam em torno das condições eqüitativas do acordo original, que compreendem as distribuições naturais e sociais contingentes como arbitrárias do ponto de vista moral. Por isso Rawls colocava o véu de ignorância sobre as partes. Então, sua complacência com a desigualdade só pode ser devida às considerações de exeqüibilidade combinadas com sua compreensão do funcionamento da sociedade, o que ele chama de teoria das instituições sociais. Podemos concordar e estender a interpretação de Pettit<sup>54</sup> que vê a solução contratualista de Rawls como um tipo de mistura entre considerações de exeqüibilidade (possibilidade) com as de desejabilidade. Rawls destacará que a exeqüibilidade é uma das fontes de sua modelagem da posição original, emparelhada com condições morais.

“[...] the various elements of the original position presuppose many things about the circumstances of human life. [...] A problem of choice is well defined only if the alternatives are suitably restricted by natural laws and other constraints, and the deciding already have inclinations to choose among them. Without a definite structure of this kind the question posed is indetermined. For this reason we need have no hesitation in making the choice of the principles of justice presuppose a certain theory of social institutions.”<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Kukathas & Pettit 1990: 8-11.

<sup>55</sup> *TJ*: s. 27: pp. 159-160.

Neste caso, não poderíamos entender seu empreendimento como uma tentativa de conciliar as demandas da moralidade imparcialista com as demandas da prudência, e, o que nos parecerá provavelmente pior, com as tendências sociais classistas e elitistas dominantes? Esta dúvida é procedente, pois, seguindo Lyons, podemos entender a reciprocidade, especialmente o critério de apoiar desigualdades pelo incentivo aos mais favorecidos, como uma quebra racional (auto-interessada) de uma norma igualitária. A igualdade inicial funcionaria como critério de justiça *per se*. Rawls explicitamente argumenta que sem a igualdade entre as partes o acordo não será eqüitativo, e que esta igualdade significa não levar em consideração as posições que serão ocupadas pelas partes depois da escolha. Mas o dispositivo contratual e considerações de teoria social apoiariam desigualdades “funcionais”, levando em conta os fatos da sociedade e aspectos contingentes de sua constituição. “Rawls’ position can seem like the amalgam of a moral egalitarianism and non-moral acceptance of beneficial inequalities”.<sup>56</sup>

G. A. Cohen<sup>57</sup> reforça dúvidas acerca do igualitarismo do princípio da diferença. Ele lembra que tanto posições políticas de esquerda quanto de direita utilizam um tipo de argumento semelhante ao princípio da diferença quando avaliam as desigualdades.<sup>58</sup> A esquerda reforça a preocupação com a eliminação ou diminuição dos prejuízos a que estão sujeitos os empobrecidos, e tende a questionar as desigualdades existentes supondo que, se eliminadas, a situação dos menos favorecidos seria grandemente melhorada; do outro lado, a direita reforça a

---

<sup>56</sup> Lyons 1989: 153.

<sup>57</sup> Op. cit.

<sup>58</sup> A direita tende a usar outras formas de defesa da desigualdade, como pelo “merecimento”, pela “titularidade” (propriedade legítima) e pela utilidade. Cohen argumenta que a esquerda não compartilha estes princípios. Não é mencionado por Cohen que eles podem receber formulações que não se coadunam com a existência das vastas desigualdades existentes, como quando o merecimento se transforma num tipo de argumento pela “necessidade” (um tipo de merecimento anterior a qualquer outro), quando a titularidade se transforma numa defesa da propriedade comum ou da maior influência do esforço da comunidade e seus recursos naturais e sociais mais amplos como um todo se comparados com o esforço individual, e quando a utilidade focaliza não o crescimento econômico, mas o benefício e o desenvolvimento humano implicados nas relações sociais. Por exemplo, com ajuda do princípio da utilidade marginal decrescente pode-se defender a equalização da renda como maximizadora da utilidade geral. (cf. Nathanson 1998: 19-22, 29-30, 41-51; Feinberg 1967: cap. 168-173)

preocupação com os incentivos que melhorem a produção e a eficiência econômica, e tendem a justificar as desigualdades existentes, que supostamente estão melhorando em contrapartida a situação dos pobres. Como o ponto de partida real de nossos debates é uma sociedade extremamente desigualitária, que educa as pessoas a concordarem e sustentarem atitudes desigualitárias, Cohen não acredita que o argumento do incentivo seja procedente, e que, por isso, o princípio da diferença deve implicar, nestas circunstâncias, a igualdade ou a maior igualdade possível.

Para ele há duas leituras possíveis deste princípio na obra de Rawls, leituras que explicitam a ambivalência e ambigüidade que perpassa, no nosso entendimento a obra de Rawls.<sup>59</sup> Uma leitura estrita (*strict reading*) do princípio vincula-se ao argumento da fraternidade e à “cultura de justiça” ou ethos igualitário, que Rawls sustenta, como vimos, em várias passagens; outra, uma leitura vaga ou frouxa (*lax reading*) do princípio, vincula-se ao argumento do incentivo e ao realismo econômico, também rawlsianos. Rawls não percebe nenhum problema na compatibilização do princípio da diferença com as desigualdades, se isto é necessário em termos de incentivo aos mais talentosos e produtivos para melhorar a situação dos menos favorecidos: contra alternativas liberais-naturais (do tipo *laissez-faire*), Rawls exige que haja benefícios para os menos favorecidos de maneira que o mecanismo social funcione para o bem de todos. Mas como averiguar esta necessidade de incentivos e estas melhorias? Para G. Cohen, Rawls cai no tipo de ilusão do “argumento do incentivo” que a direita política sustenta como forma de racionalizar a desigualdade em favor dos grupos dominantes, e o mesmo problema

---

<sup>59</sup> O princípio da diferença endossa desigualdades que são boas para os membros em pior situação: “in this matter there is a certain ambiguity of formulation in Rawls...” (Cohen 1992: 266; grifo nosso). Mais adiante, destacando o endosso de desigualdades vinculadas aos incentivos especiais para pessoas de talento, Cohen diz que “Rawlsian justice condemns such incentives, and that no society whose members are *themselves unambivalently* committed to the difference principle need use special incentives to motivate talented producers” (1992: 310; grifo nosso) e “I believe that it reflects an unresolved tension in the Rawlsian architectonic, one that underlies the difficulties exposed in these lectures. That underlying tension is between a *bargaining* conception and a *community* conception of social relationships.” (idem: 325) Acredito que isto é uma outra maneira de expor a tensão entre o contratualismo hobbesiano e o kantiano, como sugeridos por nossa discussão anterior do argumento contratual e nas interpretações de Kymlicka e Hampton, em que podemos acrescentar a tensão entre uma racionalidade agencialmente relativa e uma agencialmente neutra, sugeridas por Nagel (1986; 1991) e Vita (1998).

levantado contra a interpretação liberal-natural (a incompatibilidade da desigualdade natural, que gera benefícios para os mais talentosos e aquinhoados pela sorte, com a igualdade política democrática de fundo, que exige transferências como forma de respeito pelos menos favorecidos) pode ser levantado contra o princípio da diferença, que aceita desigualdades qualificadas.

“In my view, the difference principle, conceived as one that would govern a just society, condemns as unjust those existing inequalities which are necessary to benefit the worst off *where that necessity reflects the intentions of the talented rich*”.<sup>60</sup>

Parte essencial da crítica de G. Cohen centra-se no esclarecimento do que devemos entender por desigualdade “necessária”. Podemos pensar pelo menos duas formas de necessidade, uma relativa às intenções e decisões do agente, outra independente disto. Se desigualdades que são necessárias para melhorar a posição dos menos favorecidos são justas, deveríamos aceitar como justas as desigualdades que são necessárias por que pessoas talentosas e produtivas carecem de atitudes igualitárias e endossam, seguindo a melhor exploração de sua posição no mercado, as desigualdades existentes? A leitura frouxa (*lax*) do princípio da diferença aceita esta necessidade relativa ao agente que opera como um maximizador auto-interessado. Isto identifica o princípio com o “argumento do incentivo” da direita<sup>61</sup>, criticado por Cohen por tornar a premissa factual acerca das melhorias

---

<sup>60</sup> G. Cohen, *idem*: 325 (grifo meu).

<sup>61</sup> Cohen cita a política de reduzir os níveis dos impostos dos mais ricos sob alegação de que isto é necessário para o bem dos mais pobres, política posta em vigor na era Thatcher recente, e que aumentou a desigualdade na sociedade inglesa. Ele expressa o argumento da seguinte maneira: 1. Premissa Maior, normativa: Desigualdades econômicas são justificadas quando elas melhoram materialmente a situação de quem está em situação pior. 2. Premissa menor, factual: Quando o nível máximo de imposto sobre os ricos é de 40%, (a) os mais ricos e talentosos produzem mais do que quando a taxa é de 60%, e (b) resulta disto que quem está em situação pior tem sua vida melhorada. Logo (conclusão): o nível máximo de imposto não deveria ser elevado para 60%. Uma observação sobre uma maneira possível de interpretar a premissa menor: ela pode ser verdadeira porque os ricos, trabalhando mais pesado sob taxas menores, aumentam a produção, permitindo que mais recursos ou mais oportunidades de emprego estejam disponíveis para redistribuição. Isto porém depende de aceitarmos como melhor forma de induzir maior produção e níveis de emprego o aumento de benefícios para os mais favorecidos, desconsiderando a própria desigualdade como causa e impecilho da falta destas coisas, com a conseqüente desconsideração de políticas alternativas de indução da produção e emprego.

para os mais pobres, dependente da vontade dos ricos.

O argumento do incentivo opera com a necessidade da desigualdade. Porque tal necessidade seria verdadeira? Ou porque os talentosos estariam inabilitados (*unable*) de trabalhar sem tal incentivo, ou porque não querem (*unwilling*) trabalhar sem ele. No primeiro caso, a necessidade é independente da intenção, pois eles não poderiam escolher diferentemente. Haveria então dois casos: dos custos da produção talentosa e da inabilidade motivacional. No primeiro caso, poderíamos aceitar a verdade do argumento pelo incentivo e sua independência da vontade dos ricos, ainda que, segundo Cohen, tais custos não sugiram a vasta desigualdade existentes hoje, independentemente dos custos físicos e psicológicos dos que aferem tais vantagens. No segundo caso, dos custos motivacionais, o que temos é um tipo disfarçado de má vontade em que a verdade da premissa factual depende da falta de intenção e decisão dos talentosos “trabalharem pesado” sem incentivos extras em termos de desigualdades econômicas.

Algo que torna tal desmotivação operante é o tipo de expectativa que emerge da socialização a que os ricos estão sujeitos numa sociedade marcada por severas desigualdades, o que os faz antecipar um tipo de retorno exagerado para seu esforço. Ora, retruca Cohen, hábitos podem ser modificados, se não individualmente, socialmente, por exemplo, através de estruturas educacionais reformadas. Assim, escreve ele, “I firmly believe that such truth as the inability claim possesses does depend, entirely, on factors of habits and ideology that, for the stated reasons, must be ruled out.”<sup>62</sup>

O principal ponto é que o argumento do incentivo tem muito em comum com um tipo de argumento chantagista, como aquele de um seqüestrador que disfarça sua decisão e intenção malévola contra uma criança raptada argumentando em terceira pessoa que, a menos que o pagamento seja efetuado, seqüestradores não devolverão os raptados, e por isso, os pais devem pagar o solicitado. Ora, se o

---

<sup>62</sup> idem: p. 291

argumento é tomado em primeira pessoa, teríamos tal seqüestrador dizendo “eu não devolverei a criança se não me pagares”. Ele torna verdadeira a premissa factual mais importante do argumento. É isso que o argumento do incentivo representaria. Ele, em terceira pessoa, defende que, a menos que exista desigualdade, a situação dos pobres será pior. Na verdade, para Cohen, o que se diz é: nós, talentosos e produtivos, não estamos querendo fazer o que poderia melhorar a situação dos menos favorecidos (e ainda deixar-nos numa situação melhor do que a deles, seja por que ainda ficaríamos *individualmente* com mais recursos, seja porque continuaríamos com mais talentos e qualidades que por si nos colocam numa situação melhor que a dos menos favorecidos). De fato, nós trabalharemos menos e os pobres terão uma situação pior”.<sup>63</sup>

David Lyons levantou a mesma crítica contra o princípio da diferença. Ele pergunta se seria sempre correto pagar incentivos extras para alguns para que outros sejam beneficiados. Ainda que a idéia pareça razoável, Lyons argumenta que podemos imaginar situações em que membros da comunidade ameacem retirar seus serviços a menos que recebam mais incentivos. Por exemplo, médicos podem ameaçar fazer greve a menos que tenham honorários exorbitantes. Segundo Lyons “pode ser prudente ceder a tais exigências, mas não parece que essa resolução seja requerida pela justiça. Ao contrário, as próprias exigências parecem injustas”.<sup>64</sup> Ele aponta a que este tipo de amálgama entre prudência e moralidade é próprio do argumento contratualista que reforça o auto-interesse em detrimento de considerações morais mais amplas.

Para ele, Rawls parte de um ponto de vista moral que considera as desigualdades naturais e casuais imerecidas e arbitrárias. Por causa disto, o padrão de medida deve ser a igualdade estrita de bens primários como requisito moral. Mas Rawls acrescenta que, se incentivos extras para alguns podem melhorar a situação

---

<sup>63</sup> Diante deste tipo de pleito, o pobre pode perguntar: “Given that you would still be much better than we are if you worked as you do now at 60 percent tax, *what justifies your intention to work less if the tax rises to that level?*” (Cohen, *idem*: p.300-1)

<sup>64</sup> 1990: 140

de todos, especialmente dos menos favorecidos, então é racional admiti-las, pois ninguém sairia perdendo. Para Lyons há dois tipos de argumento, um, moral, em favor do igualitarismo, e um, prudencial, em favor da desigualdade. O segundo funciona como uma justificação da quebra do igualitarismo inicial. Mas para Lyons, se um grupo escolhesse manter o padrão inicial de igualdade, recusando a desigualdade, ele não poderia ser acusado de injusto, ainda que poderia ser criticado pelo ponto de vista da racionalidade prudencial.

Mas porque o comportamento auto-interessado seria incompatível com a moralidade se não há perdedores? Não seria, mas neste caso, a opção por tal compatibilidade é somente isto, uma opção. Lyons sugere que ele significa uma quebra com a premissa moral anterior que não pode ser imposta como necessidade de justiça, ficando a cargo da escolha dos membros da sociedade. Não seria necessariamente injusta, ainda que isto sugira a dúvida de porque Rawls opta, neste ponto, pela desigualdade. Cohen defende que tal quebra da igualdade por causa de incentivos contraria a fraternidade entre cidadãos que vêem como injusta a permissão para que alguns tenham mais recursos por causa de contingências naturais e sociais. Os mais talentosos por natureza não podem dizer aos pobres que, sem a desigualdade, eles, os pobres, terão menos recursos, já que eles, os talentosos, trabalharão menos, e simultaneamente reivindicar serem irmãos fraternos.<sup>65</sup> O argumento do incentivo coloca os defensores da desigualdade como que membros externos à comunidade. Mas a fraternidade é uma das exigências da justiça rawlsiana.

Para G. Cohen, desigualdades sociais justificadas com o argumento do incentivo aparecerão benéficas ou neutras para os interesses dos que estão na base da pirâmide social somente quando aceitamos estruturas desiguais e/ou atitudes desigualitárias que *ninguém que afirmasse o princípio da diferença aceitaria sem protesto*. Num exemplo do próprio Cohen, cuidados médicos estatais desiguais para

---

<sup>65</sup> cf. Roemer 1998: 185.

pacientes que pagam mais pelos serviços podem ser aparentemente justificados pelo benefício proporcionado aos pobres com a utilização destes recursos na melhora geral dos serviços, mas esta ajuda só é possível num contexto anterior de desigualdade que reflete desigualdades estruturais e atitudes desigualitárias que não foram demonstradas como benéficas aos pobres.<sup>66</sup> Neste contexto estrutural de desigualdade o princípio da diferença, bem interpretado, deveria ser lido na sua versão fortemente igualitária, ou “estrita”. Na verdade, igualitários deveriam apoiar um tipo de máxima complexa, que não é nem a igualdade nem o princípio da diferença, e que nos pede para melhorarmos o máximo possível a situação dos menos favorecidos.

As implicações práticas desta máxima complexa seriam as mesmas do princípio “estrito” da diferença. Por causa da presunção em favor da igualdade ou do que Rawls chamará de senso de justiça espalhado entre cidadãos de uma sociedade bem ordenada, a motivação individual das pessoas não poderia ser a de apoiar a versão vaga ou frouxa (lax) do princípio da diferença, que exige incentivos baseados apenas no auto-interesse. Ora, haveria uma incoerência entre esta atitude e a afirmação do princípio de que desigualdades só se justificam se beneficiarem os menos favorecidos, o que, de início, já inclinou a pessoa em favor dos menos favorecidos e não do seu próprio interesse. Isso significa que o princípio justificaria

---

<sup>66</sup> O exemplo é extremamente relevante para nós brasileiros. Recentemente temos sabido pela imprensa do conflito entre o Ministério Público de São Paulo e o Hospital das Clínicas de uma Universidade Pública que adotou o sistema chamado “dupla entrada” ou dupla porta, pelo qual pacientes privados passam a ser atendidos com privilégios, como atendimento diferenciado e mais rápido. Segundo a Promotoria, esta política contraria a Constituição Federal e sua norma de igualdade de tratamento em instituições estatais. Segundo o Hospital, tal sistema beneficiaria os mais pobres, levantando fundos extras que seriam revertidos em melhorias. Na prática tal sistema oficializa o “apartheid” sócio-econômico que caracteriza secularmente o Brasil. Da minha parte, oficializar tal coisa justamente em instituições públicas que, em princípio, deveriam pontuar para toda a sociedade, e especialmente para os mais favorecidos, que todos os cidadãos são iguais e têm o mesmo respeito por parte do Estado, é muito perturbador. Eticamente parece que tal coisa ultrapassa o limite do suportável, já que ninguém imagina uma “dupla fila” para transplantes de órgãos, sendo que uma teria privilégios baseados na capacidade de pagamento dos seus ocupantes. Nem parece boa idéia termos “dupla salas de aulas” em uma mesma escola, sendo uma sala rica e confortável, com poucos alunos das classes mais abastadas, enquanto a vizinha estaria caindo aos pedaços e freqüentada pelos pobres. Além disso, mesmo que não ultrapasse tal linha, politicamente tais políticas tendem a impedir soluções mais adequadas, como maior financiamento público para as instituições públicas de saúde e educação, criando por si uma teia de interesses financeiros de difícil desmonte posterior.

incentivos para eliminar a miséria, para induzir pessoas a empreenderem trabalhos particularmente árduos e desprazerosos (o que implica que a desigualdade não é constitutiva deste tipo incentivos), mas não aqueles incentivos para atrair pessoas talentosas para que desenvolvam sua capacidade em favor da comunidade, geralmente em ocupações que não são exaustivas. Nós podemos necessitar de desigualdades para encorajar a eficiência e poderia ser tolo não aceitar isto na prática em algum grau, mas não se segue disto que tal seja um requerimento de justiça, se a justiça é definida nos termos democrático-igualitários rawlsianos.<sup>67</sup>

Retomando uma frase de J. Cohen, esta versão estrita do Princípio da diferença não poderia aceitar arranjos sociais que como um conjunto sejam mais vantajoso para mais favorecidos, não impondo nenhum teto para as posições superiores. Se a única desigualdade que se justifica é aquela que favorece as posições inferiores de um modo que não reflita atitudes desigualitárias dos mais favorecidos e estruturas desiguais anteriormente postas, devemos endossar que a melhor interpretação do princípio da diferença seja aquela que prevê que sejam transferidos recursos dos mais ricos para os mais pobres até o limite em que eles não possam, objetivamente, trabalhar, forçando assim uma estrutura básica que seja, no conjunto, mais favorável para os últimos, com as menores desigualdades possíveis

---

<sup>67</sup> Podemos estender o argumento, das pessoas naturalmente talentosas, que em geral acabam ocupando os melhores trabalhos com melhores salários, àqueles que ocupam posições de poder econômico no mercado, e que exigem um preço alto para que favoreçam a comunidade com mais investimentos, recolhimento de impostos, e melhorias sociais diretas, qual seja, sua apropriação privada de amplos recursos que serão gastos com preferências supérfluas, se comparadas com as necessidades urgentes dos menos favorecidos, além, numa leitura marxista, do controle autoritário sobre os meios de produção em suas esferas de empreendimento, e sobre os meios políticos. Por outro lado, tanto para o caso dos talentosos quanto para os que chegaram às posições mais favorecidas no mercado, o argumento de Cohen pode ser questionado quanto a sua exeqüibilidade e racionalidade para economias de mercado em grandes e complexas sociedades (argumento do realismo econômico quanto à virtude moral; cf. Brennan, 1996). Rawls poderia ser lido como uma resposta a este tipo de questionamento realista, já que a crítica expressa um tipo de ceticismo quanto ao argumento ético em geral. Além disso, como muito bem esclarece Cohen, não é verdade que um agente moral preocupado com a justiça teria de se preocupar o tempo todo em cada decisão econômica com as pessoas desafortunadas, já que um ethos igualitário implicaria na não necessidade disto, entre outros motivos por que as pessoas teriam internalizado princípios que restringiriam seu auto-interesse (de alguma maneira relevante).

ou com a maior igualdade possível que seja em benefício da melhoria das condições de vida na comunidade.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Esta interpretação do PD, ou seja, que ele autoriza toda transferência dos ricos para os pobres até aquele limite em que os ricos não possam trabalhar, foi-me sugerida pelo Professor José de Souza e Brito no congresso ibero-americano sobre o utilitarismo, realizado em 1995 pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Também encontro tal interpretação em Joel Feinberg, que escreve que Rawls está sugerindo um padrão estrito e exigente de igualdade econômica que se aplica não só às necessidades básicas, mas à riqueza total da sociedade, exigindo quinhões mais iguais mesmo que todos já possuam um nível básico de necessidades já satisfeito. (cf. 1973: 163). Parece que Feinberg entende que a diminuição da arbitrariedade nas desigualdades enquadra de tal modo o argumento do incentivo, que tal incentivo qualificado será menor que as desigualdades em geral aceitas. Na verdade, como Cohen reconhece, Rawls não endossa as vastas disparidades de renda presentes nos EUA e na Inglaterra atuais. Contra o pensamento libertariano e contra a ideologia burguesa dominante, Rawls pode aceitar esta conclusão de Feinberg: “qualquer princípio material (de justiça econômica) terá de dar grande importância à manutenção das diferenças de riqueza dentro de limites razoáveis, mesmo depois de satisfeitas todas as necessidades básicas.” (idem)

### 4.3 Repensando o liberalismo

Rawls desde o princípio tem reforçado a possibilidade de justificação das desigualdades sócio-econômicas de uma maneira que pareceu a muitos uma aceitação do “status quo” capitalista. Robert Wolff, destacando que não é compreensível o apego de Rawls à formulação de seus princípios, sempre reinterpretados para a manutenção de sua formulação (lingüística?) original, entende que tal formulação responde a nada mais que à ideologia burguesa dominante. Criticando já o primeiro modelo da teoria, o artigo de Rawls de 1958, Wolff diz que tratava-se de “a perfect model of the traditional liberal analysis of the relationship between the formal political and legal guarantees of the liberal bourgeois state and the economic arrangements or patterns of distribution arrived at by the workings of the free market.”<sup>69</sup>

Enrique Dussel, como Wolff, enquadra a filosofia de Rawls no que ele chama de longa tradição liberal, e sugere a necessidade de uma crítica em regra de Rawls, do mesmo tipo que a crítica aos liberais Hayek e Friedman.<sup>70</sup> A prioridade das liberdades básicas seria vazia numa sociedade capitalista marcada pela apropriação privada dos meios de produção e crescente concentração da riqueza produzida nas mãos dos proprietários, com uma divisão de classes e do trabalho em que os trabalhadores tem de se submeter ao controle dos grupos mais poderosos.<sup>71</sup>

As regras de prioridade ou hierarquia dos princípios, na concepção especial de justiça, são o alvo central destas críticas. A prioridade da liberdade é vista como o cerne da ideologia liberal tradicional: em Rawls, a preocupação social contida no princípio da diferença, ou seja, que as desigualdades operem em favor dos menos favorecido, estaria submetida à igualdade de oportunidades e à prioridade da liberdade, sendo a última, uma prioridade abstrata da maior liberdade

---

<sup>69</sup> 1977: 37.

<sup>70</sup> cf. Dussel 1995: 32, 39, 52, 57, 59, 66, 77, 111, 153, 155.

<sup>71</sup> cf. Fsik 1989; Miller 1989.

possível, resultando sempre prioritária quando houver conflito. A submissão do princípio de diferença à igualdade de oportunidades e à prioridade da liberdade teria como função excluir, por exemplo, políticas de ação afirmativa, mesmo tratando-se, neste caso, de compensar situações onde contingências naturais e sociais causam “desprivilégio”, visando mitigar discriminações arraigadas (“preferential treatment”). Com isto excluiríamos também políticas reformistas ou revolucionárias que dêem atenção prioritária à satisfação de necessidades básicas das pessoas mais pobres.

Estas críticas focalizam de maneira especial o princípio da diferença propriamente dito e são semelhantes às dúvidas levantadas anteriormente em 3.2.<sup>72</sup> Dussel resume o que seria um dos pontos mais importantes nestas críticas: Rawls seria um ideólogo tradicional do capitalismo mundial por que ignora a relação de dominação entre as classes, pensando dentro da moralidade burguesa que admite as desigualdades naturais como fato. Rawls inventa, para Dussel, o subterfúgio de um princípio da diferença que, apesar de falar em benefícios para os menos favorecidos, serviria apenas para justificar esta limitada visão capitalista. O princípio da diferença, sob a alegação de se preocupar com os menos favorecidos, permitiria a existência e manutenção de desigualdades naturais e sociais. Nesta linha, sugere-se que ele permitiria desigualdades de mais. Por exemplo, se a situação dos menos favorecidos fosse melhorada apenas um pouco às custas de um imenso incentivo, em termos de recursos, para algum grupo já privilegiado, então tal desigualdade seria apoiada<sup>73</sup>, desconsiderando-se a aceitação da contingência “natural” inicial, tida como fato, da desigual distribuição de talentos e oportunidades, e desconsiderando-se a estrutura e as atitudes costumeiras, formadoras das preferências dos mais e dos menos favorecidos, e que pode implicar no tipo de “argumento da chantagem”, como vimos antes.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Cf. Alejandro 1998, Hare 1989, Harsanyi 1974, Dussel 1995.

<sup>73</sup> cf. Lyons 1990: 140-141.

<sup>74</sup> cf. Cohen 1992.

Rawls aceita como fato que as pessoas possuem capacidades e qualidades naturais desiguais. Ele também aceita a teoria institucional que vê no mercado o instrumento eficiente de alocação de recursos e serviços. Interferências diretas nestes mecanismos implicarão em um controle ou diminuição da liberdade de escolha da ocupação, uma das liberdades básicas de Rawls. Por outro lado, Rawls não aceita a divisão dos recursos sócio-econômicos segundo a fortuna social e a loteria natural, o que resulta em contrariar as tendências acumulativas da apropriação capitalista convencional, segundo o mérito, o esforço e as oportunidades de mercado.

As respostas principais da teoria rawlsiana às críticas podem ser encontradas nos seguintes pontos: a) no esclarecimento da concepção geral de justiça e das regras de prioridade, especialmente com a integração da precedência de um princípio de satisfação das necessidades básicas; b) na defesa de que os dois princípios, *operando em conjunto* e tendo como foco *a estrutura básica da sociedade*, afastam os principais problemas alegados pelos críticos, produzindo um contexto social de fundo justo (justiça de *background*), desonerando o ideal de sua aplicação abrangente, por exemplo, da aplicação direta do princípio da diferença nas relações econômicas privadas; c) na sugestão de princípios para indivíduos, com uma concepção de “retidão como equidade”, que deve integrar exigências morais individuais, e fazer parte do chamado senso de justiça que incorpora a exigência de fraternidade entre os cidadãos, mitigando a desoneração sugerida em b; e por fim, d) no que seria a melhor interpretação do princípio da diferença, que o aproxima, pelo menos numa interpretação mais radical da teoria, da “leitura estrita” de Cohen (*strict reading*, 3.2) e, em minha análise, de um utilitarismo igualitário. As respostas a) e b) são explicitadas claramente por Rawls. As respostas c) e d) são um tipo de

desenvolvimento da teoria rawlsiana, desenvolvimento que não tem sido explorado e aprofundando pelo próprio Rawls.<sup>75</sup>

### **a) Concepção geral e ordem léxica.**

As respostas, presentes ou latentes na teoria de Rawls, ficam mais inteligíveis se resolvemos, primeiramente, um problema anterior acerca da concepção geral de justiça e da interpretação das prioridades. É o problema da restrição da concepção especial da justiça como equidade e das regras de prioridades àquelas situações sociais em que existem condições materiais para a implantação dos dois princípios. Por um lado, essa tese parece implicar que, em situações menos favoráveis, nós podemos desconsiderar aqueles aspectos liberais das prioridades, e a interpretação “vaga”, ligada ao argumento do incentivo, do princípio da diferença, para darmos preferência efetiva aos interesses dos menos favorecidos.

Por outro lado, isto parece permitir muito espaço para a justificação de injustiças, por exemplo, contra liberdades básicas, em favor de uma pretensa necessidade social. O próprio Rawls trata as prioridades como um guia para a avaliação de estratégias de enfrentamento de situações não-ideais, sugerindo que elas desempenham um papel importante nestas. Assim, a noção de que a concepção geral de justiça, que é uma forma de princípio da diferença estendido, que permite compensações entre liberdades e bens sociais, enquanto a especial não o permitiria, é muito desorientadora. Ela pode sugerir justificações de Estados ditatoriais que aleguem ser necessário, por exemplo, suprimir a liberdade de expressão ou as garantias do devido processo legal, como forma de manutenção de alguma política revolucionária. Felizmente, uma compreensão mais adequada da concepção geral nos permite enfrentar as críticas contra as prioridades, sem abandonar seu liberalismo.

---

<sup>75</sup> Parte de c), como a elaboração de uma teoria da retidão como equidade e a idéia do senso de justiça em TJ, é formulação explícita de Rawls, claro. O desenvolvimento destas idéias como uma resposta aos problemas discutidos é que não parece ter sido um caminho explorado por ele.

É preciso destacar que, se a concepção especial pode ser descartada em situações não ideais, a defesa da concepção geral não justificaria qualquer exceção política, mas apenas aquela que fosse necessária para a implantação destas condições, além de que também defende a igualdade, permitindo quebras disto somente se tal for necessário para a satisfação das necessidades urgentes, e ainda sob a restrição de que tais desigualdades beneficiem os menos favorecidos. É bem provável que sejam poucas as situações que preencham tais requisitos.

Provavelmente estes requisitos afastam justificações apressadas de qualquer tipo de política autoritária e de ditadura. Na verdade o que o princípio desculpa não é, por exemplo, restrição às liberdades democráticas para, supostamente, se conseguir maior crescimento econômico. A idéia chave é de que os recursos sociais, em situações em que não há condições para as pessoas apreciarem adequadamente os direitos liberais, devem ser prioritariamente utilizados para eliminar a miséria, tal coisa sendo mesmo permitida e exigida pela justiça. A preocupação em estabelecer “um sistema formal de liberdades e direitos básicos iguais quando as pessoas estão morrendo de fome parece, é claro, um gesto vazio. Neste caso, os recursos sociais deveriam ser dispostos de forma a estabelecer condições mais favoráveis (...)”.<sup>76</sup> Esta seria justamente a idéia chave da concepção geral de Rawls.

A concepção geral parece garantir o que A. P. Rao acredita ser implicações dos direitos básicos de sobrevivência e participação dos membros de uma comunidade, que “comunidades subdesenvolvidas devem dar uma maior prioridade à garantia dos direitos de participação e sobrevivência de todos os seus membros do que à satisfação de quaisquer outras necessidades” e que “o Estado tem o direito de transferir bens de modo a garantir estas necessidades básicas”.<sup>77</sup> Rawls, que com sua concepção geral já permitia em TJ um enquadramento desta exigência como exigência de justiça em países subdesenvolvidos, reconhece em *PL* que há um princípio de justiça *anterior* aos seus dois princípios. Segundo Rawls:

---

<sup>76</sup> Lyons, 1990: 134.

<sup>77</sup> Rao 1992: 53.

“the first principle covering the equal basic rights and liberties may easily be preceded by a lexically prior principle requiring that citizens’ basic needs be met, at least insofar as their being met is necessary for citizens to understand and to be able fruitfully to exercise those rights and liberties”.<sup>78</sup>

Assim, ao invés de sugerir que a concepção geral permite compensações econômicas e sociais como justificativa de desigualdades políticas, mesmo que apenas como parte de um programa de implantação das condições para a vigência da concepção especial, Rawls poderia, sem prejuízo para seu raciocínio, defender apenas uma concepção de justiça. Sugiro que possa ser apenas a concepção especial, providenciado: (1) que o princípio “As necessidades básicas dos cidadãos devem ser satisfeitas” seja o primeiro princípio e primeira prioridade; (2) que a melhor compreensão da concepção implique nos dois princípios de justiça anteriormente formulados, com suas regras de prioridades *se, e somente se*, (1) é razoavelmente satisfeito; (3) que nas circunstâncias sociais pouco propícias à operação dos dois princípios especiais, deve-se seguir a ordem das prioridades apontada agora, mas sem perder de vista o ideal completo presente em todos os princípios como um conjunto.

Esta sugestão tem as vantagens de evitar a ambigüidade da idéia de compensações na concepção geral, de incluir a todos os países e de evitar uma ambigüidade semelhante na interpretação do princípio da diferença (ainda que eu esteja pensando na interpretação mais conservadora deste princípio, ou seja, que o núcleo de preocupação do princípio da diferença está na justificação de desigualdades e na garantia de razões aos mais favorecidos, o que pode não ser uma boa maneira de entender tal princípio). Com a garantia da satisfação das

---

<sup>78</sup> *PL, I: 2, p. 07.*

necessidades básicas dos cidadãos como prioridade, fica mais fácil aceitar o argumento do incentivo. Além disso, como veremos adiante, dada a operação em conjunto dos dois princípios da concepção especial, não podem ocorrer vastas desigualdades econômicas, já que isto afetaria o valor eqüitativo das liberdades políticas básicas.<sup>79</sup> Assim também fica mais fácil aceitar o princípio da diferença em termos mais conservadores.

O sentido mais promissor e mais coerente da ordem léxica ou da hierarquia dos princípios, dada a melhor compreensão da concepção geral, deve ser este: uma desigualdade que, operando como incentivo para os mais favorecidos e mais talentosos, beneficie os desfavorecidos (difference principle, visando mitigar desigualdades naturais), deve estar submetida à igualdade eqüitativa de oportunidades no sentido de que o incentivo oferecido aos já privilegiados pela natureza não pode se fechar para outras pessoas e basear-se em circunstâncias sociais contingentes da pertença a posições privilegiadas, devendo existir instituições que trabalhem para diminuir a própria desigualdade natural de que parte o princípio. A igualdade eqüitativa de oportunidades visa mitigar estas desigualdades naturais que o princípio da diferença aceita e tenta fazer proveitosas aos menos favorecidos, e, por isso, é prioritária em relação ao princípio da diferença. Já a igualdade de oportunidades está submetida à exigência de direitos e liberdades básicas constitucionais iguais *no sentido de* que sejam assegurados para todos, igualmente, especialmente, um valor eqüitativo das liberdades políticas. Estes direitos constitucionais devem ser, porém, precedidos pela satisfação das

---

<sup>79</sup> A linha argumentativa adotada aqui, que sugere a manutenção do ideal liberal das prioridades (na segunda versão) mesmo para circunstâncias de subdesenvolvimento sócio-econômico, parece corroborar, e quer mesmo apoiar, a posição que defende efeitos redistributivos relevantes do sistema de liberdades e direitos básicos. Para um desenvolvimento desta tese, cf. Vita 1998: cap. 6.

necessidades básicas de todos os cidadãos.<sup>80</sup>

Rawls nunca se identificou com o liberalismo tradicional. Em TJ ele argumentou que a igualdade eqüitativa de oportunidades não deveria ser confundida com a igualdade formal de oportunidades. A primeira tem sua inteligibilidade numa interpretação democrática, que além de ser uma igualdade de oportunidades mais substantiva que a meramente formal, e que seria garantida através da universalização da educação e de políticas que mitiguem a influência da loteria natural, incluiria a preocupação com os menos favorecidos. A segunda tem sua inteligibilidade numa interpretação liberal natural que Rawls não endossa. Acerca do princípio liberal da igualdade eqüitativa de oportunidades Rawls reforça:

“It must not then be confused with notion of careers open to talents; nor must one forget that since it is tied in with the difference principle its consequences are quite distinct from the liberal interpretation of the two principles taken together”<sup>81</sup>

#### b) *Background Justice*

Destacando uma resposta à crítica marxista de que direitos e liberdades ligados tradicionalmente ao regime constitucional seriam meramente formais, dado o valor desigual que tais liberdades possuem em função das diferenças econômicas que tornam por um lado, quase impossível que os pobres possam apreciá-las, por outro, extremamente fácil aos detentores do capital manipularem o domínio do político, Rawls argumenta que os princípios, *operando em conjunto*, e *focalizando a*

---

<sup>80</sup> Isto torna o liberalismo-igualitário mais próximo das posições socialistas e marxistas, por um lado, e mais parecido com um utilitarismo liberal, desde que bem compreendido. O próprio Rawls endossa um estabelecimento mais completo dos princípios que inclua o princípio de satisfação das necessidades básicas como prioritário, citando o trabalho de Rodney Peffer, *Marxism Morality and Social Justice*. Ele apenas discorda que uma organização econômica de tipo socialista seja requerida entre os primeiros princípios, ainda que não esteja excluída como uma forma de realizar os princípios numa sociedade socialista liberal. Penso que concordaria também com o tipo de utilitarismo refinado expresso em Griffin (1988) e Goodin (1995).

<sup>81</sup> TJ 14, p. 83.

*estrutura básica da sociedade*, asseguram um valor eqüitativo para as liberdades políticas, o que se traduziria pela oportunidade eqüitativa de cada cidadão exercer influência sobre o poder político. Por exemplo, enquanto a mera igualdade formal permitiria apenas que todos possam votar ou se inscrever para concorrer a cargos, a igualdade eqüitativa proibiria a influência do poder econômico privado no financiamento das eleições e garantiria, através de financiamento público, parcelas para todos os partidos. Isso exemplifica o que Rawls entende por igualdade eqüitativa.

Isso significa que o *primeiro princípio* não aceita a vigência de grandes disparidades de renda e recursos, por que tais disparidades contrariam o ideal liberal de igualdade política. O auto-respeito de cada cidadão e de cada grupo social ficaria comprometido se a participação política, e sua respectiva influência real sobre os assuntos públicos, ficassem diminuídas ou mesmo aniquilada, dada a poderosa influência dos grupos econômicos nos processos legislativo e judiciário. A defesa do fundo público de financiamento dos partidos políticos está vinculada a esta idéia. Assim, mesmo que o *segundo princípio* aceitasse grandes desigualdades que passam, hipoteticamente, no teste do princípio da diferença, ou seja, grandes desigualdades que beneficiam de tal modo os menos favorecidos que os deixam em situação melhor do que estariam em um contexto igualitário, essas desigualdades não estariam necessariamente endossadas na concepção de justiça de Rawls. Vita, aceitando a resposta rawlsiana, adverte: “Não é legítimo criticar o princípio da diferença invocando-se possibilidades que só adquirem alguma relevância para o julgamento de situações reais se outros componentes importantes da teoria forem ignorados”.<sup>82</sup> Porém, se vastas desigualdades econômicas não são permitidas através do primeiro princípio, para que serve o princípio da diferença que tantos tomam como um componente socialista?

---

<sup>82</sup> 1993: 79.

Rawls é um tanto ambíguo sobre isto. Em certas passagens ele aceita a crítica de que o princípio da diferença pode endossar vastas desigualdades, mas confronta a esta possibilidade o primeiro princípio sobre liberdades iguais. Em outras passagens, ele nega que o princípio da diferença tenha tais implicações, alegando que tanto a concentração de riqueza seria condenada pelo primeiro princípio, quanto grandes disparidades de rendimento violariam o princípio da diferença.<sup>83</sup> Ambas não se coadunam com a igualdade eqüitativa de oportunidades, parte do segundo princípio. É possível então aceitarmos a interpretação que exclui a abigüidade criticada em 3.2, excluindo grandes disparidades de riqueza e renda pela operação conjunta dos dois princípios, e incluindo ainda assim uma visão mais radical do princípio da diferença (próximo da leitura estrita de Cohen): “Perhaps the Difference Principle is really quite radical: It requires that *after* social and economic inequalities are restricted so they do not upset the fair value of political liberty – including the fair value of forming and expressing public opinion – such inequalities are *still* only permissible if they benefit the least advantaged.”<sup>84</sup>

A sugestão do parágrafo acima ajuda a manter um papel para o princípio da diferença, mesmo sendo o tamanho das desigualdades julgadas também pelo primeiro princípio, que trata das garantias formais de direitos e liberdades básicas. Mas, endossando ou não a interpretação radical, um ponto mais importante, pelo menos para a arquitetura da teoria de Rawls, é que os princípios, e o princípio da diferença especialmente, não se aplicam diretamente e exclusivamente sobre as ações individuais, seja como critério moral, seja como exigência legal. Eles se aplicam sobre nós indiretamente, pois são critérios que focalizam a estrutura básica da sociedade. Este ponto expressa uma importante idéia de Rawls, a idéia de uma divisão de trabalho, numa sociedade justa, entre instituições mais amplas e a contribuição individual.

---

<sup>83</sup> cf. *Prefácio*: p. 22.

<sup>84</sup> Baynes 1992: 159-160.

Rawls já havia restringido sua teoria da justiça à estrutura básica da sociedade, que é o arranjo institucional principal em que se desenrola a ação individual, e que se compõe mais ou menos intuitivamente das principais instituições conhecidas da democracia constitucional, como a constituição política, a economia de mercado competitivo, a família nuclear, o império da lei, um estado de bem-estar intervencionista.<sup>85</sup> Como muitas coisas podem ser ditas justas e injustas, alguma restrição era necessária para que o escopo da teoria fosse manejável, para que pudéssemos nos concentrar em apenas um caso especial do problema da justiça. Este caso é muito importante por que a estrutura básica modela relações sociais sistemáticas que definem as perspectivas de vida das pessoas de um modo mais poderoso que qualquer ação individual. Como salienta Brian Barry, o mérito rawlsiano da divisão de trabalho entre a estrutura básica e os indivíduos e associações está em reconhecer que o âmbito mais importante da justiça é o institucional e não o individual, trazendo a idéia de justiça liberal para mais perto da sociologia crítica de Weber e Marx.<sup>86</sup> Além disto, a teoria da justiça como equidade não se pretendia completa justamente no sentido de não ter respostas para outros problemas morais antes de ter para este aspecto social central.

Num espírito de simplificação e desvio de problemas<sup>87</sup>, a restrição à estrutura básica garantiria a realização de uma justiça procedimental pura no lugar de uma justiça perfeita. O intuito de Rawls era desonerar a teoria da justiça liberando as ações individuais, os contratos privados e também os compromissos associacionais das *mesmas* exigências da justiça institucional (ainda que não de toda e qualquer exigência de justiça). Se a estrutura básica é justa, então estamos livres para cuidar

---

<sup>85</sup> Cf. por exemplo Rawls (1971, pp. 7, 235, 275, 300, 304-309) e Baynes (1992, pp. 61-64). Baynes questiona porque a família nuclear seria incluída entre as instituições básicas e não instituições religiosas e outras associações voluntárias. Para ele Rawls reproduz a divisão liberal tradicional da sociedade em uma esfera pública (o estado) e outra privada (o mercado), ainda que seu insight seja poderoso pelas suas vantagens práticas e teóricas.

<sup>86</sup> cf. Barry 1995: 214.

<sup>87</sup> cf. *TJ*, s. 15, sobre as dificuldades acerca das expectativas individuais e sua inter-comparação. E *CP cap. 18, 1*; *PL Introdução*, sobre a eliminação de problemas visando a solução prática do problema da justiça.

de nossa própria vida de acordo com outros requerimentos que os princípios de justiça, o que inclui requerimentos da prudência econômica e política, laços afetivos parciais e compromissos com cosmovisões abrangentes.<sup>88</sup> Por exemplo, não precisamos nos preocupar em dar atenção aos menos favorecidos, no sentido de aplicar diretamente o princípio da diferença em nossos contratos privados e em nossas práticas cotidianas, ainda que precisamos apoiar sua instauração e manutenção nas instituições.

Rawls quer circunscrever assim os princípios por que acredita que eles não são adequados para uma teoria geral da moralidade. “In many, if not most cases these principles give unreasonable directives. To illustrate: for churches and universities different principles are plainly more suitable.”<sup>89</sup> O máximo que podemos exigir é que estas associações, por fazerem parte da estrutura básica da sociedade, devem ajustar-se aos requerimentos para o estabelecimento e a manutenção da justiça de *background*. As associações e grupos, os indivíduos em suas estratégias de maximização do interesse próprio em instituições de mercado, estão socialmente enquadrados no contexto maior das instituições básicas. Estas instituições devem “enquadrar” aquelas esferas privadas num contexto de fundo justo: a garantia formal de direitos básicos através da constituição e do império da lei, a garantia de igualdade equitativa de oportunidades através de políticas educacionais públicas e de medidas contra restrições discriminatórias, a garantia de benefícios sociais e de renda mínima (em parte, no estilo do “welfare state”, por exemplo, com um imposto de renda negativo; em parte com novos mecanismo de distribuição do capital, por exemplo, com mecanismos para a disposição de recursos a todos “ex ante”, pulverizando a posse do capital). Essas garantias são realizadas com recursos provenientes dos indivíduos e associações, um exemplo de requerimento institucional para enquadrá-los na sociedade justa.

---

<sup>88</sup> cf. Nagel 1991, cap. 6 e Vita 1998: 22, acerca desta divisão de tarefas entre uma esfera institucional justa e uma individual, desonerada da preocupação sistemática com a imparcialidade de suas ações.

<sup>89</sup> *PL VII, 2: p. 261.*

Rawls apresenta quatro razões para enfatizar a importância da justiça institucional: 1) não podemos dizer que o contexto social é justo ou injusto olhando apenas as circunstâncias imediatas e locais da conduta dos indivíduos e associações; 2) as condições sociais podem ser justas num dado momento, mas ser desestruturadas com o tempo, mesmo se todos estão agindo, individualmente, de maneira justa, pois existem tendências históricas e sociais em favor de uma configuração oligopolística de acumulações que minam os objetivos da justiça social; 3) não há normas exequíveis e praticáveis que podemos impor sobre os indivíduos para prevenir a erosão da justiça de *background*, pois as regras que governam acordos e transações individuais não podem ser muito complexas, nem requerer muita informação para serem aplicadas corretamente, nem implicar em altos custos transacionais; 4) estes aspectos sugerem uma divisão de trabalho entre dois tipos de normas sociais, uma para as instituições básicas mais importantes, outras para o sistema legal que governa transações individuais. “They are framed to leave individuals and associations free to act effectively in pursuit of their ends and without excessive constraints”.<sup>90</sup>

Esta perspectiva é muito atraente. Parece difícil fazer avaliações morais sobre mérito e demérito e sobre um equilíbrio de exigências quando tratamos de indivíduos concretos, suas circunstâncias e suas opções. Uma razão clara para isso está na dificuldade de fazermos qualquer outra avaliação, não apenas a moral, mas também a prudencial, quando o objeto de aplicação é uma decisão individual ou uma transação econômica particular. É difícil fazer avaliações prudenciais específicas acerca das consequências de uma compra ou de um contrato, e nos guiamos, na medida do possível, por uma mistura de cautela e risco que envolve certa opção prática por decisões em um contexto de avaliações incompletas.

Apesar de atraente, creio que a simplificação é pelo menos arriscada, senão enganosa. A justiça restrita à estrutura básica não pode ser somente a justiça que as

---

<sup>90</sup> PL VII, par. 7, : p.268.

instituições em abstrato podem garantir quanto às tendências de longo prazo, mas, como “o modo como as instituições repartem os ônus e os benefícios, assim como os resultados da cooperação social”, deve ser vista também como a justiça que as pessoas se dão mutuamente ao efetivar certas práticas e respeitar certas exigências morais. É difícil dizer que a instituição da escravidão é injusta mas que as ações individuais dos proprietários de escravos não possam ser avaliadas em um sentido muito semelhante, ou que elas podem receber justificativas que as eximem da crítica de injustiça, ao endossarem a instituição escravocrata.

Foi comum nos Estados Unidos e no Brasil o argumento de que a eliminação imediata da escravidão prejudicaria as pessoas que investiram neste “negócio”, assim como hoje é comum um raciocínio semelhante quando se trata da eliminação do trabalho infantil, da miséria, da crueldade para com os animais e depredação do meio ambiente, etc. É estranho dizer que as pessoas devem apoiar instituições justas, mas que não precisam aplicar estes princípios em suas ações individuais *em algum grau* mais relevante do que costumeiramente aceito. Ao aceitar uma divisão de trabalho semelhante à de Rawls, Nagel explicita com mais ceticismo as dificuldades implicadas nesta estratégia, entre as quais podemos destacar a instabilidade psicológica de exigir-se o apoio a instituições justas, de pessoas que estão, na maior parte do tempo, preocupadas com seu melhor interesse próprio.<sup>91</sup>

Um aspecto relevante é que o julgamento acerca da melhor estrutura básica pode nos levar a diversas alternativas de divisão de trabalho entre instituições e ações individuais, alternativas nas quais as demandas individuais e institucionais poderão ser diferentes *dado* o contexto social de que se parte. Uma instituição justa pode demandar mais dos indivíduos se as instituições em que eles vivem *no presente* forem injustas.<sup>92</sup> Mas se este é o caso, a razão mais importante para admitir-se um

---

<sup>91</sup> cf. Nagel 1991, cap. 9 e 10.

<sup>92</sup> cf. Vita, 1998, p. 26-27

espaço amplo de desvinculação da ação dos indivíduos e associações diante das exigências da justiça institucional, tendência reforçada especialmente pelos últimos trabalhos de Rawls, é uma razão pragmática de realismo, baseada em considerações de exequibilidade, mas não uma razão baseada na justiça.

Na verdade, numa interpretação mais favorável, podemos dizer que Rawls não está afirmando que não há requisitos morais que se aplicam sobre as associações e indivíduos, mas que, para se ter uma seqüência apropriada, deve-se restringir o escopo da teoria à estrutura básica. Mesmo assim, com as devidas “desculpas” que o tipo de objeto pode gerar para aplicação dos princípios, é arriscado desonerar demais os indivíduos das exigências de justiça, pois pode ser que, *depois* de realizada a justiça institucional, *ainda reste* necessária uma concepção de justiça para as esferas privadas que seja mais radical do que a sugerida por Rawls e pela clássica divisão de trabalho entre uma esfera pública, por exemplo, o Estado, e outranão pública, por exemplo, as igrejas, universidades e empresas. No final das contas, bem ponderados os princípios, as igrejas, universidades, empresas e outras associações internas à estrutura básica talvez tenham de adotar certos requerimentos que desejamos muito ser aplicados ao Estado, como a eliminação do nepotismo, a igualdade sexual, ações afirmativas e revisão das disparidades de rendimentos e poder decisório entre seus membros.

A teoria da justiça pode precisar de um guia mais seguro quando trata da relação entre as ações dos indivíduos e as instituições mais amplas que afetarão a vida de todos de uma maneira relevante. Também nós em nossas decisões mais sérias buscamos guias mais seguros, tanto para aspectos prudenciais quanto morais. Isso sugere outra ambivalência num ponto importante da teoria, com prováveis repercussões, mas nos ajuda a compreender porque Rawls já desenvolvia uma reflexão sobre os princípios para indivíduos, em TJ. O foco na estrutura básica era mais metodológico que substantivo (ao contrário do que parece acontecer com as novas teorias de Rawls, como da interface consensual), e, resolvido tal problema

poderíamos resolver os outros, mais amplos, acerca da justiça. Os princípios para os indivíduos são um tipo de extensão teórica da justiça como equidade, como o serão os princípios para as nações.

Antes de abordarmos este ponto porém, vejamos o tipo de resposta que Rawls aponta a algumas críticas marxistas, por que esta resposta está ligada aos pontos que examinamos. Quanto à objeção de que certos direitos e liberdades vinculados com os direitos humanos expressam e protegem o egoísmo mútuo dos cidadãos de uma sociedade civil burguesa e quanto à objeção de que um regime constitucional com propriedade privada asseguraria apenas as liberdades negativas, Rawls replica que em instituições baseadas nos seus dois princípios, aqueles direitos e liberdades expressarão e protegerão os interesses de ordem superior de cidadãos livres e iguais, dando adequada proteção às liberdades positivas. Quanto ao problema da divisão do trabalho sob o capitalismo, Rawls acredita que as suas características mais limitantes serão largamente superadas em instituições liberal-igualitárias justas. Por exemplo, a escravidão do salário será superada pela garantia de suplementos estatais aos menos favorecidos assegurados pelo setor de transferência; além disto a igualdade equitativa de oportunidades asseguraria uma competição que mitiga o poder de mercado crescente de minorias, assim como a educação universalizada e o delineamento de alternativas para os menos favorecidos.<sup>93</sup>

Rawls tem consciência da principal crítica que Marx teria a levantar contra este ideal institucional guiado pelos dois princípios: “He would say that no regime with private property in the means of production can satisfy the two principles of justice, or even do much to realize the ideals of citizens and society expressed by justice as fairness. This is a major difficulty that must be faced”.<sup>94</sup> A propriedade privada dos meios de produção com seus mecanismos de concentração da riqueza e expropriação da força de trabalho seria a principal causa das forças econômicas e

---

<sup>93</sup> cf. JF s. 52; TJs. 43 e 47

<sup>94</sup> JF, p. 145.

políticas que operam contra o ideal da cidadania liberal-igualitária. Rawls, apesar de operar com uma teoria econômica mais clássica, por exemplo, olhando as classes do ponto de vista da estratificação social e não das relações de produção, desde o princípio, em TJ, reconheceu que as forças de mercado tendem a concentrar riqueza e poder, desigualando os cidadãos.<sup>95</sup>

Em *PL*, ele reforça que a principal razão para restringir o escopo da teoria à estrutura básica, como objeto dos princípios de justiça, é a *tendência* de que os resultados acumulados de transações privadas voluntárias (mesmo que sejam justas) juntamente com *forças históricas e sociais* contingentes, minem com o decorrer do tempo a justiça de fundo da sociedade, por exemplo, a igualdade política e a igualdade de oportunidades. Além disso, a distribuição resultante de transações voluntárias de mercado só são justas se a distribuição de renda e riqueza anterior, assim como a estrutura geral dos sistemas de mercado, são justas. Mesmo economistas clássicos reconhecem que há um grande papel desempenhado por fatores arbitrários que escapam à responsabilidade e ao merecimento humano. Rawls reconhece isto, e este reconhecimento de tendências históricas e sociais que perturbam a justiça de fundo pode ser um ponto convergência com a crítica marxista da tendência de acumulação.

“the tendency is rather for background justice to be eroded even when individuals act fairly: the overall result of separate and independent transactions is away from and not toward background justice. We might say: in this case *the invisible hand guides things in the wrong direction and favors an oligopolistic configuration of accumulations* that succeeded in maintaining unjustified inequalities and restrictions on fair opportunity”.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> cf. por ex. pp. 72-75; 307.

<sup>96</sup> *PL VII: 4: p. 267*. Se mesmo nas situações em que os indivíduos enquanto tais agem corretamente a justiça social tende a ser minada, dada a tendência de concentração de recursos, fico imaginando quanto da riqueza não é fruto das situações em que a contingência explorada é a fraqueza das instituições públicas (o sistema de fiscalização, o recolhimento de impostos, etc.) e a fraqueza dos pobres, como no caso da exploração do trabalho infantil e da reserva de mão obra desempregada, o que reforça ainda mais a necessidade e a justificação moral de intervenções periódicas visando redistribuir os recursos e o capital. É deprimente ver as tendências políticas e econômicas dentro de meu país caminhando na direção oposta, recentemente com a ajuda dos social-democratas. No Barsil a distribuição anterior de renda e riqueza é reconhecida por todos

“We must ask, escreve Rawls, whether a liberal socialist regime does significantly better in realizing the two principles. Should it do so, then the case for liberal socialism is made from the standpoint of justice as fairness.”<sup>97</sup> Rawls nunca defendeu mesmo a apropriação privada dos recursos naturais e dos meios de produção como um requisito necessário da justiça como equidade. Ele também não recusou isso para qualquer regime econômico justo. “Which of these systems and the many intermediate forms most fully answers to the requirements of justice cannot, I think, be determined in advance”, dependendo “in large part upon the traditions, institutions, and social forces of each country, and its particular circumstances.”<sup>98</sup>

Isso pode parecer uma aceitação passiva das forças contingentes que ele acabará por querer refrear com instituições de ajuste. De fato, Rawls não aprofunda melhor quais agentes e quais políticas podem instituir a sociedade justa quando tais forças sociais já moldaram de modo arraigado as estruturas vigentes. Sobre a comparação entre um regime socialista liberal e uma democracia de proprietários, Rawls escreve : “we must be careful here not to compare the ideal of one with the actuality of the other, but rather to compare actuality with actuality, and in our particular historical circumstances”.<sup>99</sup> Por outro lado, a aceitação de instituições de mercado dentro do arcabouço da sociedade justa, seja com a propriedade privada seja com a coletiva, é justificada não só com o reconhecimento de que contingências são em algum grau inevitáveis e não elimináveis, mas também que elas podem ser consistentes com liberdades básicas iguais e igualdade equitativa de oportunidades, por exemplo, permitindo a escolha de ocupações e carreiras, o que pode ser prejudicado se os salários são completamente igualizados por um comando

---

como injusta, o que torna nossas transações privadas também injustas, ou pelo menos só parcialmente corretas. Esse “apartheid” deveria incomodar nossa sociedade na mesma intensidade que outras formas de regimes discriminatórios.

<sup>97</sup> *JF*: 145.

<sup>98</sup> *TJ* 42: p. 274.

<sup>99</sup> *JF*: 145

central definindo as posições. Além disso, um mercado competitivo pode funcionar descentralizando o exercício do poder econômico.

### **c) Exigências para os indivíduos.**

Na seção 18 de TJ, Rawls diz que considerou até este ponto os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade, porém, para uma teoria completa da correção moral (*theory of right*), deveríamos incluir também princípios para indivíduos. Ele diz que, se não uma teoria sistemática, pelo menos alguns princípios deste tipo são parte essencial de qualquer teoria da justiça. Pelo diagrama utilizado por ele<sup>100</sup>, depreende-se que o raciocínio prático opera com três conceitos principais, o conceito de *valor*, o de *correção* (ou *direito*) e o de *valor moral*. O conceito de correção (*right*) aplica-se à lei das nações, aos sistemas sociais e instituições, e aos indivíduos. Aplicado aos indivíduos, o conceito de correção implica em permissões, que são ou indiferentes ou super-rogorárias, por uma lado, e em requerimentos morais, que são ou obrigações ou deveres naturais, por outro. Os *deveres naturais* são divididos em *negativos*, como não prejudicar um inocente e não injuriar outra pessoa, e em *positivos*, como auxiliar o próximo, respeitá-lo, e *apoiar a sociedade justa*, desde que tais coisas não impliquem em um custo excessivo para o agente.

Rawls dá a entender que uma teoria completa exige isto de nós, mas ele se refere a uma teoria completa da correção moral ou do direito, não da justiça institucional, um caso especial do problema da justiça distributiva e da moralidade. Por outro lado, Rawls diz que qualquer teoria teria certos princípios para os indivíduos como necessários, ainda que eles só tenham sentido *depois* de termos esclarecido os princípios para instituições, ou seja, eles só tem sentido num contexto

---

<sup>100</sup> cf. TJ p. 109.

social que é a pressuposição do contexto das virtudes individuais de justiça.<sup>101</sup> Para Rawls uma teoria da retidão como equidade pode gerar um significado mais preciso para nossas frases habituais acerca de exigências individuais. Ela oferece um guia para os princípios que regem tais exigências e um modo de dar feição mais definida à maneira cotidiana de falar acerca destes princípios.<sup>102</sup> A equidade, idéia básica da justiça institucional defendida por Rawls, pode ser usada aqui para explicar todas as obrigações.

Segundo este princípio de equidade, nossa obediência individual às regras institucionalizadas é exigida se: a) a instituição ou prática é justa (ou honesta, ou equitativa), e b) se o indivíduo aceitou voluntariamente ou tem tomado parte nos benefícios que lhes são oferecidos pela instituição. A noção que está subjacente a este raciocínio é que quem tem se submetido a regras que beneficiam outras pessoas, adquire um direito à uma submissão semelhante por parte de seus compatriotas beneficiados na mesma proporção em que elas lhe beneficiarão.<sup>103</sup> Para Rawls, o critério a) é condição necessária para que haja qualquer requerimento moral sobre o indivíduo que o vincule a instituições: ele não pode ser pensado como comprometido ou vinculado moralmente com instituições injustas, como por exemplo, no caso de obrigações para com um sistema escravagista. O critério b) diferencia a obrigação de outros requerimentos morais (como os deveres naturais) através da voluntariedade ou do consentimento, explícito ou tácito, para com o esquema de cooperação. É assim, pensa Rawls, que indivíduos adquirem obrigações como sujeitos concretos para com outros indivíduos concretos e definidos, ou para

---

<sup>101</sup> Este aspecto não foi suficientemente reconhecido pelos críticos de índole comunitarista. Cf. Sandel 1982.

<sup>102</sup> Poderíamos ilustrativamente pensar aqui nos ditos populares brasileiros acerca da obrigação de cumprir as promessas (“promessa é dívida”) e do dever de auxiliar o necessitados (“quem dá aos pobres empresta a Deus”).

<sup>103</sup> Idéia tão cara aos contratualistas clássicos, é especialmente importante para Locke, para quem direitos naturais estão acima das obrigações contratuais com os governantes, mas possuem um caráter social. Cf. Segundo Tratado sobre o Governo, especialmente # 119, onde se lê que “...todo homem que tem posses ou goza de qualquer parte do domínio de um governo dá, por esse meio, consentimento tácito e está daí em diante obrigado à obediência às leis desse governo, enquanto assim goza, como qualquer outro que sob ele esteja;...”. (tradução de E. Jacy Monteiro, coleção Os Pensadores).

com práticas institucionais sustentadas em boa fé.

Pode-se pensar que a condição a) parece erguer no centro da teoria certa petição de princípio, já que o princípio de equidade, expressando a intuição de cooperação mútua e acordo voluntário, deveria definir, na esfera das ações individuais, o que contará como vinculação justa ou não. Mas Rawls responderia a esta observação com a já alegada precedência das práticas sociais e institucionais sobre as individuais, diferenciando a equidade institucional da individual. Que uma instituição seja justa antes dos atos individuais performados cooperativamente e voluntariamente significa que ela seja institucionalmente justa, segundo os princípios de justiça para instituições defendidos pela teoria da justiça como equidade. Dada esta justiça de base, obrigações individuais podem ser esclarecidas com o critério da retidão individual equitativa. Isso tem uma implicação importante: significa que atos de cooperação voluntária não abarcam toda a noção, se é que abarcam em algum grau relevante, da justiça contratual ou do acordo hipotético, que é a base da justiça institucional como equidade no pensamento de Rawls. Prova disto é a seção 19, em que Rawls continua a reflexão acerca dos princípios para indivíduos centrando-se nos deveres naturais.

Ao contrário das obrigações, deveres naturais não dependem, para se aplicar a nós, dos atos voluntários de cooperação, nem precisam ser pensados dentro de um contexto de cooperação social. Rawls esclarece que o dever de não sermos cruéis não necessita de nenhuma comprovação apelando ao nosso compromisso para com este dever: ele se aplica sobre nós independentemente de nossas relações institucionais, e por isso são tratados como naturais. Cada um de nós está vinculado a tais exigências. Rawls alude também ao dever de auxiliar o próximo em necessidade ou em perigo, desde que sem risco excessivo ou perda significativa para si próprio; ao dever de não prejudicar ou injuriar o próximo; ao dever de não causar sofrimento desnecessário e ao *dever natural de justiça*, ou seja, de apoiar e obedecer instituições justas, independentemente dos atos voluntários performativos ou

implícitos que nos vinculassem a eles, ainda que tais exigências, especialmente o dever natural de justiça, devam ser compreendidas como derivadas de um ponto de vista contratualista. Ou seja, eles seriam reconhecidos numa posição original de igualdade hipotética, marcada por um véu de ignorância sobre nossa posição específica na sociedade, como resultados de um acordo hipotético.

Para Rawls, é por isso, por não depender de atos voluntários de consentimento, que tais exigências se aplicam incondicionalmente, e então, o dever natural de justiça é mais importante do que a obrigação de equidade, já que ele vale para todos e não depende de consentimento. Isso parece significar que o ponto fulcral da teoria liberal da justiça é um dever natural de justiça, que, por exigir que apoiemos e respeitemos instituições justas, evita a regressão do requerimento do consentimento ad infinitum, ou seja, que a obrigação de cumprir sua parte com instituições justas também seja ela mesma acordada, e assim por diante.

É do dever natural de justiça que temos a base mais forte para a obrigação individual da equidade, que é condição para a performance de instituições justas, já que não são estas por si mesmas, mas o modo como distribuem direitos e deveres, e benefícios e prejuízos, entre as partes, que conta como justo ou injusto. Este esboço de uma teoria da retidão como equidade é compatível com a interpretação kantiana examinada em 3.1. A premissa da igualdade moral básica estava pressuposta em Rawls, que adota a idéia de que cada pessoa é um fim em si mesma e deve receber o devido respeito por parte das outras. “This notion of equal consideration gives rise at the social level to a ‘natural duty of justice’. We have a duty to promote just institutions, a duty not derived from consent or mutual advantage, but simply owed to persons as such”.<sup>104</sup>

Sem o dever natural de justiça para indivíduos não há apoio suficiente à noção de equidade institucional também. Esta noção é anterior ao contrato pois

---

<sup>104</sup> Kymlicka 1994: 191.

fornece as condições justas para que ele proceda corretamente. Assim, o contratualismo rawlsiano tem muito pouco de contrato propriamente dito. As pessoas são fins em si e enquanto tal merecem nosso respeito e consideração. Daí os deveres naturais para indivíduos, especialmente o dever de apoiar instituições justas, ou seja, de comprometer-se pessoalmente com a manutenção ou construção de instituições justas.

Com isto, não devemos estar surpresos pela existência de princípios para indivíduos e de argumentos em favor destes princípios em uma teoria contratualista que deseja restringir o escopo de sua aplicação à estrutura básica da sociedade. O contratualismo é apenas um instrumento de representação de uma moralidade da igual consideração e a restrição tem uma natureza mais metodológica e política do que substantiva. Rawls escreveu em TJ que a idéia contratual pode ser estendida para a escolha do sistema ético como um todo, ou seja, para um sistema que inclua princípios para todas as virtudes e não somente para a justiça. Se a justiça institucional está bem estabelecida, o próximo passo seria estudar uma visão mais geral, a *rightness as fairness*, e parte dos princípios e argumentos são os que ele expôs nas seções de TJ apontadas neste nosso trabalho. Porém, se este é o caso, precisamos matizar a importância da restrição à estrutura básica como motivo para desencaminhar nossa investigação sobre a justiça de nossas ações individuais e sua implicação para a escolha entre instituições concorrentes.

Porque Rawls precisava de uma teoria dos princípios para indivíduos numa teoria para instituições e porque Rawls elaborou uma teoria dos deveres naturais numa abordagem contratualista? Para que serviria a restrição à estrutura básica, e a defesa da anterioridade da instituição social, e para que o ponto de vista contratualista, se deveres naturais não voluntários, especialmente o da justiça, fundamentam nossas ações? Poderíamos oferecer as seguintes respostas mais fáceis: Rawls não precisava da teoria dos princípios para indivíduos, e logo, da reflexão acerca dos deveres naturais. Ele deixou isto mais ou menos claro quando restringira

o objeto da teoria à estrutura básica, reconhecendo como questões de extensão a aplicação a outras áreas. A reflexão sobre princípios individuais seria então apenas uma opção que independe da teoria básica sobre as instituições. Mesmo nesta opção, Rawls deixou claro também que os princípios para indivíduos devem ser compreendidos apenas após os princípios para instituições estarem bem estabelecidos, o que garantiria um enfoque social para o problema.

O pensamento recente de Rawls endossa isto. Ele tende a apoiar uma divisão de trabalho entre o que seriam concepções abrangentes de mundo, englobando as concepções religiosas, morais e filosóficas, e uma concepção política, que se ocupa da estrutura básica da sociedade e das idéias da cultura política de uma dada tradição.<sup>105</sup> Já sugerimos algumas dificuldades nesta perspectiva. Rawls parece precisar da teoria da retidão para dar inteligibilidade às instituições da justiça como equidade, assim como ele parece precisar da extensão da concepção política, com sua solução do problema da justiça institucional, aos problemas da democracia nas empresas, de gênero e raça, das gerações futuras e seus direitos (mas também das relações pessoais e associacionais parciais, das relações internacionais econômicas e políticas, do estatuto moral dos animais e do meio ambiente), pois são questões morais a suscitar respostas de uma teoria da justiça. Uma dificuldade é que esta extensão parece envolver uma concepção de justiça mais abrangente do que Rawls está disposto a aceitar e envolve a ampliação da noção de estrutura básica no enfrentamento destes problemas.

Outros elementos da teoria de Rawls podem ser apreciados para uma resposta às questões acima. Com base nas reflexões acerca do kantismo presente no

---

<sup>105</sup> Para Rawls os elementos principais da filosofia moral e política do esclarecimento e do liberalismo valem apenas para o domínio do senso político dos cidadãos. Não valem necessariamente para seu senso moral, religioso e filosófico enquanto membros de uma associação particular dentro da comunidade política. Por exemplo, a idéia de que a consciência do que devemos fazer é acessível a todos e não só a alguns, ou a idéia de que a ordem moral exigida de nós é derivada da natureza humana e não de uma fonte externa, são defendidas apenas na concepção de justiça para um regime constitucional. Apenas no domínio político. Nos outros domínios, incluindo o moral e as exigências para as pessoas enquanto indivíduos, a concepção política não toma posição e deixa para cada um decidir de acordo com sua doutrina abrangente.

contratualismo de Rawls, podemos concluir que Rawls restringira sua teoria à estrutura básica por causa da independência e importância desta instância, mas isto não significava senão uma restrição metodológica que geraria “insights” para um esclarecimento contratualista de outros problemas morais importantes. Mesmo que uma teoria moral completa e abrangente não seja necessária, qualquer teoria institucional de corte liberal englobará em alguma parte uma reflexão para a ação individual e para a esfera privada, pois as instituições ou são parte da ação dos indivíduos sobre si mesmos, ou são instrumentos que visam o bem dos indivíduos como instância suprema de legitimação. É parte essencial da teoria rawlsiana apoiar-se em um argumento moral que não pressuponha o consentimento interessado dos indivíduos, e este é o papel do dever natural de justiça. Mas o vínculo entre moralidade liberal abrangente e concepção política não está bem esclarecido por Rawls, especialmente no liberalismo político atual.

Uma das vantagens da teoria mais abrangente da justiça liberal era a perspectiva que se delineava para responder à duas críticas acerca de sua falta de realismo: uma crítica econômica de direita sobre a não exequibilidade de ideais éticos para a estrutura básica que não partam das preferências reveladas no mercado e uma crítica política de esquerda sobre a impossibilidade e inutilidade de qualquer ética normativa diante dos mecanismo sociais de poder e dominação de classes. Estas críticas pressupõe uma aplicação do paradigma tradicional da racionalidade instrumental, da esfera de relações econômicas privadas, à teoria institucional. Mas um dos méritos da abordagem de Rawls e de outras teorias liberais da justiça é justamente chamar a atenção para a possibilidade de pensarmos outro paradigma de racionalidade, aplicado tanto a instituições quanto a indivíduos, que também seria economicamente exequível.

#### **d) Princípio da diferença e Utilitarismo igualitário.**

Vamos terminar com a interpretação do princípio da diferença. Rawls apontou a três bases para a defesa de que os seus dois princípios resultam da situação contratual e não o utilitarismo: a ausência das tensões do compromisso (*strains of commitment*), a estabilidade da concepção e o auto-respeito das pessoas, tratadas como fins-em-si.<sup>106</sup> Quanto à primeira e à segunda, devemos lembrar que para Rawls a deliberação utilitarista implica num alto risco para os indivíduos, já que sua situação poderia ser piorada em favor da situação de outros se isto maximizar a utilidade geral, e isso é uma das principais razões de sua instabilidade. A possibilidade deste “sacrifício” gera o que Rawls chama de tensões do compromisso, pois poderemos ter de arcar com altos custos. Então Rawls alega que os seus princípios, que incorporam a reciprocidade entre as pessoas, garantem uma posição melhor quanto a este aspecto: eles não implicarão em grandes dificuldades e as partes podem arcar com os seus resultados mesmo se, depois de levantado o véu de ignorância, elas estejam entre os membros menos favorecidos da sociedade, ou seja, estejam em pior situação.

Ao mesmo tempo, a concepção contratual é mais estável por que satisfaz a tendência psicológica da prioridade do amor-próprio. O utilitarismo, escreve Rawls, solicita uma identificação maior com os interesses dos outros, o que é pouco realista. Com base nesta estabilidade pode-se argumentar, pensa Rawls, que a concepção contratual favorece o auto-respeito de cada membro da sociedade, favorecendo com isto maior eficácia na cooperação social. Assim, os princípios expressam um tratamento das pessoas como fins-em-si, como deseja, kantianamente, Rawls.

Agora, estes requisitos estão mais próximos dos de exequibilidade do que dos de imparcialidade, e sugerem, novamente, um viés egoísta-individualista para a teoria. Podemos de novo questionar que, se os princípios exigem levar em conta os

---

<sup>106</sup> cf. *TJ* s. 28.

direitos e reivindicações dos outros, então eles implicarão necessariamente em alguma possibilidade das pessoas, principalmente aquelas que se encontram nas posições mais favorecidas, terem de arcar com “sacrifícios” em favor de outras, aquelas menos favorecidas. Neste caso a tendência ao amor próprio estará sendo confrontada pelos princípios. Rawls reconhece isto, admitindo que a justiça como equidade pode exigir dos privilegiados que tenham suas expectativas diminuídas em favor dos menos favorecidos. Ele também reconhece que o utilitarismo leva em conta um princípio de utilidade marginal decrescente, implicando isso que a utilidade maior só será incrementada se a transferência ocorre dos que tem mais inutilmente para os que tem menos, e ficarão com mais utilmente, impedindo as transferências de “baixo para cima”. Ambos, o utilitarismo e o contratualismo, podem ter de endossar transferências “de cima para baixo” que implicam grandes tensões psicológicas e sociais.

A principal defesa do princípio da diferença, então, é que ele, sendo parte de uma concepção democrática de igualdade, estende ao campo da distribuição econômico-social de recursos o ideal político de respeito mútuo entre cidadãos livres e iguais. Se quanto aos direitos políticos e civis básicos e quanto à oportunidade de exercer cargos de autoridade, a estratégia “maximínima” exige a igualdade entre os cidadãos, quanto aos recursos sócio-econômicos que são resultado da cooperação entre todos, maximin exige de nós um tipo de reciprocidade especial entre os menos e os mais favorecidos. Neste ponto Rawls admite que a igualdade estrita seria de curta visão, pois a desigualdade econômica seria necessária para o funcionamento eficiente das sociedades. Além disto, se com desigualdades econômicas beneficia-se a todos de tal modo que os menos favorecidos recebem um mínimo maior do que receberiam sem tais desigualdades, porque não aprová-las?

Segundo J. Cohen<sup>107</sup>, qualquer concepção distributiva que incorpora o ideal democrático de respeito mútuo através da definição igualitária de direitos políticos

---

<sup>107</sup> 1989

formais, e, por isso, incorpora a necessidade de manter um valor equitativo destas liberdades entre todos, já passaria no teste da posição original. Ou seja, poderia ser acordada pelas partes sob o véu de ignorância. Isso ocorre por que ela incorpora o primeiro princípio de liberdades iguais e a parte do segundo acerca da igualdade equitativa de oportunidades. Porém, mesmo excluindo formas mais extremas de utilitarismo que não aceitam a definição da prioridade da liberdade, como expressa nos princípios citados, ainda restaria confrontar se a justiça como equidade seria preferível à versões utilitaristas mistas, como por exemplo, aquelas versões que aceitam o primeiro princípio mas substituem o princípio da diferença pelo princípio de maximização da utilidade.<sup>108</sup>

Cohen defende que, apesar da coerência com aquela parte do ideal democrático que se concentra nos direitos e liberdades básicas, as concepções utilitarista mistas não seriam escolhidas na posição original porque elas não asseguram o auto-respeito nas posições menos favorecidas, nem a estabilidade que o princípio da diferença asseguraria. Assim como estas duas razões (auto-respeito e estabilidade) defendem os princípios de liberdades iguais e igualdade equitativa de oportunidade contra o princípio de utilidade, elas também defenderiam o princípio da diferença contra concepções mistas. O valor mínimo das liberdades sob a regra “maximin” incorporada pelo princípio da diferença é maior que o valor mínimo sob princípios alternativos menos igualitários.<sup>109</sup>

A adoção do princípio da diferença seria mais coerente com aquela parte do ideal democrático que se concentra na igualdade e reciprocidade entre os cidadãos:

“To forgo possible advantages because the changes in public rules required to provide them would also reduce expectations at the minimum is to express respect for those at the minimum and fully to affirm their worth. (...) So the choice of maximin strengthens the foundations of self-respect (...) by ensuring that the minimum level is as large as possible, and in terms of

---

<sup>108</sup> cf. J. Cohen 1989: 728.

<sup>109</sup> Cohen, op. cit: 738.

recognition, by providing a framework of public rules and terms of public argument that support a sense of self-worth”.<sup>110</sup>

A interpretação só faz sentido, porém, se, além de aceitarmos a tendência igualitarista de maximin, aceitarmos a compreensão desigualitarista do utilitarismo. Aceitando isto o argumento pode ser considerado procedente, mas ainda insuficiente, pois faltaria demonstrar então por que não apoiar posições mais igualitárias. Temos de olhar com mais cuidado para a possibilidade de que o argumento não seja adequado porque a compreensão tanto do princípio de utilidade quanto do princípio da diferença (PD) estejam equivocadas.

O ponto central da defesa de PD contra o utilitarismo é que o primeiro providencia o “mínimo” mais adequado. Grosso modo, maximin exigiria que a posição dos menos favorecidos fosse a melhor possível enquanto a utilidade média exigiria que o balanço líquido resultante fosse o melhor possível. Mas porque não vistos como a mesma coisa? Porque uma combinação onde os ganhos para os mais favorecidos superem as perdas dos menos favorecidos, gerando um balanço líquido maior do que qualquer alternativa, seria endossada, para Cohen, pelo utilitarismo, mas não por PD. Isto significa que PD aceita um balanço líquido menor para que o mínimo seja maior, desde que este mínimo seja maior do que aquele da combinação citada. Tudo depende da noção de um mínimo adequado ou satisfatório, e Cohen reconhece que, sendo procedente uma interpretação naturalista deste mínimo (ele a chama de “natural threshold interpretation”), que sustenta que há um nível de bens primários tal que qualquer ser humano com um plano de vida racional dá um valor infinito atingí-lo e um valor finito ultrapassá-lo, então o argumento rawlsiano estaria incorreto. Neste caso poderíamos dizer que o princípio da utilidade e PD teriam a mesma implicação, já que, dado o valor infinito a certo limiar e o valor finito à sua

---

<sup>110</sup> Idem: 739.

ultrapassagem, a utilidade sempre seria maior puxando-se as pessoas para este limiar e nunca empurrando apenas parte delas bem acima dele. Isto exclui praticamente a possibilidade do tipo de sacrifício sugerido contra o utilitarismo, já que as perdas dos menos favorecidos, na posição em que haveria um valor infinito, superariam quaisquer ganhos dos já favorecidos. Isso nada mais é do que o reconhecimento do princípio da utilidade marginal decrescente em questões redistributivas.

Pode-se replicar que o utilitarismo é inseguro quanto à dificuldade de compreender e aplicar seu critério. Uma característica favorável aos dois princípios seria a facilidade com que podem ser apreendidos, e, logo, a facilidade com que os cidadãos podem adquirir um senso de justiça mais estável com eles. Concepções utilitaristas requereriam informações de utilidade inacessíveis e comparações interpessoais cardinais de utilidade. Porém, o próprio Cohen reconhece que a aplicação de PD também implica em considerável dificuldade, requerendo por exemplo, a definição do grupo menos favorecido, julgamentos acerca de quais políticas de transferência maximizam suas expectativas, informações sobre que setor governamental é mais apropriado para fazer isto. “Como todos os princípios, maximin deixa considerável espaço para desacordos sobre sua interpretação mais apropriada.”<sup>111</sup>

Cohen, substituindo a interpretação natural do que seja um mínimo aceitável por uma interpretação chamada de equilíbrio social (“social equilibrium interpretation”), que tenta captar o que seria uma posição aceitável com o ideal de sociedade bem ordenada que reconhece a cada participante o status de cidadão livre e igual, critica o seguinte aspecto das concepções utilitaristas: como se apegam a um limiar abaixo do qual ninguém poderia cair, não tem suficiente escopo para o que fazer se todos estivessem acima deste limiar, e não consideram, por conseguinte, que as posições mínimas poderiam ser melhor do que são se houvesse transferência dos mais favorecidos para os menos. Cohen observa que as visões utilitaristas

---

<sup>111</sup> Cohen, 1989: 745.

desconsideram que as regras do jogo econômico não operam para maximizar o mínimo. Ele parece estar argumentando que PD favorece a transferência nestas circunstâncias, mas não o utilitarismo.

Mas, como argumentamos acima, isto parece valer só para as versões utilitaristas mais estreitas e que não operam com a utilidade marginal decrescente. Para as que operam, porque não haveria apoio a tais transferências, se haveria maior utilidade líquida com a diminuição de vantagens supérfluas dos mais favorecidos em favor de vantagens para os interesses mais importantes dos menos favorecidos? Agora, se todos estão acima do mínimo, e então dão valores finitos para sua situação acima deste ponto, porque valorizar seja maximin seja a igualdade estrita? Por outro lado, infelizmente, não é este o caso, e nossos conflitos distributivos se dão por que a maioria das pessoas está abaixo e em torno do mínimo, e não acima dele. Nestas circunstâncias, qual concepção seria mais igualitária, uma que apóia a idéia de desigualdades justificadas “ex ante” que supostamente funcionam para o bem dos menos favorecidos, ou uma que requer “prima face” preocupação com que todos atinjam o mínimo adequado para só depois passar para o que esteja além dele?

Cohen argumentou em favor de PD partindo do que seria a melhor compreensão da igualdade política nas democracias vigentes, que a loteria natural não seria razoável como critério de distribuição do poder político. Por causa disto é que a recusa em contribuir para a melhora das posições menos favorecidas nos arranjos sociais, alegando que isto afeta a distribuição natural de recursos baseada nos talentos e no esforço que cada um faz por conta própria, contradiz nossa melhor compreensão da igualdade política. De fato, porque não aceitar então, desde que melhorias possam ser asseguradas aos menos favorecidos, um sistema constitucional baseado em diferenças herdadas, ou que confira direitos políticos em função da propriedade econômica possuída, sexo, cor, raça, são justificadas naturalmente? Para Cohen, rejeitar PD é uma razão para rejeitar a igualdade de liberdades básicas e a igualdade eqüitativa de oportunidades.

Novamente, este raciocínio de Cohen é procedente para a comparação de PD com alternativas menos igualitaristas, e é interessante que Cohen pareça identificar tais posições com aquelas utilitaristas investigadas, já que tais posições em favor da loteria natural e de um tipo de sistema da liberdade natural são, em geral, também contratualistas, não só utilitaristas. Locke, Nozick, Hayek, e outros defensores do liberalismo econômico clássico não comungam com os aspectos do utilitarismo que são mais redistributivistas. O chamado “welfarismo” foi construído em oposição a estes aspectos do utilitarismo clássico.<sup>112</sup> Em todo o caso, aceitando que aquelas formas de utilitarismo que não são igualitárias estão em desvantagem diante de PD, por que aquelas igualitárias estariam em situação semelhante? Se a razoável marca de comparação (reasonable benchmark) é a igualdade, porque PD e não a igualdade estrita ou um utilitarismo igualitarista (maximização com a utilidade marginal decrescente)?

O argumento de J. Cohen e de Rawls é extremamente dependente da crença empírica de que uma maior igualdade econômica (e o utilitarismo) resultariam em menos recursos sócio-econômicos para as posições menos favorecidas do que a desigualdade qualificada em PD. Mas por que? Porque acredita-se que, sem o estímulo da desigualdade, haveria menor produção e menos recursos para serem distribuídos, diminuindo os níveis de todos. Mas como poderia isto ser averiguado? Como poderíamos averiguar o padrão de igualdade para medir melhorias?

Ficamos com a dúvida sobre o significado igualitarista de PD, que parece mais um princípio para assegurar espaço para que desigualdades naturais e considerações de eficiência econômica através do incentivo atuem, do que um princípio moral. PD, que não impõe nenhum teto para a posição superior, parece oferecer razões agencialmente relativas para os que são mais favorecidos. Eles devem aceitar o princípio da diferença porque ele mantém assegurada a sua posição mais favorecida: se as transferências beneficiam exclusivamente os menos

---

<sup>112</sup> cf. Cap. 4; cf. Roemer 1998: 128; Brennan, 1996: 134.

favorecidos e utilizam recursos que poderiam ser apropriados por eles, eles ainda devem considerar que o arranjo social como um conjunto é mais vantajoso para sua situação.<sup>113</sup> Ora, porque um arranjo social que no seu conjunto é mais vantajoso para as posições superiores seria mais adequado e coerente com aquela convicção da igualdade política democrática? Se não há teto, não há preocupação real em apreciar a igualdade através da capacidade de transferências (dos mais favorecidos para os menos) incrementarem as posições inferiores, e sim em apreciá-la pela capacidade da aceitação de desigualdades, não importando seu tamanho, oferecer uma situação melhor para os menos favorecidos. Mas nestes termos parece que qualquer situação de desigualdade econômica pode ser justificada.

---

<sup>113</sup> Cohen, *idem*, 740.

## Sumário

Uma conclusão chave que emergiu de nossa discussão até aqui é que a moralidade contratual de Rawls incorpora ambivalentemente o uso de uma racionalidade agencialmente relativa e de interpretações motivacionais ligadas ao contratualismo clássico (hobbesiano), tematizando isto dentro do argumento da posição original, o que propicia-lhe uma versão de moralidade contratual como reciprocidade que está mais próxima da moralidade como vantagens mútuas do que da moralidade como imparcialidade. “Instead of defining impartiality from the standpoint of a sympathetic observer who responds to the conflicting interests of others as if they were his own, we define impartiality from the standpoint of the litigants themselves.” (TJ, s. 30: p. 190) Isto faz com o argumento central de Rawls, que é o do contrato *em condições eqüitativas*, não proceda bem, pelo menos no sentido de apoiar a interpretação mais forte e exigente da imparcialidade. A melhor leitura do contratualismo rawlsiano reforça aspectos kantianos de imparcialidade e um tipo de reciprocidade “ex ante”, o que o diferencia dos hobbesianos. Os pontos mais importantes da moralidade de Rawls fazem com que o contratualismo deva ceder espaço a uma versão de reciprocidade como imparcialidade. Mas tal versão parece não precisar mais do contratualismo.

O igualitarismo de Rawls se insere nesta perspectiva ambivalente. A discussão do princípio da diferença sugeriu-nos problemas que o próprio igualitarismo moral de Rawls gera para um desigualitarismo prudencial mitigado, aceito algumas vezes com facilidade através do argumento do incentivo. Em suma colocam-se diante de nós duas possibilidades interpretativas, uma conservadora, baseada no incentivo aos mais favorecidos, e uma progressista, baseada na reparação de injustiças e na fraternidade como direito político dos menos favorecidos. Na visão conservadora interpreta-se o princípio da diferença como uma justificação das desigualdades como as conhecemos, *desde que* esteja providenciado que elas retribuam algo aos menos favorecidos, resultando disso um *ideal de compromisso*

em que os arranjos econômicos no seu conjunto são mais vantajosos para os mais favorecidos. Com esta visão, o argumento rawlsiano acabaria por se revelar muito próximo do *status quo* das democracias realmente existentes.

Na visão progressista, interpreta-se o princípio da diferença como uma justificação da igualdade sócio-econômica, semelhante à interpretação da igualdade política, resultando disso um *ideal ético* em que os arranjos sociais no seu conjunto são mais vantajosos para os menos favorecidos. Com esta visão, o argumento revelaria-se mais próximo da luta contra o *status quo* atual, e mais coerente com o ideal democrático que o inspira. É plausível sugerir que há um utilitarismo implícito e pouco desenvolvido na argumentação de Rawls e de outros teóricos rawlsianos<sup>114</sup>, pois a melhor interpretação dos princípios, a progressista, é compatível com posições morais utilitaristas acerca da distribuição e da igualdade<sup>115</sup>. A teoria da justiça de Rawls deve ser “sacrificial” em alguns sentidos que são semelhantes aos de um utilitarismo igualitário que incorpore uma noção mais ampla de justiça como imparcialidade.

---

<sup>114</sup> como por exemplo, em Scanlon 1975.

<sup>115</sup> Cf. por exemplo: Brandt 1995: cap. 8, 11 e 19, 1996: cap. 7; Singer 1994: cap. 2 e 8; Hare 1981: cap 9; Goodin 1995: cap. 14 e 15.

## BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, Bruce 1980. Social Justice and the Liberal State. New Haven: Yale University Press.
- ALEJANDRO, Roberto 1998. The limits of Rawlsian Justice. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- ARNERSON, Richard J. 1989. "Introduction". Ethics 99, pp. 695-710.
- \_\_\_\_\_ 1996. "Equality", In: Goodin & Pettit 1996.
- AUDARD, Catherine; DUPUY, Jean-Pierre; SÈVE, René 1988 (ed.) Individu et justice sociale: autour de John Rawls. Paris, Seuil.
- AUDARD, Catherine 1988. "Principes de justice et principes du liberalism: la "neutralité" de la théorie de Rawls", In: Audard 1988.
- BAIER, Kurt 1989. "Justice and the Aims of Political Philosophy", Ethics 99, pp. 771-790.
- BAKER, Judith 1995. "A Reply in defense of Impartiality", Political Theory 23 (1), pp. 92-100.
- BAYNES 1992, Kenneth. The Normative Grounds of Social Criticism. New York, Sate University of New York Press.
- \_\_\_\_\_ 1998. "Procedural Democracy and the Limits of Liberalism", In: Felipe 1998.
- BARRY, Brian 1973. The Liberal Theory of Justice. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ 1995. Justice as Impartiality. Oxford, Claredom Press.
- BELLAMY, Richard & HOLLIS, Martin 1995. "Liberal Justice: Political and Metaphysical", The Philosophical Quartely 45 (178), pp. 01-19.
- BEISER, F. (edit.) 1995 The Cambridge Companion to Hegel. New York, Cambridge Univ. Press.
- BENSON, P. 1994 "Rawls, Hegel and Personhood: A Reply to Sibyl

- Schwarzenbach”, Political Theory, Vol 22, No. 4, pp. 491-500.
- BOBBIO, Norberto & BOVERO, M. 1986. Sociedade e estado na Filosofia Política Moderna. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- \_\_\_\_\_ 1989. Estudos sobre Hegel. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- BOHMAN, James 1995. “Public Reason and Cultural Pluralism, Political Liberalism and the problem of moral conflict”. Political Theory 23 (1), pp. 253-279.
- BONELLA, Alcino E. 1995. Moral deontológica e princípio de universalização. Campinas, Unicamp (Dissertação de Mestrado).
- \_\_\_\_\_ 1995 b. “Princípios da Justiça”. Texto apresentado no I Encontro de Filosofia Latino-americana promovido pelo Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de Filosofia, UFOP.
- \_\_\_\_\_ 1996. A ética de Kant. Educação e Filosofia, 10 (20): 37-50, julh./dez
- \_\_\_\_\_ 1998. Justiça como Equidade e utilitarismo. Educação e Filosofia, 12 (23) 129-140, jan.-julh.
- \_\_\_\_\_ 1998. Justiça Liberal (Resenha). Educação e Filosofia, 12 (24),
- \_\_\_\_\_ 1998. Justiça como Honestidade. In: Stein 1998.
- \_\_\_\_\_ 1998. Concepção de Justiça Política em Rawls. In: FELIPE, Sônia (org., introd.). Justiça como Equidade. Florianópolis, Editora Insular.
- \_\_\_\_\_ 1998. Hegel e a Crítica ao Historicismo Jurídico. In: MORTARI, César A & DUTRA, Luiz H. A (orgs.). Anais do IV Encontro de Filosofia Analítica. Florianópolis, Ed. Universidade Federal de Santa Catarina.
- \_\_\_\_\_ 1999. Deveres e Obrigações em Rawls. Anais do III Encontro de Filosofia Contemporânea, Universidade Federal de São João del Rey.

- \_\_\_\_\_ 1999 b. Ética e Utilitarismo (resenha). Reflexão. Campinas, Puccamp. (no prelo).
- \_\_\_\_\_ 1999 c. Intuições, Princípios e Teorias nas Filosofias Morais de Rawls e Hare, Anais do I Simpósio Internacional de Principia. Florianópolis, Ed. Universidade Federal de Santa Catarina. (no prelo).
- BRANDT, Richard B. 1998. A Theory of The Good and Right (1979). Amherst, New York. Prometheus Books.
- \_\_\_\_\_ 1995. Morality, Utilitarianism and Rights. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ 1996. Facts, Values, and Morality. Cambridge university Press.
- BRENNAN, Geoffrey. “Economics”, In: Goodin & Pettit 1996.
- BRINK, David O 1986. “Utilitarian Morality and the Personal Point of View”, The Journal of Philosophy 83 (8), pp. 417-438.
- BROWER, Bruce W. 1994. “The limits of Public Reason”, The Journal of Philosophy, XCI (1), pp. 05-26.
- CABRERA, Julio 1990. Projeto de Ética Negativa. São Paulo, Mandacaru Graphbox.
- CARVALHO, Maria C. 1992. “Hare e os limites da discriminabilidade racional entre normas em conflito”. Reflexão 51-52, pp. 116-136.
- \_\_\_\_\_ 1995. “Argumento da generalização ou princípio de equidade? Anotações sobre a ética de Marcus Singer”, In: CARVALHO, Maria C. (org.) 1995. A Filosofia Analítica no Brasil. Campinas, São Paulo. Papirus Editora.
- \_\_\_\_\_ 1996. “O utilitarismo: uma ética de máximos e seus problemas”. Texto apresentado no I Simpósio Internacional de Ética e Política no Centro-Oeste, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, maio de 1996.
- \_\_\_\_\_ 1998. “John Stuart Mill acerca da relação entre justiça e utilidade”, In: Felipe 1998.

- CLARK, Barry & GINTIS, Harbert 1978. "Rawlsian Justice and Economic Systems", Philosophy and Public Affairs, vol 7 (4), pp.302-325.
- COHEN, G. A 1989. "On the currency of Egalitarian Justice". Ethics 99, pp.907-944.
- \_\_\_\_\_ 1992. "Incentives, Inequality and Community", In: PETERSON, Grethe B. The Tanner Lectures on Human Values. Salt Lake City, University Of Utah Press, pp. 263-329.
- \_\_\_\_\_ 1997. "Where the Action Is: On the Side of Distributive Justice". Philosophy and Public Affairs 26 (1), pp. 03-30.
- COHEN, Joshua 1989. "Democratic Equality", Ethics 99, pp. 727-751.
- CROCKER, Lawrence 1978. "Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin", Philosophy and Public Affairs vol. 7/4, pp. 262-266.
- CUPANI, Alberto 1990. "Objetividade Científica: Noção e Questionamentos". Manuscrito, XIII, 1, pp. 25-54.
- DANCY, Johathan 1994. "Intuitionism", In: Singer 1994.
- DANIELS, Norman 1989. Reading Rawls. Standford, Standford University Press.
- \_\_\_\_\_ 1989, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", In: Daneils 1989.
- DAVIS, Nancy 1994. "Contemporary Deontology". In: Singer 1994.
- DE WALL, Frans. 1996. "Darwinian Dilemmas", Good Natured, the origins of right and wrong in humans and others animals. Cambridge, Harvard Univ. Press.
- DOPPELT, Gerald 1989. "Is Rawls' Kantian Liberalism Coherent and Defensible?", Ethics 99, pp. 815-851.
- DUSSEL, Enrique 1980. Filosofia da Libertação. São Paulo, Loyola/Unimep.
- \_\_\_\_\_ 1995. Filosofia da Libertação, crítica à ideologia da exclusão. São Paulo, Paulus.

- DUTRA, Luiz Henrique de A 1993, "Ceticismo e Filosofia Construtiva". Manuscrito XVI (1) 1993, pp. 37-62.
- DWORKIN, Ronald 1989. "The original position", in: DANIELS 1989.
- \_\_\_\_\_ 1977. Taking Rights Seriously. Cambridge.-Massachusetts. Harvard Univ. Press.
- \_\_\_\_\_ 1985. "Liberalism and Justice". In: A Matter of Principle. Camb.-Mass. Harvard Univ. Press.
- \_\_\_\_\_ 1986. Law's Empire. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ 1988. L'impact de la théorie de Rawls sur la pratique et la philosophie du droit. In: AUDARD 1998.
- ESTLUND, David 1998. "Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls". The Journal of Political Philosophy. Vol. 6, N. 1.
- FARREL, Martin D. 1983. Utilitarismo, ética y política. Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- \_\_\_\_\_ 1994. Metodos de la Etica. Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- FRANKENA, William K. 1975. Ética. Rio de Janeiro, Zahar editores.
- FEINBERG, Joel 1974. Filosofia Social. Rio de Janeiro, Zahar.
- FELIPE, Sônia T. (org) 1998. Justiça como Equidade. Florianópolis, Insular.
- FISK, Milton 1989. "History and Reason in Rawls' Moral Theory", In: Daniels 1989.
- GALBRAITH, John K. 1996. A Sociedade Justa, uma perspectiva humana. São Paulo, Ed. Campus.
- GALSTON, William A 1989. "Pluralism and Social Unity". Ethics 99, pp. 711-726.
- GAUTHIER 1986, David. Morals by Agreement. Oxford, Oxford Univ. Press.
- GIESEN, Klaus-Gerd 1998. "O charme perdido do liberalismo político", In: Felipe 1998.

- GOODIN, Robert E. 1995. Utilitarianism as a Public Philosophy. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ & PETTIT, Philip 1996. A Companion to Contemporary Political Philosophy. Oxford, Blackwell.
- GRIFFIN, James 1988. Well-being, its Meaning, Measurement and Moral Importance. Oxford, Clarendon Press.
- GUISÁN, Esperanza 1998. Utilitarismo, Justiça e Felicidade. In: Peluso 1998.
- HABERMAS, J. 1989. Consciência moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_ 1989 b. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”, Revista de Estudos Avançados. Universidade de São Paulo, pp. 04-19.
- \_\_\_\_\_ 1990. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico. São Paulo, Brasiliense.
- HAMPTON, Jean “Contracts and Choices: does Rawls have a social contract theory?”, Journal of Philosophy 77 (1980), 315-38.
- \_\_\_\_\_ 1989. “Should Political Philosophy be done without Metaphysics?”, Ethics 99, pp. 791-814.
- \_\_\_\_\_ 1996. “Contract and Consent”, In: Goodin & Pettit 1996.
- HARE, Richard. M. 1963. Freedom and Reason. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ 1981. Moral Thinking, its levels, method and point. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ 1989, “Rawls’ theory of justice”, in : DANIELS 1989.
- \_\_\_\_\_ 1993, Essays in Ethical Theory. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ 1994, “Universal Prescriptivism” in: SINGER 1994.

- HARSANYI, John C. 1975. "Can the Maximin Principle Serve as Basis for Morality?", The American Political Science Review. 69 (2), pp. 594-606.
- \_\_\_\_\_ 1982. "Morality and the Theory of rational behavior", In: Sen & Williams 1982.
- HART, H. L. A "Rawls on Liberty and its priority", In: Daniels 1989.
- HAUSMAN D. & McPHERSON M. "Economics, rationality and ethics". In: Philosophy and Economics. Cambridge University Press.
- HECK, José N. 1998. "Direito Positivo e Suprapositivo", In: Felipe 1998.
- HEGEL, F.G.W. 1997. Linhas Fundamentais da Filosofia da Direito. (Tradução não publicada de Marcos L. Müller), Campinas, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 1995 Enciclopédia das Ciências Filosóficas. São Paulo, Ed. Loyola.
- \_\_\_\_\_. Prefácios. Lisboa, Imprensa Nacional, s/d.
- HILL Jr, Thomas E. 1989. "Kantian Constructivism in Ethics", Ethics 99, pp. 752-770.
- HUME, David. An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1777). La Sale, Illinois. Open Court Classic
- KANT 1980. Fundamentação da metafísica dos costumes. São Paulo: Abril cultural (Col. Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_ 1985. "Que significa orientar-se no pensamento". Textos Seletos. Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_ 1985. "Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?". Idem.
- \_\_\_\_\_ 1985. "Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade". Idem.
- \_\_\_\_\_ 1964. "Acerca do refrán: 'Lo que es cierto en teoria, para nada sirve en la práctica'". Filosofia de la Historia. Buenos Aires, Editorial Nova.
- \_\_\_\_\_ 1989. Crítica da Razão Prática. Lisboa, Ed. Setenta.

- KELZEN, Hans 1993. O problema da justiça. São Paulo, Martins Fontes.
- KOLM, Serge-Christophe 1996. "Distributive Justice", In: Goodin & Pettit 1996.
- KRISCHKE, Paulo J. "A cultura política pública em John Rawls: contribuições e desafios à democratização", In: Felipe 1998.
- KYMLICKA, Will 1989. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", Ethics 99, pp. 883-905.
- \_\_\_\_\_ 1990. Contemporary Political Philosophy. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ 1994 "The social contract tradition", in: SINGER 1994.
- \_\_\_\_\_ 1996 "Community", In: Goodin & Pettit 1996.
- KUKATHAS, C. & PETTIT 1995, P. Rawls: uma teoria da justiça e seus críticos. Lisboa, gradiva.
- LACOSTE, Jean 1992. A Filosofia no Século XX. Campinas: Papirus.
- LYONS, David 1972. Rawls versus Utilitarianism. The Journal of Philosophy LXIX, 435-445.
- \_\_\_\_\_ 1982. Utility and Rights. In: PENNOCK J. R. & CHAPMAN J. W. Nomos XXIV: Ethics, Economics and the Law. New York and London, New York University Press.
- \_\_\_\_\_ 1989. "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments", In: Daniels 1989.
- \_\_\_\_\_ 1990. As regras morais e a ética. Campinas, Papirus.
- \_\_\_\_\_ 1994. "Mill's Theory of Justice". In: Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory. Oxford, Oxford Univ. Press.
- LOEVINSOHN, Ernest 1978. "Liberty and The Redistribution of Property", Philosophy and Public Affairs vol 7/4, pp. 226-239.

- LOPARIC, Zeljko 1998. "Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão", In: Felipe 1998.
- MICHELMAN, Frank 1989. "Constitutional Welfare Rights and *A Theory of Justice*", In: Daniels 1989.
- MILL, John S. 1993. On Liberty and Utilitarianism. New York, Bantam Books.
- MILLER, Richard 1989, "Rawls and Marxism", In: Daniels 1989.
- MONTOYA, J. 1998. Bentham e os Direitos Humanos. In: Peluso 1998.
- MÜLLER, Marcos L. 1983. "Hegel e as duas primeiras antinomias de Kant". Cadernos de História e Filosofia da Ciência. 5, pp. 59-72.
- \_\_\_\_\_. 1998 "A tensão entre Liberdade Negativa e Liberdade Positiva no conceito especulativo de Liberdade e na sua Efetivação na Sociedade Civil-Burguesa Moderna". In: Stein 1998.
- \_\_\_\_\_. 1998. "A Estrutura Lógico-conceitual da Sociedade Civi-Burguesa e a Dialética da Liberdade Negativa", In: Felipe 1998.
- MURPHY, Lian B. 1998. "Institutions and the Demands of Justice". Philosophy & Public Affairs, vol. 27 number 4.
- NAGEL, Thomas 1986. "Ethics". In: The view from nowhere. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Rawls on Justice". In: Daniels 1989.
- \_\_\_\_\_. 1991. Equality and Partiality. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. The Objective Basis of Morality. In: Singer 1994 d.
- NATHANSON, Stephen 1998. Economic Justice. New Jersey, Prentice Hall.
- NEAL, Patrick 1990. "Justice as Fairness: Political or Metaphysical?". Political Theory 18 (1), pp. 24-50.

- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de 1998. “Kant, Rawls e a Fundamentação de uma teoria da justiça”, In: Felipe 1998.
- O’NEILL, Onora 1994. “Kantian Ethics”, In: Singer 1994.
- PEGORARO, Olinto A 1998. “Justiça e Utilitarismo: os pactos sociais”, In: Felipe 1998.
- PELUSO, Luis Alberto (org.) 1998. Ética e Utilitarismo. Campinas, São Paulo. Ed. Alínea.
- PETTIT, Philip 1994. “Consequentialism”, In: Singer 1994.
- \_\_\_\_\_ 1996. “Analytical philosophy”, In: Goodin & Pettit 1996.
- QUINTON 1989, Anthony. Utilitarian Ethics. Illinois, Open Court.
- RABENHORST, Eduardo 1998. “Dever e Obrigação”, In: Felipe 1998.
- RACHELS, James S. 1994. “Subjectivism”, In: Singer 1994.
- RAO, A P. 1992. “Distributive Justice: a Third World Response to Recent American Thought (part I)”. Manuscrito XV (1), pp. 53-127.
- \_\_\_\_\_ 1993. “Distributive Justice: a Third World Response to Recent American Thought (part II)”. Manuscrito XVI (1), pp. 63-127.
- RAWLS 1971, John. A Theory of Justice. Cambridge-Massachussetts, The Belknap Press of the Harvard University. (25. ed., 1995)
- \_\_\_\_\_ 1972. Reply to Lyons and Teitelman, in: The Journal of Philosophy. LXIX, 18, october 5.
- \_\_\_\_\_ 1990. Justice as Fairness, a briefer restatement. Cambridge-Massachussetts. Harvard University. (Mimeo.)
- \_\_\_\_\_ 1993, Political Liberalism New York, Columbia Univ. Press.
- \_\_\_\_\_ 1995. Introduction to the Paperback Edition. Political Liberalism. New York, Columbia Univ. Press.

- \_\_\_\_\_ 1995. Reply to Habermas. Political Liberalism. New York, Columbia Univ. Press.
- \_\_\_\_\_ 1999. The Law of Peoples. Cambridge-Massachusetts, Harvard University.
- \_\_\_\_\_ 1999. Collected Papers. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press.
- REIS, Sandro F. 1998. “O problema das comparações Interpessoais de Bem-Estar: as vantagens da concepção de Rawls sobre a moral utilitarista”. In: Stein 1998.
- RICOEUR, Paul 1990. “John Rawls: de l’autonomie morale à la fiction de contrat social”. Revue de Metaphysique et de Morale 3.
- ROEMER, John 1998. “Utilitarianism”. In: Theories of Distributive Justice. Cambridge-Mass., Harvard University Press.
- RYEN, Alan 1989. “John Rawls et le contexte politique anglais”, Critique XLV (1989), pp. 381-497.
- RYEN, Alan 1996. “Liberalism”, In: Goodin & Pettit 1996.
- RUSE, Michael 1994. “The significance of evolution”, In: Singer 1994.
- SANDEL, Michael J. 1982. Liberalism and The Limits of Justice. Cambridge University Press.
- SCANLON, T. M. 1975. “Preference and Urgence”. Journal of Philosophy 72 (19), pp. 655-669.
- \_\_\_\_\_ 1982, “Contractualism and Utilitarianism”, in: SEN, A & WILLIAMS, op. cit.
- \_\_\_\_\_ 1989, “Rawls’ Theory of Justice”, In: Daniels 1989.
- SCHEFFLER 1988, Samuel (ed.). Consequentialism and its Critics. Oxford University Press.
- SCHNEEWIND, J. B. 1994. Modern Moral Philosophy. In: Singer 1994.

- SEN, Amartya & WILLIAMS, Bernard 1982. Utilitarianism and Beyond. Cambridge University Press.
- SÈVE, René 1988. “John Rawls et la philosophie politique”, In: Audard 1988.
- SHWARZENBACH, Sibyl A. 1991. “Rawls, Hegel and Communitarianism”, Political Theory, vol 19, No. 04, pp. 539-571.
- \_\_\_\_\_. 1994. “A Rejoinder to Peter Benson”, Political Theory Vol. 22, No. 3, pp. 501-507.
- SILVEIRA, Pablo da 1998. “La teoría rawlsiana de la estabilidad: overlapping consensus, razón pública y discontinuidad”, In; Felipe 1998.
- SINGER, Peter (ed.) 1994. A Companion to Ethics. Oxford, Blackwell.
- \_\_\_\_\_ 1994 b. Ética Prática. São Paulo, Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ 1994 c. “In place of the old ethics”. In: Rethinking Life and Death, the collapse of our traditional ethics. New York, St. Martin Griffin.
- \_\_\_\_\_ 1994 d. (edit) Ethics. Oxford University Press.
- SMART 1973, J. J. C. & WILLIAMS, Bernard. Utilitarianism: For and Against. Cambridge Univ. Press.
- SMITH, Michael 1994. “Realism”, In: Singer 1994.
- SOUZA E BRITO, José de 1998. É o princípio da utilidade racional?. In: Peluso 1998.
- SOWEDEN, Lanning & WEIN Sheldon 1987. “Justice and Rationality: Doubts about the contractarian and utilitarian approaches”. Philosophia, Philosophical Quartely of Israel 17 (2) pp. 127-140.
- STEIN, Sofia I. A (org.) 1998. Ética e Política. Goiânia, Universidade Federal de Goiás.
- TERRÉ, François 1988. “Préface”, In: Audard 1988

- TODOROV, Tzvetan 1983. A conquista da América, a questão do Outro. São Paulo, Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ 1995 Em face do Extremo. Campinas, Papirus.
- TUGENDHAT, Ernest 1997. Lições sobre ética. Petrópolis-RJ, Ed. Vozes.
- VITA 1993, Álvaro de. Justiça Liberal. São Paulo: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_ 1997. “Pluralismo moral e a acordo razoável”, Lua Nova 39, pp. 125-148.
- \_\_\_\_\_ 1998. A Justiça Igualitária e seus críticos. São Paulo, Usp. (Tese de Doutorado).
- \_\_\_\_\_ 1998. “Duas interpretações da motivação moral”, In: Felipe 1998.
- \_\_\_\_\_ 1999. “Dois tipos de ceticismo moral”. Novos estudos – Cebrap, n. 55: 143-156.
- WEIL, Eric 1985. Hegel et L'État. Paris, Vrin.
- WESTPHAL, Keneth. 1995. “The basic context and structure of Hegel’s Philosophy of Right”, In: Beiser 1995.
- WEST, David 1996. “Continental philosophy”, In: Goodin & Pettit 1996.
- WHITE, K. S. 1995. “Racionalidade, Teoria Social e Filosofia Política”. In: Razão, Justiça e Modernidade. São Paulo, Ícone.
- WILLIAMS, Andrew 1998. “Incentives, Inequality, and Publicity”. Philosophy & Public Affairs, vol. 27 number 3.
- WILLIAMS, Melissa S. 1995. “Justice toward Groups: Political not Juridical”. Political Theory 23 (1), pp. 67-91.
- WOLFF, Johatham 1998. “Fairness, Respect, and the Egalitarian ethos”. Philosophy & Public Affairs, vol. 27 number 2.
- WOLFF, Robert Paul 1977. Understanding Rawls. Princeton, Princeton University Press.

\_\_\_\_\_ 1986. The autonomy of reason, a commentary on Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals". Gloucester, Peter Smith.

WONG, David 1994. "Relativism", In: Singer 1994.

WOOD, Allen 1994. "Marx against morality", In: Singer 1994.

\_\_\_\_\_. 1995. "Hegel's ethics", In: Beiser 1995.