

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lucas Mateus Dalsotto

**A PRIMAZIA DO JUSTO SOBRE O BEM:
AS CRÍTICAS DE RAWLS AO UTILITARISMO**

Caxias do Sul

2013

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lucas Mateus Dalsotto

**A PRIMAZIA DO JUSTO SOBRE O BEM:
AS CRÍTICAS DE RAWLS AO UTILITARISMO**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof.º Dr.º João Carlos Brum Torres

Caxias do Sul

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

D151p Dalsotto, Lucas Mateus

A primazia do justo sobre o bem: as críticas de Rawls ao utilitarismo /
Lucas Mateus Dalsotto. 2013.
113 f. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2013.

Orientação: Prof. Dr. João Carlos Brum Torres

1. Utilitarismo. 2. Filosofia . 3. Rawls, John (1921-2002). I. Título.

CDU 2.ed. : 17.036.2

Índice para o catálogo sistemático:

1. Utilitarismo	17.036.2
2. Filosofia	17
3. Rawls, John (1921-2002)	1RAWLS

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“A primazia do justo sobre o bem: as críticas de Rawls ao utilitarismo”

Lucas Mateus Dalsotto

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 12 de dezembro de 2013.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Paulo César Nodari
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
Sistema de Bibliotecas

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

“Se a miséria dos nossos pobres não é causada por leis da natureza, mas por nossas próprias instituições, imenso é o nosso pecado.”

Charles Darwin

AGRADECIMENTOS

No decorrer de dois anos é difícil conseguir precisar quantas pessoas me ajudaram direta ou indiretamente na construção desse trabalho. É impossível tentar nomeá-las todas, uma vez que nem mesmo eu sei a profundidade de cada colaboração e auxílio. Mas mesmo sabendo que cometerei injustiças, entendo que preciso prestar meu agradecimento especial a aqueles que sempre estiveram mais próximos de mim.

Inicio agradecendo ao professor João Carlos Brum Torres, sempre profundo e comprometido em suas apreciações do texto. Muito mais que orientador, tive um verdadeiro mestre. Suas críticas ao desenvolvimento da pesquisa e seus conselhos acadêmicos deram uma pequena amostra de sua enorme competência intelectual, além de ser, como pessoa, admirável. Gostaria também de externar meu agradecimento a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia que me acompanharam nesta etapa acadêmica, em especial aos professores Paulo César Nodari, grande amigo, e Evaldo Kuiava pela análise do texto e pela participação em minha banca de qualificação. À CAPES, meu reconhecimento pela concessão de bolsa de estudo que me oportunizou maior dedicação a elaboração desta dissertação, bem como a Universidade de Caxias do Sul por disponibilizar toda a estrutura institucional, em especial a biblioteca.

De igual maneira, agradeço a todos os meus amigos (Cleiton Herpich, Lucas Koakoski, Giovanni Cristófoli e Felipe Bragagnolo) que me apoiaram nesse empreendimento acadêmico e foram compreensivos nos momentos que estive ausente. Em especial, ao meu colega, amigo e “irmão” Odair Camati pelas discussões e comentários ao trabalho. Gostaria também de deixar meu carinho a minha noiva Mariana por suas incansáveis leituras do texto, seus incentivos, por sua compreensão em todas as vezes que foi minha “ouvinte” e principalmente por seu companheirismo. Não menos importante, agradeço aos meus pais, Luiz e Beatriz, pela educação, pelo amor com que me ensinaram a buscar realizar meus objetivos e por terem me dado o maior presente que eu poderia receber, a fé. À minha irmã, Leandra, de quem tenho muito orgulho e por quem tenho especial amor.

Por fim, sou grato a todos. Aqueles que por lapso ou por não querer me estender demasiadamente aqui não citei, perdoem-me. Sintam-se todos parte de todo esse

empreendimento. Ao Senhor de minha história, pela vida e pela vocação a mim confiada, um último e mais importante agradecimento!

Resumo: A dissertação tem como pretensão investigar especificamente a ideia rawlsiana da primazia do *justo* sobre o *bem*, explicitando, a partir desse conceito, a crítica de Rawls dirigida ao utilitarismo enquanto uma teoria moral abrangente. Buscamos mostrar que o pressuposto de Rawls é de que o utilitarismo se apresenta como uma teoria moral abrangente que tem como finalidade apresentar um critério geral (o princípio da maior felicidade, bem-estar, prazer...) que se aplica a um amplo espectro de questões (senão a quase todas as questões). Do ponto de vista rawlsiano, em uma sociedade marcada por um pluralismo de concepções abrangentes de bem, as quais, na maioria das vezes, têm divergências profundas e irreconciliáveis, a teoria utilitarista não se presta como critério para a resolução de impasses morais e políticos. É preciso encontrar um conjunto de princípios capaz de fornecer um ponto de vista comum a partir do qual seja possível mediar às controvérsias provenientes das disputas entre estas diversas concepções. Nesse caso, a primazia do justo sobre o bem na teoria de Rawls tem o sentido de que os princípios de justiça não pressupõem nenhuma concepção específica de bem e de que eles colocam os limites às formas de vida pelas quais os cidadãos podem se empenhar em realizar as concepções do bem que julgam ser verdadeiras.

Palavras-chave: John Rawls – contratualismo – utilitarismo – justo – bem.

Abstract: The dissertation is to investigate claims specifically Rawlsian idea of the primacy of the *right* over the *good*, explaining, the basis of this concept, the critique of Rawls addressed to utilitarianism as a moral theory comprehensively. We seek to show that Rawls's assumption that utilitarianism is presented as a comprehensive moral theory which aims to present a general criterion (the principle of the greatest happiness, well-being, pleasure...) that applies to a broad spectrum issues (if not almost all issues). The Rawlsian view, in a society marked by a pluralism of comprehensive conceptions of the good, which, in most cases, have profound and irreconcilable differences, the utilitarian theory does not lend itself as a criterion for resolving moral dilemmas and political. It needs to find a set of principles capable of providing a common point of view from which it is possible to mediate contentious disputes arising from these different conceptions. In this case, the primacy of the *right* over the good in Rawls' theory has the sense that the principles of justice does not presuppose any particular conception of the good and that they put limits to the ways of life in which citizens can engage in conduct conceptions of the good they believe to be true .

Keywords: John Rawls – contractualism – utilitarianism – right – good.

SUMÁRIO

SUMÁRIO	8
INTRODUÇÃO	10
1 A TEORIA MORAL RAWLSIANA: NOTAS GERAIS E ALGUNS ESCLARECIMENTOS	15
1.1 “RAZÕES NEUTRAS AO AGENTE” E “RAZÕES RELATIVAS AO AGENTE”: A DISCUSSÃO ENTRE UTILITARISMO E RAWLS COMO UMA DISCUSSÃO DO PRIMEIRO TIPO	17
1.2 O PROBLEMA DA MOTIVAÇÃO NO DEONTOLOGISMO-CONTRATUALISTA DE RAWLS	22
1.3 DEONTOLOGISMO-CONTRATUALISTA RAWLSIANO: OS BENS PRIMÁRIOS COMO DEVER NEGATIVO	26
1.4 A <i>POSIÇÃO ORIGINAL</i> COMO UM MODELO DE REPRESENTAÇÃO: NOÇÕES GERAIS	31
1.4.1 O véu de ignorância na <i>posição original</i>	35
1.4.2 Justiça procedimental e a <i>posição original</i>	36
1.5 O CONTRUTIVISMO NA FILOSOFIA MORAL RAWLSIANA	38
1.5.1 A herança kantiana na filosofia rawlsiana	42
1.5.2 A herança kantiana: uma revisão	46
2 A TEORIA MORAL DO UTILITARISMO	49
2.1 COMPREENDENDO A UTILIDADE	50
2.1.1 O utilitarismo e a relação com a moralidade do senso comum	54
2.1.2 A teoria do bem utilitarista	55
2.1.3 O utilitarismo e seus atrativos	58
2.2 RESPEITAR OU PROMOVER (MAXIMIZAR) O BEM?.....	64

2.3 IMPARCIALIDADE E IMPESSOALIDADE.....	67
2.4 <i>O PRINCÍPIO DA UTILIDADE</i> E OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA.....	71
2.5 OS BENS PRIMÁRIOS COMO PARTE DA TEORIA DO BEM DE RAWLS.....	76
3 A PRIMAZIA DO JUSTO SOBRE O BEM.....	82
3.1 <i>JUSTIÇA COMO EQUIDADE: UMA TEORIA POLÍTICA</i>	84
3.1.1 A sociedade como um sistema equitativo de cooperação.....	87
3.1.2 A concepção política de pessoa	88
3.2 A IDEIA DE <i>CONSENSO SOBREPOSTO</i>	90
3.3 A IDEIA DE BEM PRESENTE NA TEORIA DA <i>JUSTIÇA COMO EQUIDADE</i> ..	95
3.4 O BEM, A NEUTRALIDADE E A PRIORIDADE DO JUSTO	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

Para uma ampla gama de pessoas, deve estar claro que o momento histórico no qual vivemos nos coloca questões importantes que exigem atenção à complexidade deste tempo e abertura para os mais amplos caminhos de reflexão possíveis. Todas as possibilidades já realizadas pela humanidade, especialmente as que alavancaram o progresso científico e tecnológico, não foram capazes de dar respostas que pudessem resolver os problemas de caráter normativo inerentes à vida humana. Uma coisa é certa: nenhuma teoria conseguirá resolver todos os aspectos dos problemas existentes dessa ordem. É exagero, por exemplo, supor que exista uma solução razoável para todos os problemas morais, ou mesmo para a maioria¹ deles². No entanto, a busca por novas maneiras de enfrentá-los ao menos poderá mostrar novas perspectivas que pareçam mais razoáveis para o enfrentamento de algumas questões essenciais da vida social de nossas comunidades humanas.

Nos debates filosóficos acerca de questões normativas (éticas³ e políticas), existe sempre uma vasta discussão a respeito do mérito, da coerência argumentativa e das premissas daquelas teorias que se propõem como alternativa a determinados problemas. O cabedal de indagações sobre quais são os critérios utilizados por cada uma delas e os limites que elas devem impor à ação das pessoas são assuntos sempre recorrentes nesses debates. Desse modo, é impensável realizar uma discussão conceitual razoável a respeito da ética e da política sem retornar a estas questões.

Normalmente em discussões desse tipo, existem inúmeras formas de compreender a natureza de nossos deveres. As questões éticas e a forma como se articulam as noções de *justo* (*right*) e de *bem* (*good*) no interior da teoria moral são fundamentais tanto para a vida pessoal

¹ Para que o texto não fique demasiadamente truncado, optamos por colocarmos as referências dos textos em nota de rodapé. Procedemos da seguinte maneira nas citações: na primeira vez de cada texto, colocamos a referência completa e nas demais vezes colocamos nome do autor, ano da publicação da obra e página do texto em que se encontra a parte citada ou a que estamos nos referindo indiretamente.

² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3.ed. ver. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 108.

³ No presente texto, utilizaremos os termos *ética* e *moral* como intercambiáveis, visto que para a compreensão dos textos de Rawls, essa distinção não é muito necessária.

de cada indivíduo quanto para as orientações e prescrições gerais que uma sociedade⁴ quer dar-se a si mesma. Neste aspecto, desde as discussões que surgem de um fato concreto, dizendo respeito à vida das pessoas, às suas ações e ideias, até os debates aparentemente mais conceituais e abstratos, os quais, no mais das vezes, não chegam a estar na pauta dos assuntos debatidos cotidianamente pelas pessoas em geral, têm como finalidade buscar respostas e critérios que possam nos revelar alguns caminhos para darmos conta da multidão de problemas práticos que envolvem nossa realidade diária. Cria-se, assim, a necessidade de saber quais devem ser as teorias e os conceitos apropriados para avaliar as inúmeras questões (problemas) práticas que se apresentam no mundo.

Desse modo, umas das questões importantes que é dirigida à filosofia política e moral contemporânea é a de saber se é possível justificar princípios normativos que possam ser universalmente aceitáveis em sociedades democráticas marcadas por um profundo pluralismo de doutrinas abrangentes do bem⁵. Rawls constrói *justiça como equidade* com o intuito de apresentar uma possível resposta a esse problema e, ao mesmo tempo, ser uma teoria alternativa ao utilitarismo.

O pressuposto rawlsiano é de que em uma sociedade democrática, onde existe uma pluralidade de doutrinas abrangentes de bem que podem ser diametralmente divergentes, os princípios de justiça públicos precisam ser neutros em relação às doutrinas abrangentes e às suas respectivas concepções de bem. A neutralidade de *justiça como equidade* não deve ser entendida no sentido procedimental, pois os princípios de justiça e as concepções de pessoa e de sociedade bem-ordenada são substantivas. A neutralidade⁶ deve ser entendida como um terreno comum acerca de princípios de justiça que possam organizar as instituições sociais, políticas e econômicas básicas de uma sociedade democrática. Nesse caso, o problema aqui a ser abordado é analisar os termos da primazia do *justo* sobre o *bem* em *justiça como equidade* e a crítica rawlsiana ao utilitarismo no que diz respeito ao modo como é estruturada a teoria moral utilitária. Para tal, utilizaremos fundamentalmente *Uma teoria da justiça*, as Dewey

⁴ Tome-se o termo *sociedade* como sinônimo do conjunto de pessoas e instituições, pois, embora o termo *sociedade* possa ser aqui utilizado sem maiores problemas, efetivamente quem faz isso ou aquilo são as pessoas e as instituições.

⁵ RAWLS, 2008. p. 4.

⁶ O fato de que a neutralidade pede que Rawls construa uma teoria que busque um terreno comum de justificação e legitimação de princípios de justiça não o impede de afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral ou então de encorajar determinadas virtudes políticas.

Lectures, Liberalismo político, entre outros escritos rawlsianos e alguns textos de apoio para a discussão a respeito do utilitarismo.

O utilitarismo, ao partir da simples ideia que, de um ponto de vista ético, o que as pessoas devem fazer é avaliar determinada situação (estado de coisas) a partir do que produz o melhor resultado agregado, não respeita o pluralismo moral e conseqüentemente não responde ao problema acima posto de modo razoável. O estatuto normativo da filosofia de Rawls, por outro lado, parte da ideia de que os princípios de justiça não são decorrentes de fatos, o que implicaria assumir uma tese intuicionista. Também não são provenientes de uma justificação apriorística, o que poderia levar a um fundacionalismo⁷, e tampouco afirma que a justificação encontra-se puramente na coerência entre os juízos morais e os princípios de justiça. A questão central aqui do modelo de justificação construtivista de Rawls é de que a validade e a objetividade dos princípios de justiça estão ancoradas na aceitabilidade dos mesmos, ou ainda se quiser, na possibilidade deles fazerem parte de um acordo razoável⁸.

O ponto aqui é de que a escolha dos princípios de justiça deve ser feita não por razões que expressem verdades últimas sustentadas pelas diversas concepções de bem, mas sim, por razões que poderiam ser aceitas e compartilhadas por todos os cidadãos enquanto pessoas livres e iguais de uma sociedade democrática em um consenso sobreposto. Por isso, o procedimento de construção de Rawls afirma que os princípios normativos derivados desse modelo de justificação não advêm de alguma autoridade estatal ou revelação divina, mas são construídos pela razão prática de modo que possam ser endossados por todos os cidadãos, independentemente das concepções de bem a que eles estejam ligados. A ideia da primazia do *justo* sobre o *bem* está como que fundada nesse pressuposto.

Quanto à estrutura do trabalho, buscamos construí-lo a partir de três capítulos. No primeiro capítulo, inicialmente realizaremos uma pequena digressão a respeito da paisagem normativa que envolve a discussão entre Rawls e o utilitarismo. Evidenciaremos as divergências teóricas existentes entre ambas as teorias de forma que fique claro que, embora partam de pressupostos semelhantes, o modo como cada uma delas preenche o conteúdo das ações moralmente corretas é diferente, uma vez que cada qual estrutura as noções de *bem* e

⁷ O utilitarismo se apresenta como uma forma de *fundacionalismo*.

⁸ Rawls entende a objetividade moral como um ponto de vista corretamente construído e aceitável para todos, diferentemente do que faz o realismo moral, onde, por meio de “intuições racionais”, as verdades em relação à moral seriam apreendidas pela razão teórica.

*correto*⁹ (justo) no interior da teoria moral à sua maneira. O passo seguinte será mostrar que, diferentemente do utilitarismo, Rawls entende que existem direitos que não podem ser discutidos em termos da quantidade agregada de bem-estar que a violação de tais direitos resultará, pois sejam quais forem os fins últimos que os indivíduos busquem, os bens primários são meios indispensáveis à realização do ser humano e de sua personalidade moral (ter uma concepção de bem e um senso de justiça). A ideia é de que o modelo representacional de construção da *posição original* deve servir como meio para a escolha dos princípios de justiça e estes, por sua vez, garantam os bens primários.

No segundo capítulo, faremos um estudo das principais premissas e ideias do utilitarismo, principalmente no que tange ao modo como os conceitos de *justo* (correto) e de *bem* são estruturados no interior da teoria moral utilitária e na tese segundo a qual todos os nossos compromissos normativos de caráter moral e político devem ser interpretados a partir de um mesmo critério, a saber, *o princípio da utilidade*. Para tanto, discorreremos sobre a forma como os conceitos de *justo* e de *bem* são determinados e o modo como eles se interligam, e apresentaremos as diversas formas como o conceito de *bem* pode ser compreendido pelo utilitarismo (como prazer, como satisfação de preferências ou como bem-estar). Em um momento subsequente, a partir das críticas de Rawls, apresentaremos a confusão que o utilitarismo faz em confundir imparcialidade com impessoalidade e de que, do ponto de vista da posição original, os contratantes rejeitariam o princípio da utilidade e escolheriam os dois princípios de justiça como a forma mais razoável de conceber a cooperação social com vantagens recíprocas.

No terceiro e último capítulo, buscaremos discorrer em que sentido o *justo* tem primazia sobre o *bem*, desfazendo alguns mal-entendidos que envolvem essa discussão e mostrando que a fundamentação de *justiça como equidade* é política e não metafísica na medida em que ela se apresenta como a teoria mais razoável no que tange a justiça da estrutura básica da sociedade. Apresentaremos também a ideia de *consenso sobreposto*, a qual tem como finalidade descobrir uma base comum para o que é considerado razoável em um sistema democrático de uma sociedade bem-ordenada e, após isso, manter estável tal concepção de justiça. Para tanto, é preciso evidenciar em que sentido há uma concepção de bem na teoria de Rawls, visto que o *bem* e o *justo* são complementares, embora o segundo

⁹ Daqui por diante, tome-se o termos *correto* e *justo* como intercambiáveis, pois não existe uma tradução clara e inequívoca do termo *right*.

tenha primazia sobre o primeiro. Por fim, discutiremos a relação existente entre o bem, a neutralidade e a ideia da primazia do justo.

Dado o exposto, é necessário agora brevemente fazer algumas observações de caráter metodológico a respeito desse trabalho. O nosso principal objetivo, enquanto intérprete de Rawls, é analisar a ideia da primazia do *justo* ante o *bem* a partir das críticas do mesmo a determinados aspectos do utilitarismo. Nesse caso, é provável que existam diversas lacunas no texto, mas devido aos limites dessa pesquisa, não foi possível explorar todos os conceitos e toda a argumentação de *justiça como equidade*. Com intuito de diminuir os prejuízos destas lacunas, as extensivas notas de rodapé cumprem um papel importante na elucidação de aspectos que tenham sido insuficientes no texto. Nestes casos as notas visam complementar a interpretação ou então realizar alguns esclarecimentos. Enfim, do nosso ponto de vista, o objetivo da presente dissertação estará cumprido se for possível ao leitor compreender as teses e os argumentos centrais que apresentamos de Rawls no que se refere ao objetivo principal desse escrito que acima explicitamos.

1. A TEORIA MORAL RAWLSIANA: NOTAS GERAIS E ALGUNS ESCLARECIMENTOS

A preocupação com a teoria moral orientou a formulação e o desenvolvimento de grande parte da filosofia de John Rawls¹⁰. Em seu artigo *The Independence of moral theory*, presente na *Collected Papers* editado por Samuel Freeman, Rawls afirma que

A teoria moral é o estudo das concepções morais substantivas, ou seja, o estudo de como noções básicas¹¹ do correto (*right*), do bem (*good*), e da dignidade moral (*moral worth*) podem ser dispostas para formar diferentes estruturas morais. A teoria moral tenta identificar as principais similaridades e diferenças entre essas estruturas e caracterizar o modo como cada uma delas está relacionada com a nossa sensibilidade moral e atitudes naturais, e determinar as condições que elas devem satisfazer para cumprir o que delas se espera na vida humana¹².

Vê-se assim que Rawls quer demarcar a área de atuação dessa disciplina filosófica (teoria moral) e delimitar a especificidade de seu método. Por isso, os questionamentos introdutórios que se impõem como centrais são: como fundamentar ou justificar nossas opções teóricas para dar conta das questões éticas? Quais critérios devem ser utilizados para analisar tais questões? Quais devem ser os limites que tais critérios precisam impor à

¹⁰ John Bordley Rawls nasceu em nasceu em 21 de fevereiro de 1921 em Baltimore, no Estado de Maryland, na região nordeste dos Estados Unidos. Seus pais eram Willian Lee Rawls (1883-1946) e Anna Abell Rawls (1892-1954). Seu interesse por questões sociais começa devido ao envolvimento de sua mãe com o movimento feminista. Em 1943, Rawls é admitido na Universidade de Princeton. Os campos de interesse de Rawls variaram bastante, passando por química, matemática e história da arte, para finalmente se dedicar à filosofia. Em 1961, Rawls é convidado para ministrar aulas em Harvard. Em 1995, Rawls sofre o primeiro de vários derrames que farão com que sua carreira acadêmica seja bastante prejudicada. Rawls morre em um sábado, 24 de novembro de 2002, em sua casa, em Lexington, Massachusetts, de insuficiência cardíaca. Em 1971 publicou sua obra-prima, *A Theory of Justice*, em 1993 publica *Political Liberalism (Liberalismo Político)* e em 1999 publica *The Law of Peoples (O Direito dos Povos)*, entre outros.

¹¹ Pode-se perceber nessa passagem que Rawls compartilha, grosso modo, da ideia kantiana de que a teoria moral está intimamente ligada ao estudo de como as concepções de correto, de bem e de dignidade moral estão relacionadas. Numa passagem do texto *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, ao falar acerca da relação entre a doutrina da moralidade e a doutrina da felicidade, Kant afirma que “[a moral] não é uma ciência que ensina como as pessoas se tornam felizes, mas como elas se tornam dignas de felicidade” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. A 209).

¹² “Moral theory is the study of substantive moral conceptions, that is, the study of how the basic notions of the right, the good and moral worth may be arranged to form different moral structures. Moral theory tries to identify the chief similarities and differences between these structures and to characterize the way in which they are related to our moral sensibilities and natural attitudes, and to determine the conditions they must satisfy if they are to play their expected role in human life” (RAWLS, John. *The Independence of moral theory*. FREEMAN, Samuel. *Collected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 286).

sociedade? Estas questões criam uma vasta discussão a respeito do mérito, da consistência teórica e dos pressupostos de quaisquer teorias que tomem a moral como objeto de estudo e discussão.

É propriamente nesse contexto que tanto o consequencialismo¹³ quanto o deontologismo-contratualista¹⁴ se apresentam como propostas de teorias éticas bem edificadas que têm a pretensão de dar conta das questões normativas que enfrentamos diariamente e de articular internamente as noções de *justo* e de *bem*, de forma a construir uma teoria moral coerente. Enquanto a primeira corrente, grosso modo, como muito bem assinala Scheffler em seu livro *Consequentialism and its Critics*, baseia-se na simples e sedutora ideia que, de um ponto de vista ético, o que as pessoas devem fazer é avaliar dada situação a partir do que produz o melhor resultado geral, tal como avaliado de um ponto de vista pessoal que dá um peso igual aos interesses de cada um. A segunda corrente, por sua vez, defende a ideia de que, de um ponto de vista ético, o que as pessoas devem fazer é agir de acordo com a ideia de que existem certos atos absolutamente proibidos e que não devem de forma alguma ser praticados. Mesmo que as suas respectivas realizações pudessem evitar um mal maior ou um resultado comparativamente bom (melhor) em relação a outros possíveis estados de coisas no mundo.

De imediato, talvez seja prudente ressaltar que, embora pareça que a presente discussão possa passar longe do domínio da ética aplicada e mais próximo do nível da ética

¹³ Aqui estamos utilizando o termo consequencialismo para preservarmos a nomenclatura utilizada por Larmore. Contudo, nosso debate se concentrará, mais adiante, especificamente sobre o utilitarismo e não ao consequencialismo enquanto uma doutrina moral geral (Ver LARMORE, Charles. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p 23).

¹⁴ Para evitar equívocos ou problemas interpretativos, optamos por entender a teoria de Rawls como um deontologismo-contratualista. Embora seja possível que muitos não concordem com essa denominação, optamos por denominar assim a teoria de Rawls porque ela congrega conjuntamente os dois predicados acima atribuídos. Quanto ao fato da teoria de Rawls ser contratualista, não há maiores problemas ou discussões a respeito disso, uma vez que o próprio Rawls assim denomina sua teoria (Ver RAWLS, 2008, §2 e §3). No entanto, é preciso justificar de forma minimamente aceitável que a teoria de Rawls também tem um forte traço da deontologia, uma vez que em vários aspectos, Rawls se aproxima de Kant. Dentre os autores que poderão corroborar nossa interpretação está o professor Denis Coitinho Silveira, o qual afirma que “Rawls procura formular uma concepção de justiça como equidade colocando a equidade como base articuladora da justiça, tendo como objetivo central superar a debilidade teórica da filosofia moral predominante no mundo anglo-saxão, combinando principalmente a tese utilitarista que prioriza o bem em relação ao justo. O resultado será uma teoria moral deontológica e não naturalista, uma teoria que estabelece a prioridade do justo sobre o bem, capaz de dar um fundamento filosófico a esse dever ou à noção de justiça que deve ser ontologicamente anterior a qualquer concepção empírica de bem” (SILVEIRA, Denis Coutinho. *Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo*. Trans/Form/Ação, v. 30, p. 169-190, 2007. p. 174) (Ver também BRAGA, Antonio F. S. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, capítulo 1). Vale ainda dizer que esse enquadramento teórico feito de Rawls não tem nenhuma pretensão de ser definitivo e contemplar todas as nuances conceituais do autor, mas tão somente auxiliar-nos na discussão normativa que temos por finalidade fazer.

normativa e que, conseqüentemente, as conclusões a que chegaremos digam diretamente pouco às questões que atualmente são debatidas no campo da ética aplicada, o debate entre consequencialismo (de origem utilitarista) e deontologismo-contratualista (de origem rawlsiana) tem muito a dizer sobre os problemas atuais e as orientações normativas sociais, culturais, éticas ou políticas¹⁵.

O consequencialismo e o deontologismo-contratualista são as duas teorias dominantes em debates de ética normativa contemporânea que contrastam uma à outra. Embora haja tentativas de não estabelecer uma dicotomia entre essas duas teorias, normalmente os estudiosos se posicionam a respeito dessa discussão normativa de maneira exclusiva. Ou se é consequencialista, afirmando que boas são as ações que conduzem a um resultado de aumento da felicidade ou da redução da infelicidade, ou se é deontologista, afirmando então que boas são as ações conforme o dever, indiferentemente das boas ou más consequências que possam ser geradas de tais ações.

Deste modo, o objetivo desse capítulo será inicialmente propor alguns esclarecimentos acerca do debate entre consequencialismo e deontologismo-contratualista e mostrar como, em certo sentido, as duas correntes éticas partem de pressupostos semelhantes. Em um momento subsequente, trataremos do problema da motivação, argumentando que, se nossa hipótese estiver correta, os bens primários pensados pela teoria rawlsiana, bem como os dois princípios de justiça articulados nela, são os elementos motivacionais razoáveis e suficientes para justificar a adesão dos indivíduos à proposta contratualista de Rawls. Isso porque, enquanto para o utilitarismo os bens que os indivíduos terão à disposição serão resultados de cálculos especulativos e estatísticos incertos, os bens primários escolhidos como base das expectativas dos contratantes são normativamente fixados de antemão no interior da teoria moral rawlsiana. Nesse sentido, a *posição original* (*original position*) serve como modelo representacional para a escolha dos princípios das ações eticamente recomendáveis e como um esquema de justiça procedimental pura. Por fim, discutiremos a ideia de construtivismo no interior da teoria rawlsiana e a herança kantiana no pensamento do mesmo.

1.1 “RAZÕES NEUTRAS AO AGENTE” E “RAZÕES RELATIVAS AO AGENTE”: A DISCUSSÃO ENTRE UTILITARISMO E RAWLS COMO UMA DISCUSSÃO DO PRIMEIRO TIPO

¹⁵ BRAGA, 2011. p. 5.

O primeiro passo a ser dado na análise do embate teórico entre *consequencialismo* e *deontologismo-contratualista*, é realizarmos, ainda que sumariamente, uma digressão para explicitarmos a confusão terminológica que é gerada pela dicotomia implicada comumente neste debate. Essa confusão terminológica gera alguns mal entendidos que podem afetar a compreensão dos conceitos e das implicações práticas de tais conceitos no mundo da vida. Por isso, vamos discutir um pouco mais detidamente sobre como podemos compreender a natureza dos deveres morais de cada uma das correntes supracitadas. Nosso intento nesse primeiro momento é procurar um ponto de vista amplo que nos permita visualizar a paisagem normativa do presente debate e oferecer caminhos para a seguinte questão: de que maneira a vida, os interesses e o bem-estar dos outros fazem demandas sobre nós e como conciliar tais demandas com o propósito de vivermos nossas próprias vidas?

Darek Parfit¹⁶ e Thomas Nagel¹⁷ discutem amplamente a respeito das razões que levam os indivíduos a agir moralmente¹⁸. Segundo os mesmos, existem duas formas substanciais de classificar os tipos de razões que levam um determinado indivíduo a agir moralmente: (i) as razões “relativas ao agente” (ii) e as razões “neutras em relação ao agente”. Tomamos essa classificação sugerida por Parfit e Nagel tão somente porque ela nos parece muito apropriada para discutirmos o ponto aqui apresentado e não porque seja única, ou incondicionalmente a melhor¹⁹.

A tese central discutida por ambos os autores a respeito do ‘primeiro grupo de razões’ sustenta a ideia de que as razões morais estão intimamente ligadas à vontade dos agentes²⁰. Esse primeiro tipo de razões deriva de três amplas demandas, a saber: (i) derivadas dos desejos, projetos, compromissos e vontades do agente em realizar seus próprios objetivos

¹⁶ PARFIT, Darek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1984. p. 27-9.

¹⁷ Cf. NAGEL, Thomas. *Igualdad y parcialidade*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 44-5; NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Cap. VIII e IX.

¹⁸ Ver VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2º ed. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2007. pp. 1-27.

¹⁹ Existem outras formas para classificarmos as éticas modernas, antigas e contemporâneas, sob outros pontos de vistas e a partir de outros conceitos. Por isso, a título de exemplo, tomaremos o texto *Hegel: New Directions* de Katerina Deligiorgi para explorarmos outra classificação acerca de correntes éticas. Kimberly Hutchings, autora do capítulo sexto da obra acima citada, entende ser possível classificar em três formas o pensamento moral: (a) um universalismo moral que inclui a substantiva “natureza humana” universal do aristotelismo ou do utilitarismo, mas também o procedimental universalismo de tipo kantiano; (b) um particularismo moral, como exemplificado em versões de comunitarismo em que a moralidade é mantida como sendo relativa à cultura; (c) e um singularismo moral, tal como a ética feminista do cuidado fundada na ideia de uma “voz diferente”. (Ver HUTCHINGS, Kimberly. *Hegel, ethics and the logic of universality*. In: DELIGIORGI, Katerina. *Hegel: new directions*. Canadá: McGill-Queen’s University Press, 2006. p. 116-7).

²⁰ As teorias representantes desse grupo são, por exemplo, o libertarianismo e hobbesianismo, dentre outras.

(autonomia do mesmo), (ii) derivadas das demandas que as demais pessoas fazem de não serem lesadas sob certos aspectos (iii) e derivadas de obrigações especiais que temos para com aqueles que nos são mais próximos (pais, irmãos, filhos, cônjuge²¹).

O raciocínio que explicita esse primeiro tipo de razões pode ser, por exemplo, o seguinte: se X tem uma razão para realizar a ação Y, pressupondo que a realização de Y lhe trará algo agradável, então X deve realizar Y. As ações recomendadas aqui são antes de tudo para o bem do próprio agente e para a sua realização pessoal (pressupondo que ele saiba de fato em que consiste a sua realização).

Diferentemente desse último, o ‘segundo tipo de razões’ origina-se de valores comuns e impessoais, e enquadra em seu espectro o deontologismo-contratualista e o utilitarismo. Ou seja, para ambas as teorias, as ações moralmente corretas se constituem na medida em que são realizadas de forma imparcial e neutra, pois não levam em conta às diversas concepções de bem e/ou de vida boa que possam existir na sociedade. No utilitarismo, por exemplo, o *princípio da utilidade*, de forma geral, se estabelece independentemente das concepções particulares de bem ou de vida boa de cada indivíduo, pois o caráter obrigacional da ética utilitarista²² está em prescrever que o indivíduo aja sempre de forma a maximizar a maior felicidade para o maior número de pessoas, mesmo que para isso o próprio agente da ação não seja beneficiado ou seja inclusive lesado. O pressuposto é que as prescrições morais se auto impõem como necessárias frente à vontade do agente, ou ainda, como uma regra que ordena ao agente estar subordinado a determinado dever²³.

Uma visão objetiva de ética, tal como o deontologismo-contratualista e o utilitarismo pretendem possuir, exige a busca da generalidade dos princípios normativos. Portanto, é preciso de imediato compreender que as teorias acima nomeadas se caracterizam pela defesa de duas grandes teses que estão interligadas, a saber: (i) a ideia de que, não existindo um consenso a respeito das noções razoáveis de bem pessoal, todos os indivíduos impõem-se (contanto que os demais também o façam) certas restrições e obrigações cuja validade não se relaciona diretamente com a concepção de vida boa ou de realização pessoal que cada indivíduo pode vir a adotar no decorrer de sua vida (ii) e a tese segundo a qual o conteúdo das

²¹ NAGEL, 2004, p. 274.

²² Ver o caráter imperativo do utilitarismo em: BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Capítulo III. Conforme Bentham (1979, p. 13), “a felicidade dos indivíduos de que se compõe uma comunidade – isto é, os seus prazeres e a sua segurança – constitui o objetivo, o único objetivo que o legislador deve ter em vista, a única norma em conformidade com a qual todo o indivíduo deveria, na medida em que depende do legislador, ser *obrigado* a pautar seu comportamento”.

²³ LARMORE, Op. Cit., p. 20.

ações moralmente obrigatórias é independente do fato de se tais ou quais “ações promovem (ou não) a realização pessoal do próprio agente de que são exigidas²⁴”.

Dessa forma, a noção de imparcialidade é um conceito caro e central para ambas as teorias e conseqüentemente para a nossa discussão. A escolha dos critérios que possam balizar a classificação de quais ações são moralmente corretas precisa partir de critérios não-particulares, ou seja, impessoais. Mas por que tais critérios precisam ser imparciais? Não seria melhor adotarmos determinada concepção de bem e dedicarmo-nos em promovê-la?²⁵ As sociedades contemporâneas, segundo Rawls (e tantos outros autores também, tal como Hannah Arendt²⁶ no livro *A condição humana*), se deparam com o que ele chama de “o fato do pluralismo²⁷”. As sociedades atuais são extremamente complexas e heterogêneas e é inviável que se possa pensar princípios éticos que coincidam com a concepção de bem ou de vida boa de cada indivíduo. Mas então como formular princípios normativos de ações eticamente corretas de forma imparcial (“neutras em relação ao agente”)?

Will Kimlicka, em seu artigo *The social contract tradition*, em certa medida, corroborando a tese de Parfit e Nagel²⁸, divide as teorias do contrato em duas, a saber: (i) “hobbesianas” e (ii) “kantianas”. Segundo ele, a primeira tradição realça a ideia de vantagem mútua entre os contratantes, enquanto a segunda tradição está edificada sobre a ideia de *cooperação social* e imparcialidade do contrato.

[A tradição “hobbesiana”] salienta uma igualdade natural de força física, que faz com que seja muito benéfico para todas as pessoas aceitar convenções que reconheçam e protejam os interesses e posses de cada qual. [Por outro lado, a tradição “kantiana”] salienta a igualdade natural de status moral, que faz dos interesses de cada pessoa objeto de interesse comum e imparcial. Este interesse imparcial se expressa em acordos que reconhecem o interesse e o status moral de cada pessoa²⁹.

²⁴ BRAGA, Op cit., p. 33.

²⁵ Essa é, por exemplo a posição de Sandel quando, no livro *Justiça: o que é fazer a coisa certa?*, ele afirma que “justiça não é apenas a forma certa de distribuir as coisas. Ela também diz respeito à forma de avaliar as coisas” (SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer as coisa certa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 323).

²⁶ Ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 12-21.

²⁷ Segundo Rawls, o “fato do pluralismo”, ou ainda, o “pluralismo razoável” é uma característica perene das sociedades democráticas contemporâneas em ter em seu seio grupos com distintas concepções de bem. (Ver RAWLS, John. *O Liberalismo político*. 1 ed. amp. São Paulo: M. Fontes, 2011. Conferência II, § 3).

²⁸ Cf. VITA, Op cit., p. 4-27.

²⁹ “Un enfoque subraya una igualdad natural de fuerza física, que hace que sea mutuamente beneficioso para las personas aceptar convenciones que reconocen y protegen los intereses y posesiones de cada cual. El outro enfoque subraya una igualdad natural de estatus moral, que hace de los intereses de cada persona objeto de interés común o imparcial. Este interés imparcial se espresa em acuerdos que reconocen los intereses y el

A exigência de imparcialidade é sustentada fundamentalmente pelo pressuposto de que os indivíduos-legisladores racionalmente aceitariam tais ou quais princípios (ou cláusulas do contrato) no universo moral por serem esses princípios corretos e justos (razoáveis) e não porque seriam vantajosos para cada um dos indivíduos (embora indiretamente pudessem sê-lo). Vita argumenta a respeito disso dizendo que na tradição hobbesiana há uma compreensão de barganha da imparcialidade, pois é “vantajoso para cada contratante individualmente abrir mão de seu ‘direito por natureza a todas as coisas’, desde que os demais façam o mesmo, e submeter-se à restrição imposta pelo contrato³⁰”.

Por isso, para as teorias que fazem parte do grupo de correntes que comungam da ideia de que a moral deve ser baseada em “razões neutras em relação ao agente”, o pressuposto é que o conteúdo racional do acordo não seja determinado de antemão, pois, se assim o fosse, cada indivíduo poderia saber qual princípio (ou cláusula do contrato) seria mais vantajoso para si. Nesse sentido, impedir os indivíduos-legisladores de acessar esse tipo de informação implica igualizar suas respectivas posições de deliberação. Ao ocupar a posição de indivíduo-legislador, cada indivíduo estará impelido a obedecer à condição de raciocinar sob um viés que seja neutro e isento, ou seja, “como se ele fosse qualquer indivíduo ou um indivíduo qualquer³¹”.

Mas não tão somente o deontologismo-contratualista rawlsiano pretende ser imparcial. O utilitarismo também toma a imparcialidade como um requisito fundamental para a determinação das ações eticamente devidas (corretas). Harsanyi, importante utilitarista do século XX, explicitamente diz que seu *princípio da equiprobabilidade* precisa ser entendido como uma forma de atender à condição kantiana de imparcialidade³², além de frisar a semelhança entre o *princípio da equiprobabilidade* e o *véu de ignorância* de Rawls³³. Entretanto, embora o utilitarista (tal como Harsanyi) adote um procedimento imparcial de caráter kantiano, por assim dizer, configurando-o aos moldes de uma escolha racional, o

estatus moral de cada persona” KIMLICKA, Will. La tradición del contrato social. In: SINGER, Peter (org). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 270.

³⁰ VITA, Op cit., p. 119.

³¹ BRAGA, Op cit., p. 51.

³² Ver HARSANYI, John. *Morality and the theory of rational behaviour*. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 121.

³³ Harsanyi (Op cit., p. 122) diz que “[s]eu modelo da equiprobabilidade foi inicialmente publicado em 1953 [...] Mais tarde, John Rawls, de novo de forma independente, propôs um modelo semelhante, denominado de véu de ignorância.”

critério último é diferente. Dito de outra forma, o procedimento pode ser formalmente kantiano, todavia, os resultados não o são.

Feita essa digressão a respeito da paisagem normativa que envolve nossa discussão, uma distinção básica que agora pode ser feita é que a teoria de Rawls e o utilitarismo entendem a natureza dos deveres de forma diferente. A concepção ética deontológica-contratualista rawlsiana sustenta um dever negativo, ou seja, que existem certos atos (ações) que em hipótese alguma devem ser praticados, mesmo que eles pudessem resultar num maior saldo líquido de satisfação ao maior número de indivíduos diretamente relacionados ao fato ou à situação. Afirma ainda que o dever moral está no agente seguir e respeitar certas obrigações, independentemente se transgredir ou não tais obrigações pudesse (ou não) promover um maior e melhor estado de coisas no mundo. Por isso, se as obrigações e os deveres negativos são respeitados, conseqüentemente o estado de coisas resultante no mundo é justo, qualquer que seja o seu conteúdo.

Por outro lado, o consequencialismo de caráter utilitarista reduz as ações eticamente recomendáveis (corretas) ao critério do *globalmente bom*. Ou seja, dá prioridade a um dever positivo de promover um estado de coisas no mundo que esteja de acordo com o critério escolhido (a saber, grosso modo, minimizar o mal e maximizar o bem e/ou a felicidade) para definir o conteúdo das ações eticamente corretas³⁴.

1.2 O PROBLEMA DA MOTIVAÇÃO NO DEONTOLOGISMO-CONTRATUALISTA DE RAWLS

Dado esse passo atrás para esclarecermos as questões preliminares do debate que iremos abordar neste trabalho (entre Rawls e o utilitarismo), podemos dizer agora que ambas as concepções (deontológica-contratualista e consequencialista de viés utilitarista) partem de pressupostos semelhantes (senão iguais), mas chegam a diferentes conclusões acerca de quais são os atos eticamente recomendáveis, pois cada qual preenche o conteúdo das ações moralmente corretas e estrutura as noções de *bem* e de *justo* no interior da teoria moral à sua maneira. Mas Braga levanta uma objeção importante para todas aquelas teorias que defendem que o justo ou o dever tem primazia sobre o bem ao perguntar: se o deontologismo-

³⁴ SCHEFFLER, Samuel. Introdução. In: SCHEFFLER, Samuel. *Consequentialism and its Critics*. Nova York: Oxford University Press, 2009. p. 10.

contratualista não aceita que o correto seja reduzido ao *globalmente bom* ou a uma determinada concepção de bem, de que modo ele estabelece o que é correto? Ou ainda poderíamos formular a questão da seguinte maneira: qual é o critério para estabelecer o dever das ações eticamente válidas?

As perguntas acima trazem uma importante problematização acerca dos critérios que deverão ser utilizados para estabelecer o que é o correto ou o que é uma ação eticamente correta. Entretanto, uma das questões que está posta como pano de fundo (*background*) da dificuldade que referimos, é o problema da motivação. Uma das constantes formulações desse problema pode ser expressa em primeira pessoa da seguinte maneira: se já não acredito que cumprir meus deveres e obrigações para com os outros seja bom também para mim, ou se ainda eles estiverem em desacordo com a concepção de vida boa que tenho, que motivo terei para continuar cumprindo-os³⁵?

A aceitação efetiva de qualquer juízo normativo geral (imparcial e universal) terá implicações motivacionais, pois comprometerá o sujeito, em certas circunstâncias, a aceitar as razões para que ele mesmo queira agir de determinada maneira³⁶. As teorias que compartilham do segundo tipo de razões (“neutras em relação ao agente”) não precisam assumir a tese kantiana³⁷ de que o fato de sabermos que uma ação é objetivamente correta já configura uma motivação suficiente para tal ação³⁸.

Rawls assume uma posição que compreende a motivação (o motivo) a partir de um ideário de *cooperação social* para a aquisição dos *bens primários*. Para que cada indivíduo consiga efetivar sua concepção particular de bem e de boa vida, antes é necessário que ele aceite certos deveres e obrigações para com os demais (desde que os outros também assumam) no interior de uma sociedade democrática e bem-ordenada, pois somente assim seu bem privado poderá ser buscado e alcançado com justiça. Muito embora seja preciso se apoiar

³⁵Ver WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 147-150. É importante deixar claro que responder essa pergunta não é nosso objetivo primeiro, mas essa questão é central para prosseguirmos com a discussão e precisamos explorá-la, ainda que brevemente.

³⁶ NAGEL, 2004, p. 255.

³⁷ Ver KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1994. Cap. II.

³⁸ Ver *Crítica da Razão Prática*, Livro I, Cap. III, *Dos motivos da razão pura prática*. Kant (1994, p. 87) argumenta nessa passagem que, “Se por motivo [móbil] (*elater animi*) se entender o princípio de determinação subjetivo da vontade de um ser, cuja razão não é necessariamente conforme a lei objetiva, já em virtude da sua natureza, então, seguir-se-á daí, primeiro: que não é possível atribuir móbil algum à vontade divina, mas o móbil da vontade humana (e de todo o ser racional criado) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral, por conseguinte, o princípio objetivo de determinação deve ser sempre e ao mesmo tempo o único princípio de determinação subjetivamente suficiente da ação, se é que esta não deve cumprir só a *letra* da lei, sem conter o *espírito* da mesma”.

em alguma concepção de bem para estabelecer os princípios de justiça, dado a necessidade de se ter suposições acerca das motivações das partes na *posição original*, essa noção fraca e prévia de bem é posta de modo que não seja possível ninguém razoavelmente questioná-la numa sociedade democrática. Ela é geral a ponto de não interferir na busca de qualquer bem específico e individual dos agentes.

Scanlon endossa a posição de Rawls afirmando que a motivação moral deve consistir no “desejo de ser capaz de justificar as próprias ações a outros por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar³⁹”. Portanto, se cada indivíduo não tem o poder e a capacidade de simplesmente justificar moralmente seu bem privado aos outros indivíduos, segue-se que ele deve assumir certos compromissos e obrigações para com os demais e cooperar socialmente, mesmo que não o seja de forma totalmente desinteressada.

Entretanto, a determinação do conteúdo de tais compromissos e obrigações que serão assumidos por todos os ‘contratantes’ não pode se apoiar exclusivamente na concepção de bem ou boa vida de apenas alguns (ao menos um) indivíduos, uma vez que os demais não se subordinariam a tal arbitrariedade. Muito embora se possa dizer que a história demonstra com frequência pessoas que preferem subordinar-se a deliberar racionalmente a respeito dos princípios normativos que querem que as reja, o ponto aqui é que, em se tratando de pessoas racionais, seria irracional os cidadãos não cooperarem mutuamente em benefício de todos.

Por isso, ainda que se queira adotar a posição de que, do ponto de vista da motivação, todo o dever é condicionado, a determinação do conteúdo das regras de *interação* e *cooperação social* devem continuar a ser de um dever incondicionado, um dever cujas regras não sejam baseadas nos interesses e desejos privados de cada indivíduo. Como assinala Braga, os indivíduos necessitam se afastar de suas concepções particulares de vida boa e assumir a posição de indivíduos-legisladores⁴⁰.

Rawls defende a ideia de que as regras de *cooperação social* presentes na cultura pública de uma sociedade democrática são como que os motivos para a ação moralmente correta, muito embora essas regras de cooperação social possam ser frutos dos mais variados móveis, desde o desejo de justificar minha conduta perante os outros indivíduos, até o projeto de garantir o mínimo de condições de vida (bens primários) para si mesmo para buscar realizar sua concepção particular de vida boa. Todavia, a noção chave de dever aqui ainda

³⁹ SCANLON, apud, SEN; WILLIAMS, 1982, p. 116.

⁴⁰ Cf. BRAGA, Op cit., p. 145.

continua sendo a de dever incondicionado e imparcial. Segundo a teoria rawlsiana, os ‘contratantes’, a partir de seus juízos ponderados e de um “raciocínio moral⁴¹” que os levam a encontrar critérios acerca da ação moralmente correta, devem abster-se de defender suas concepções particulares de bem ou de vida boa, isto é, devem estar livres de posições sociais, vantagens naturais ou contingências históricas para escolher tais critérios⁴². Como Silveira defende, a teoria da *justiça como equidade* de Rawls parte de um pressuposto ético motivacional que defende a tese de que a liberdade e a igualdade devem ser co-originais⁴³, ou seja, devem fornecer uma base ética para a garantia de direitos intrínsecos ao próprio indivíduo, pois, segundo Audard

a ideia central de Rawls é que esses princípios derivam necessariamente das convicções expressas pelos membros da comunidade num certo momento. Eles devem justificar de maneira satisfatória, quer dizer, publicamente aceitável e reconhecida, o que reconhecemos num dado momento como sendo (in)justo. [...] Trata-se de intuições morais básicas, partilhadas por quase todos os membros de uma sociedade democrática num dado momento sem que estejam, no entanto, necessariamente em rigoroso desacordo com outras convicções morais, porém “privadas” e não mais políticas⁴⁴.

Ao que parece, a teoria de Rawls responde melhor que o utilitarismo ao problema da motivação moral de praticar tais ou quais ações, pois os bens primários são como que o resultado garantido que o próprio agente terá após a escolha dos princípios de justiça, ao passo que no utilitarismo, o benefício é incerto e dependente do estado de coisas resultante de determinada ação. Disso decorre que, se formos rigorosamente utilitaristas, poderemos ter um estado de coisas no mundo que talvez seja incompatível com minha concepção de bem ou que inclusive seja totalmente oposta a ela.

Dessa forma, que motivação pode um utilitarista ter para agir segundo a regra geral dessa corrente ética, se agir em conformidade com ela poderá lhe acarretar eventualmente altos riscos? Bem, parece que uma típica resposta utilitarista seria dizer que ela é uma doutrina ética exigente, que requer o compromisso por parte do indivíduo com o conjunto e com a imparcialidade, mesmo que isso implique determinado prejuízo para o agente. Além

⁴¹ Esse *raciocínio moral* é mediado na teoria da justiça de Rawls pelo modelo de representação hipotético da *posição original* e do *véu de ignorância*.

⁴² RAWLS, John. *Justiça e democracia*; tradução Irene A. Paternot; seleção, apresentação e glossário Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 105.

⁴³ Cf. SILVEIRA, 2007. p. 171.

⁴⁴ AUDARD, Catherina. Apresentação. In: RAWLS, John. *Justiça e democracia*; tradução Irene A. Paternot; seleção, apresentação e glossário Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. XXIV-V.

disso, a aposta de um agente racional utilitarista é que, se todos forem utilitaristas e buscarem o máximo de felicidade geral, as chances de cada indivíduo alcançar a felicidade também serão maximizadas. Os riscos de cada um ser lesado pelo *princípio da utilidade* diminuem na medida em que o *bem* em questão é maximizado. Mas, como Williams argumenta, esse é um grande problema com o qual o utilitarismo tem que lidar, pois ele exige que cada agente veja os seus projetos e concepções particulares de bem ou boa vida de uma perspectiva absolutamente externa. Como *meio* para produzir um estado de coisas no mundo (resultado) que esteja de acordo com o princípio utilitarista. Segundo Williams, esse desprendimento não é humano.

Rawls é categórico ao afirmar que “parece que as partes prefeririam garantir suas liberdades de forma direta, em vez de fazê-las depender do que talvez sejam cálculos especulativos e estatísticos⁴⁵”. Mas avancemos na discussão analisando agora a proposta rawlsiana e deixemos por ora essa questão de lado, pois nos deteremos nela mais adiante (capítulo II).

1.3 DEONTOLOGISMO-CONTRATUALISTA RAWLSIANO: OS BENS PRIMÁRIOS COMO DEVER NEGATIVO

Como já dissemos, o consequencialismo de caráter utilitarista rejeita a ideia de que devem haver certos deveres e obrigações negativas que recusem que certas ações (X1, X2, X3, Xn...) sejam praticadas com a finalidade de gerar o maior saldo possível de felicidade e prazer. O dever negativo não tem espaço, ao menos diretamente, na doutrina utilitária. Por isso, nesse aspecto Rawls se enquadra como sendo uma antítese ao pensamento utilitarista e representante da corrente deontológica-contratualista para o debate que queremos nesse trabalho abordar.

Rawls é categórico ao afirmar que a estrutura básica da sociedade é o objeto primeiro da justiça, ou seja, que o critério das ações moralmente corretas é, de forma ampla, medido na mesma proporção que os bens primários são garantidos aos ‘contratantes’ por meio da estrutura básica da sociedade⁴⁶. Ora, todas as ações precisam respeitar a ideia de que os cidadãos necessitam ter suas necessidades garantidas para que tal (X) ou qual (Y) ação possa

⁴⁵ RAWLS, 2008, p. 195.

⁴⁶ RAWLS, 2000, p. 35.

ser considerada eticamente correta. Ou seja, essa tese rawlsiana converge diretamente com a ideia de que as ações moralmente corretas no deontologismo-contratualista são expressas na medida em que certos deveres negativos são cumpridos, no caso de Rawls, a garantia dos bens primários a todos os contratantes e a estabilidade dos princípios de justiça.

Entende-se com *estrutura básica*⁴⁷ a maneira pela qual as principais instituições sociais se arranjam em um sistema único, pelo qual consignam direitos e deveres fundamentais e estruturam a distribuição de vantagens resultante da *cooperação social*⁴⁸. A constituição política, as formas de propriedade legalmente admitidas, a organização da economia e a natureza da família, todas, portanto, fazem parte dela. O objetivo inicial da teoria é chegar a uma concepção cujos princípios primeiros fornecem respostas razoáveis às questões clássicas e familiares de justiça social levadas a esse complexo de instituições⁴⁹.

É visível nestas palavras de Rawls sua preocupação em formular uma teoria da justiça que possa garantir bens básicos a cada um dos contratantes, pois esta *estrutura básica* da sociedade é o requisito fundamental para o respeito mútuo e interação social entre todos, sendo inclusive a motivação⁵⁰ (num certo sentido) para os indivíduos agirem corretamente. Qualquer que seja o sistema de fins de um indivíduo, os bens primários constituem meios necessários para sua realização. A ideia motriz é de que, embora as concepções de bem ou de boa vida dos indivíduos sejam diferentes entre si, todos eles exigem para sua execução certos bens primários naturais e sociais, bem como a efetivação dos interesses superiores da personalidade moral de cada pessoa⁵¹. Por isso, a justificativa para a garantia de bens primários na teoria de Rawls pode ser expressa por meio de duas premissas: (i) o bem (o qual cada um elege para si) consiste em primeiro lugar na realização dos interesses superiores da personalidade moral⁵² e; (ii) para a realização do mesmo, as liberdades básicas são requisitos indispensáveis e necessários⁵³.

Entretanto, talvez seja prudente indagar: mas como uma teoria ética que é erigida sobre a ideia de *contrato social* pode ter uma dimensão social (prática)? Alguns dos

⁴⁷ Grifo nosso.

⁴⁸ Grifo nosso.

⁴⁹ RAWLS, 2000, p. 4

⁵⁰ Quando os indivíduos escolhem os princípios de justiça, eles optam por tais princípios porque entendem que, dado a posição original e o véu de ignorância, os princípios que mais bem garantiriam necessidades mínimas são os princípios de justiça que Rawls defende em sua teoria. Nesse sentido, os bens primários são, em certa medida, o motivo e a finalidade (enquanto fim último) da escolha dos princípios de justiça.

⁵¹ Ver RAWLS, 2011, Cap. II.

⁵² As duas capacidades da personalidade moral segundo Rawls são: a capacidade de ser razoável e de ser racional.

⁵³ Ver BRAGA, Op cit., Cap. I.

opositores de Rawls se detêm nessa questão para fazer críticas a sua teoria, denominando-a de abstrata ou ideal. Michael Walzer⁵⁴ é um dos autores que sustenta que a teoria da justiça rawlsiana erra quando examina as práticas políticas a partir de padrões abstratos e utópicos pensados pelo filósofo⁵⁵. Outra questão comumente dirigida à teoria rawlsiana é a seguinte: como é possível garantir bens mínimos para a satisfação das necessidades de todos os indivíduos (que deliberarem no contrato)?

A esta última questão Rawls sugere uma resposta quando afirma que toda a teoria que quiser ser merecedora de atenção, precisa estar ancorada na consideração das consequências dos atos eticamente recomendáveis (corretos)⁵⁶. Ao que nos parece, isso evita que a teoria de Rawls seja qualificada como formal, rigorista⁵⁷, ou ainda, abstrata⁵⁸. Quanto à segunda questão, ela parece ser um pouco mais complexa e difícil de apontar caminhos de resolução, mas sigamos a reflexão em busca de elementos que permitam aprofundar o debate.

Segundo Rawls, o acordo hipotético⁵⁹ acerca dos princípios de justiça se dará entre todos os membros da sociedade e não entre apenas alguns deles, dado o fato de que, enquanto partícipes da mesma (enquanto cidadãos), eles ocupam e exercem um papel particular no seio dessa sociedade. Isso porque os parceiros (os contratantes) são considerados e se consideram eles próprios como pessoas morais, livres e iguais⁶⁰ em busca do conteúdo dos princípios

⁵⁴ Ver WALZER, Michael. *Spheres of justice*. Oxford: Blackwell, 1983.

⁵⁵ SILVEIRA, Op cit., p. 173.

⁵⁶ Rawls (2008, p. 30) é categórico ao afirmar que “deve-se notar que as doutrinas deontológicas são definidas como teorias não teleológicas, e não como teorias que caracterizam a correção de instituições e atos independentemente das suas consequências. Todas as doutrinas éticas merecedoras de nossa atenção consideram as consequências ao julgarem a correção. Uma doutrina que não o fizesse seria simplesmente irracional, desequilibrada”.

⁵⁷ O termo *rigorista* é adotado por Braga (2011, p. 23) para distinguir as teoria kantiana (rigorista) e rawlsiana (não-rigorista).

⁵⁸ Uma das críticas feitas a Rawls diz respeito à insuficiência dos princípios de justiça servirem como princípios diretores em sociedades existentes. (reais) e o caráter abstrato e universalista de tais princípios. Ver MULHALL, Stephen. SWIFT, Adam. *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992. Capítulo sobre *Rawls and communitarianism*.

⁵⁹ Mais afrente abordaremos especificamente este aspecto da teoria rawlsiana: o *véu de ignorância* e a *posição original*. Mas por hora mantenhamo-nos na presente questão em discussão e com a definição geral que, grosso modo, Rawls (2000, p. 24) nos dá acerca desse *acordo hipotético* dizendo “[que] podemos nos colocar nessa situação em qualquer momento, simplesmente por nosso raciocínio moral sobre os princípios primeiros no respeito aos cerceamentos processuais prescritos”.

⁶⁰ Talvez seja prudente já ressaltar que, segundo o próprio Rawls, há uma herança kantiana em tratar os contratantes como pessoas morais, livres e iguais. Contudo, não nos deteremos a ampliarmos e explicação aqui, pois mais adiante (1.5.1 *A herança kantiana na filosofia rawlsiana*) abordaremos de forma mais sistemática e completa esta questão.

primeiros que governarão a estrutura básica da sociedade, independentemente do maior saldo líquido de satisfação⁶¹.

Ora, essa tese rawlsiana é contrária à tese utilitarista de que, via de regra, nem o número dos indivíduos em questão, nem as formas institucionais que organizam suas decisões (ações eticamente recomendáveis e/ou corretas) afetam de forma direta a obtenção universal do *princípio da utilidade*⁶². Não se quer dizer com isso que um utilitarista não reconheça as particularidades de diferentes tipos de organização institucional da vida coletiva. Entretanto, essas particularidades, tais como o número de indivíduos envolvidos e as estruturas institucionais, apenas são necessárias de forma indireta. Isso devido ao fato das variáveis serem tratadas como resultantes de diferentes tipos de efeitos e de relações causais que se devam levar em conta como requisito necessário para o cálculo da maior soma total de satisfação. Ao estabelecer a prioridade dos bens primários sobre quaisquer necessidades de desenvolvimento econômico ou de bem-estar geral, Rawls está se defrontando diretamente, como já mencionamos, com o utilitarismo e também com o perfeccionismo⁶³, pois ambas as correntes põem como finalidade da ética a persecução de algum bem, sendo ele respectivamente a maximização do *globalmente bom* ou algum bem ou virtude específica.

No artigo intitulado *Social unity and primary goods* incluso na obra *Utilitarianism and beyond* de Amartya Sen e Bernard Williams, Rawls inicia dizendo que tem dois objetivos no artigo, a saber: (i) elaborar uma noção de bens primários e (ii) explicar a conexão entre bens primários e uma certa concepção de pessoa que conduz por sua vez a uma certa concepção de unidade social. O primeiro objetivo sustenta a ideia de que a estrutura básica deve estabelecer certas liberdades básicas iguais (bens primários) para todos e garantir que as desigualdades econômicas e sociais conduzam, num certo sentido, a um maior benefício aos menos desfavorecidos⁶⁴. Em outro artigo chamado *A estrutura básica como objeto*, Rawls cita as igrejas e as universidades como contraexemplos em que possivelmente tais liberdades e princípios não dariam instruções razoáveis⁶⁵. Isso porque ambas as instituições teriam outros princípios que mais bem se adaptariam a certas metas e objetivos que cada qual teria. Porém, tanto as igrejas quanto as universidades, segundo Rawls, deveriam se adaptar às exigências que essa estrutura básica (bens primários) imporia à sociedade com vistas a estabelecer a

⁶¹ Satisfação, grosso modo, no sentido de maior *prazer* ou *felicidade*.

⁶² Cf. RAWLS, 2000, Cap. II.

⁶³ Ver RAWLS, 2008, §5, §6 e §7.

⁶⁴ Papel esse especialmente do Princípio da diferença.

⁶⁵ RAWLS, 2008, p. 147.

justiça do contexto social (*background justice*). Mas, afinal, quais seriam tais bens e quem os estabeleceria?

Rawls diz claramente que esses bens são estabelecidos a partir de estimativas intuitivas que seria racional os indivíduos preferirem e os classifica em cinco categorias que aqui se seguem: (i) a primeira diz respeito às liberdades básicas (liberdade de pensamento e liberdade de consciência), que são os fundos institucionais necessários para o desenvolvimento e exercício das capacidades de decidir, rever e racionalmente seguir uma concepção de bem; (ii) a segunda se relaciona a liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação que disponha diversas oportunidades de consecução dos fins finais de cada indivíduo; (iii) a terceira categoria se conecta às capacidades e prerrogativas de ocupar cargos de responsabilidade e autoridade; (iv) a quarta diz respeito a renda e riqueza, entendida em sentido lato, como sendo todos os meios direta ou indiretamente necessários para a consecução da variedade de fins que os indivíduos tenham no decorrer de suas vidas; (v) a quinta categoria se relaciona as bases sociais do auto- respeito⁶⁶.

Quanto ao segundo objetivo que Rawls tinha ao escrever o artigo que acima mencionamos (*Social unity and primary goods*), a unidade dos bens primários relativamente a diferentes objetos e a sua respectiva ligação entre tais bens é “fornecida pela ideia de que pessoas morais, livres e iguais devem elaborar orientações razoáveis e úteis para a reflexão moral⁶⁷”. Dizer isso, ou seja, afirmar que são pessoas morais (faculdades morais), significa duas coisas essencialmente: (i) primeiro que são pessoas capazes de ter uma concepção de bem ou de boa vida (um sistema de fins últimos a perseguir no decorrer da vida) (ii) e segundo que são pessoas capazes de compreender uma concepção de justiça e segui-la no transcorrer de toda uma vida (senso de justiça).

Os bens primários se vinculam a ideia de estrutura básica da sociedade⁶⁸. Em ampla medida, eles são direitos inalienáveis, que não podem ser entendidos em função da quantidade

⁶⁶ Ver RAWLS, John. RAWLS, John. *Social unity and primary goods*. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. *Consequentialism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Optamos por resumir e transliterar tais bens, mas abaixo segue a classificação própria de Rawls (apud, SEN, 1982, p. 162). “The primary goods may be characterised under five heading as follows: (a) First, the basic liberties as given by a list, for example: freedom of thought and liberty of conscience; freedom of association; and the freedom defined by the liberty and integrity of the person, as well as by rule of law; and finally the political liberties; (b) Second, freedom of movement and choice of occupation against a background of diverse opportunities; (c) Third, powers and prerogatives of offices and positions of responsibility, particularly those in the main political and economic institutions; (d) Fourth, income and wealth; and (e) Finally, the social bases of self-respect”.

⁶⁷ RAWLS, 2000, p. 8.

⁶⁸ Embora já tenhamos falado em outros momentos sobre a “estrutura básica da sociedade”, cabe agora, a título de elucidar esse conceito, dizer que a estrutura básica deve ser entendida como as principais instituições

agregada de prazer ou felicidade que a violação de tais direitos poderá resultar. Mas isso também não quer dizer que em determinadas ocasiões certos direitos não devam ser limitados em função da regulamentação do conjunto dos direitos. Como afirma Rawls, “certas normas de ordem são necessárias para regular a discussão; sem a aceitação de métodos razoáveis de investigação e debate, a liberdade de expressão perde seu valor⁶⁹”.

Por outro lado, grosso modo, o utilitarismo rejeita a ideia de que necessitem haver princípios especiais e intocáveis necessários à estrutura básica da sociedade. Mas não somente o utilitarismo rejeita tal ideia, mas também a teoria libertária⁷⁰, a qual defende que apenas se justifica um Estado mínimo que tenha como funções a proteção contra a força, o roubo, a fraude e a garantia dos contratos. Todo o Estado que infringir tais poderes, estará transgredindo os direitos dos indivíduos. Todavia, cabe aqui frisar uma vez mais o caráter necessário dos bens primários, isto é, a suposição rawlsiana de que, sejam quais forem os diferentes fins últimos de cada indivíduo, os bens primários são meios indispensáveis para a efetivação dos fins de cada um e, inclusive, indispensável à realização do ser humano e de sua personalidade moral.

1.4 A *POSIÇÃO ORIGINAL* COMO UM MODELO DE REPRESENTAÇÃO: NOÇÕES GERAIS

Para seguirmos com a argumentação, convém-nos agora explorar mais profundamente uma das questões centrais que Rawls trabalha em *Uma teoria da justiça*: o problema da escolha. Qual deve ser o instrumento que podemos utilizar para delimitar quais são as ações eticamente recomendáveis e corretas sem que isso incorra em apelarmos para o utilitarismo ou qualquer outra doutrina que estabeleça certa concepção de justiça de forma unilateral? Por meio de que procedimento os indivíduos estabelecem os bens primários como fim das ações eticamente corretas? Para dar conta destas questões espinhosas, e por sinal centrais na teoria

políticas, econômicas e sociais de uma sociedade, bem como “as normas que distribuem os direitos legais fundamentais, as que determinam as formas de acesso às posições de poder e autoridade; as normas e instituições, incluindo as educacionais, que determinam o acesso a profissões e a posições ocupacionais em organizações econômicas; e o complexo de instituições, incluindo as normas que regulam a propriedade, o direito de herança e o sistema tributário e de transferências, que determinam a distribuição de renda e da riqueza na sociedade” (VITA, 2007, p. 275). Entretanto, Rawls é enfático ao afirmar a imprecisão desse conceito quando diz que “não há como não admitir que o conceito de estrutura básica é um tanto vago.” (RAWLS, 2008, p. 10).

⁶⁹ RAWLS, 2008, p. 249.

⁷⁰ Segundo a formulação de Robert Nozick. (Ver NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974).

geral rawlsiana, Rawls, seguindo a tradição contratualista, formula um procedimento contrafactual denominado de *posição original*⁷¹ (ou “postulado do desinteresse mútuo”⁷²).

Esse procedimento originário naturalmente não deve ser compreendido como uma situação histórica real, muito menos como uma situação primitiva da cultura, mas sim, como uma situação hipotética que visa estabelecer determinada concepção de justiça⁷³. O modelo contratual de Rawls estrutura o conceito de *posição original* a partir de premissas normativas amplamente aceitas e genéricas em uma cultura política democrática. Isso faz com que as ações eticamente recomendáveis e corretas sejam imparciais, gerais e principalmente respeitem o cabedal de deveres negativos que o deontologismo-contratualista rawlsiano defende, isto é, os bens primários. Entretanto, é prudente ressaltar que não é diretamente a *posição original* que determina o conteúdo dos princípios de justiça que seriam escolhidos, mas sim a possibilidade de aceitação e aplicação dos mesmos por indivíduos concretos⁷⁴. O modelo contratual fornece um método para lidar com nosso senso de justiça, garante que a teoria seja capaz de fazer-nos refletir nossos juízos ponderados.

Segundo Rawls, a ideia da *posição original* garante certa razoabilidade dos princípios de justiça escolhidos, pois sistematiza nossos juízos morais. Ele ainda continua a respeito desta questão dizendo que

⁷¹ “O véu de ignorância é uma condição tão natural que já deve ter ocorrido algo parecido a muitas pessoas. A formulação apresentada no texto está implícita, julgo eu, na doutrina kantiana do imperativo categórico, tanto no modo como esse critério procedimental é definido quando o uso que Kant faz dele” (RAWLS, 2008, p. 166).

⁷² RAWLS, 2008, p. 157.

⁷³ Kant expõe de forma brilhante o caráter hipotético de tal *situação original* quando no texto *Sobre a expressão corrente: isso pode ser verdade na teoria, mas nada vale na prática* diz “Eis, pois, um contrato originário no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, portanto de todo legítima, e também uma comunidade. – Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um facto (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de se provar a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entramos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efetivamente semelhante ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar ligado a uma constituição civil já existente. Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem, todavia, a sua realidade (prática) indubitável, a saber: obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública” (KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Lisboa: Lusosofia, 2008, p. 28).

⁷⁴ A respeito desta questão, devo muito ao comentário de Álvaro de Vita quando em seu livro *Justiça igualitária e seus críticos*. Sobre esse ponto ele diz: “Não se trata [...] de um argumento do ponto de vista da posição original, e sim de um argumento sobre a motivação para cada um fazer o que é exigido de si pelas instruções sociais e políticas depois que o contrato hipotético foi alcançado e quando seus termos deverão ser colocados em prática (VITA, Op cit., p. 198).

[...] parece razoável⁷⁵ e de modo geral aceitável que ninguém seja favorecido ou desfavorecido pelo acaso ou pelas circunstâncias sociais nas escolhas dos princípios. Também parece haver consenso geral de que deve ser impossível adaptar os princípios às circunstâncias de casos pessoais. Também devemos garantir que determinadas inclinações e concepções individuais do bem não tenham influência sobre os princípios adotados. O objetivo é excluir os princípios que seria racional alguém propor para aceitação, por menor que fosse a possibilidade de êxito, se essa pessoa conhecesse certos fatos que, do ponto de vista da justiça, são irrelevantes. Por exemplo, se determinado homem soubesse que era rico, poderia achar razoável defender o princípio de que os diversos impostos em favor do bem-estar-social fossem considerados injustos, se ele soubesse que era pobre, seria bem provável que propusesse o princípio oposto⁷⁶.

Expor os argumentos a respeito de como ocorre a escolha e qual a justificativa do conteúdo dos princípios de justiça na teoria rawlsiana significa, de forma ampla, explicar os conceitos de *posição original* e do método do *equilíbrio reflexivo*⁷⁷, o qual, cabe salientar, é o artifício que objetiva organizar a relação entre os juízos ponderados e os princípios morais no interior da *posição original*⁷⁸ com vistas a torná-la um movimento coerente de construção. Por isso, tomá-la (a *posição original*) como procedimento de deliberação significa também que as partes envolvidas são entendidas como pessoas morais. Nesse sentido, o modelo da *posição original* não serve como recurso para justificar a necessidade de indivíduos reais de cumprir os princípios que seriam escolhidos como sendo os mais razoáveis, mas sim, de fazê-los refletir sobre a *posição original* e a partir dela assumirem os princípios de justiça como sendo os mais *razoáveis*. Segundo Gargarella, a *posição original* serve como recurso teórico “para pôr à prova a correção de algumas intuições morais: o contrato tem sentido fundamentalmente

⁷⁵ “A ideia de razoável é mais apropriada como parte da base de justificação pública para um regime constitucional do que a ideia de verdade moral. Sustentar uma concepção política como verdadeira e somente por essa razão considerá-la a única base apropriada da razão pública é ponto de vista excluyente, e até mesmo sectário, que muito provavelmente fomentará a divisão política” (RAWLS, 2011, p. 154).

⁷⁶ RAWLS, 2008, p. 22.

⁷⁷ O método do *equilíbrio reflexivo* representa uma das características da teoria moral, pois esta última usa nossos juízos ponderados como base para o seu estudo. O método do *equilíbrio reflexivo* mostra que devemos comparar nossos valores e juízos com as definições normativas construídas pela filosofia. Dessa reflexão surgem três cenários possíveis: (i) ou a filosofia e os nossos juízos ponderados estão em acordo; (ii) ou os nossos juízos ponderados podem ser alterados após a comparação com as conclusões a que a filosofia chega; (iii) ou, por fim, as conclusões a que a filosofia chegou podem ser revisadas a partir de nossos juízos ponderados.

⁷⁸ Neste aspecto, devo a um sutil e importante comentário feito por Nythamar de Oliveira em seu livro *Rawls* quando ele fala que “Rawls reconhece ser este [a posição original] um conceito extremamente idealizado. Por isso mesmo, recorre à ideia de ‘*equilíbrio reflexivo*’ a fim de calibrar a cultura política, o *ethos* e o *modus vivendi* de uma sociedade concreta com esse ideal normativo” (OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 14).

porque reflete nosso *status*⁷⁹ moral igual, a ideia de que, de um ponto de vista moral, o destino de cada um tem a mesma importância⁸⁰.

O pressuposto do qual Rawls parte implica em descrever uma situação na qual os indivíduos (os contratantes) sejam morais e desapegados na escolha dos princípios que eles querem que organize a sociedade. Somente após esse primeiro passo os contratantes poderiam voltar a pensar em si e na consecução de sua concepção de bem específica. Mas se poderia objetar da seguinte maneira: mas o que garante que as partes escolheriam os melhores princípios? Rawls toma como dado no interior da cultura pública uma pequena lista de concepções tradicionais de justiça (e de moralidade), as quais seriam apresentadas às partes e a melhor seria elegida dentre as concepções apresentadas. Os critérios a que se chegariam segundo Rawls seriam os dois princípios de justiça, quais sejam:

Primeiro princípio: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos

Segundo princípio: as desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo que tanto: (a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio da poupança justa, como; (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condição de igualdade equitativa de oportunidades⁸¹.

Para chegar a estes princípios de justiça, Rawls supõe que seria racional para aqueles que se encontram no interior da *posição original* querer uma sociedade maximamente livre e igual, bem como que as vantagens sociais e econômicas promovam o bem comum, a despeito das contingências naturais e sociais de que os indivíduos venham a ser alvo. O tipo de critério ou raciocínio a ser adotado pelas partes seria o do *maximin*⁸², ou seja, classificar as

⁷⁹ Grifo do autor.

⁸⁰ GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 18.

⁸¹ RAWLS, 2008, p. 376.

⁸² Segundo Rawls (2008, p. 187) “o fato de que os princípios de justiça seriam escolhidos caso as partes tivessem de se proteger contra tal contingência explica em que sentido essa concepção é a solução do *maximin*”. Servir-nos-emos para explicitar o critério do *maximin* a partir do seguinte exemplo. Conjecturemos uma determinada tabela de perdas e ganhos em que os valores monetários (em centenas de reais) comparados a uma situação inicial dependem da decisão dos indivíduos e das circunstâncias presentes numa dada realidade. Suponhamos que há três decisões possíveis e três circunstâncias possíveis, teríamos a seguinte tabela de perdas e ganhos:

Decisões	Circunstâncias		
	C1	C2	C3
D1	-3	9	15

alternativas partindo dos piores resultados possíveis e cujo pior resultado seja superior aos piores resultados das outras.

A título de ilustração, Rawls, tomando como exemplo a teoria dos preços, sustenta a ideia de que o equilíbrio entre mercados competitivos surge quando certo número de indivíduos (X), cada um promovendo seus interesses, cedem uns aos outros aquilo que podem renunciar com mais facilidade em troca do que mais desejam. O equilíbrio nesse caso é resultante dos acordos voluntários firmados entre os negociantes em questão. Para cada um dos interessados, fica visível que o estado de coisas alcançado por intermédio do livre intercâmbio é a melhor situação possível, embora o fato de uma situação ser de equilíbrio não significar que a mesma seja justa.

Analogamente, a *posição original* faz com que os indivíduos inicialmente pensem de modo autoreferido (egoisticamente) e que, ao pensarem em garantir o mínimo existencial para si mesmo no que tange aos bens primários, pressuponham e acreditem realmente que os demais também assim pensarão (reciprocidade)⁸³. Daí decorre que, o que se escolhe na *posição original* são princípios de justiça que garantam os bens primários aos indivíduos da sociedade. Dito de outra modo, é a forma como as instituições sociais competentes se articulam e garantem direitos e deveres essenciais para os contratantes.

1.4.1 O véu de ignorância na *posição original*

Como já mencionamos, a *posição original* deve ser vista como um acordo hipotético e a-histórico, ou seja, como um ‘artifício de representação⁸⁴’ que impõe certos tipos de restrições aos contratantes para a escolha dos critérios que determinarão quais são as ações eticamente recomendáveis e corretas. Mas que tipo de artifício é usado para garantir a imparcialidade na escolha de tais critérios? Ou ainda, a quais restrições as partes estão sujeitas?

D2	-4	7	17
D3	5	6	8

A regra do *maximin* pede que optemos a terceira decisão (D3), pois nessa situação a pior escolha seria ganhar 500 reais, o que seria melhor que todas as demais decisões. Um utilitarista, por sua vez, optaria pela decisão que traria o melhor valor agregado, ou seja, D1.

⁸³ Idem, p. 145.

⁸⁴ RAWLS, 2011, p. 30.

O *véu de ignorância* é o artifício utilizado no interior da *posição original* para garantir a imparcialidade na escolha dos critérios, bem como limitar o conhecimento de certas especificidades particulares dos indivíduos e da sociedade em geral. Este aporte teórico permite que se eleve ao mais alto grau de abstração a concepção tradicional do contrato social. Por meio dela torna-se possível configurar as condições necessárias para a deliberação de quais critérios devem ser postos como limites às ações eticamente corretas e recomendáveis.

Quanto ao tipo de restrições a que os contratantes estão sujeitos, Rawls inicia dizendo que eles ignoram suas condições sociais, suas raças, seus sexos. Ignorariam também suas concepções de bem e suas ideias de como deveria se estruturar uma sociedade. Ninguém sabe também a qual classe pertence, nem sua sorte na distribuição dos dotes naturais (alto, baixo, olhos verdes ou castanhos, com doenças genéticas e/ou hereditárias...) e muito menos os traços característicos de sua psicologia. Não conhecem também a posição econômica ou política que cada um possui, nem o nível de civilização e cultura que a sociedade conseguiu alcançar, pois sequer sabem a qual geração pertencem. Entretanto, é pressuposto que as partes estão capacitadas para ter um senso de justiça público e uma determinada concepção de bem a qual buscarão realizar.

Com a intenção de melhor expor a finalidade do *véu de ignorância* no interior da *posição original* para a escolha dos princípios de justiça, vamos nos valer de uma situação hipotética⁸⁵ análoga. Suponhamos que o trânsito na região central de certa cidade (X) fosse caótico em grande parte dos horários do dia. Chegada a essa conclusão, os engenheiros de tráfego e de trânsito entenderam que precisariam organizar vias de acesso em regiões mais laterais da cidade (perimetrais) para que assim o enorme fluxo de veículos nas regiões centrais da cidade pudesse ser diminuído. Para que o resultado obtido fosse justo e imparcial (supondo que o procedimento fosse correto e justo), todos os indivíduos da cidade deveriam escolher em quais locais seriam construídas essas vias de acesso laterais tendo total ignorância quanto à localidade onde cada um residiria, se utilizarão transporte público ou se terão carro. Caso contrário, nenhuma das pessoas optaria por afetar o fluxo de sua rua ou de suas vias preferenciais com vistas a melhorar o tráfego na região central da cidade. Por isso, em última instância, a *posição original* e o *véu de ignorância* são artifícios representacionais e

⁸⁵ A título de nota, este exemplo, o qual me aproprio neste trabalho, foi-me reproduzido e ilustrado inicialmente pelo Professor João Carlos Brum Torres.

contrafactuais que servem como um meio de reflexão e auto-esclarecimento públicos, ou ainda, como um recurso heurístico para que o conteúdo dos critérios (princípios de justiça) das ações eticamente corretas e recomendadas sejam pensados e escolhidos⁸⁶.

1.4.2 Justiça procedimental e a *posição original*

O exemplo acima exposto nos leva a concluir então que a *posição original* deve ser considerada um exemplo claro de *justiça procedimental pura*, isto é, que há um procedimento correto (ou justo) que levará também a um resultado correto (ou justo), seja qual for o procedimento adotado. Para tanto, é necessário apenas que o procedimento tenha sido aplicado corretamente. Nessas situações, a ideia de jogo explica bem essa questão. Conjeturemos que, se um grupo de pessoas faz um certo número de apostas justas, a distribuição do dinheiro proveniente após a última aposta será justa, seja lá qual for a distribuição feita. Entretanto, para isso, é necessário estabelecer que apostas justas são aquelas que se tem uma expectativa de ganho, que sejam feitas voluntariamente e que ninguém esteja trapaceando. Assim sendo, o que torna justo o resultado final das apostas é o resultado ser aquele que se chegou após uma série de apostas mediadas por um procedimento correto e justo⁸⁷, bem como o fato das regras do jogo terem sido estabelecidas de antemão, gerando assim um caso emblemático de *justiça procedimental pura*. Por isso que, ao se aceitar as premissas que constroem a situação contratual, é inevitável que também se aceitem os seus resultados.

Na justiça procedimental pura os procedimentos oferecem mais do que uma legitimação apenas subsidiária, pois aqui a justiça é ínsita ao próprio procedimento, ao passo que não se pode falar de uma medida independente de procedimentos, quando se objetiva um resultado justo. Assim se aplica um procedimento honesto, que trata de maneira igual todos os implicados, como no jogo de sorte o lance de dados, ou o sorteio, ou, em votações, a contagem dos votos, assim os resultados são justos, não apenas subsidiariamente, mas até originalmente⁸⁸.

Em contraste com a *justiça procedimental pura*, Rawls analisa outras duas formas de justiça procedimental, as quais, ainda que brevemente, iremos abordar, a saber: um *procedimentalismo perfeito* e um *procedimentalismo imperfeito*. A primeira dá ênfase às

⁸⁶ Ver RAWLS, 2011, Conferência I.

⁸⁷ RAWLS, 2008, p. 103-4.

⁸⁸ HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 54.

crenças básicas, pois nela o “essencial é que existe um critério independente para se decidir qual o resultado é justo e um método que com certeza levará a ele⁸⁹”. As duas premissas básicas da *justiça procedimental perfeita* são: (i) haver um critério independente para definir o que é divisão justa e; (ii) a possibilidade de criar um procedimento que trará o resultado desejado. Um exemplo⁹⁰ desse tipo de procedimentalismo é a forma como a doutrina utilitarista define a sua concepção de bem, isto é, independentemente do que é justo, pois considera o correto como aquilo que maximiza o globalmente bom.

Já o *procedimentalismo imperfeito* pode ser facilmente exemplificado e identificado com um processo criminal. Segundo Rawls, mesmo que a lei seja cuidadosamente obedecida e os processos sejam conduzidos de forma adequada, o resultado a se chegar pode ser errado e conseqüentemente injusto. O elemento característico da *justiça procedimental imperfeita* é que, embora haja(m) um (ou mais) critério(s) independente(s) para produzir um resultado correto ou justo, não há processo que inevitavelmente leve a ele. Por isso, para a justiça imperfeita tanto um culpado pode ser declarado um inocente, como um inocente ser declarado culpado no que tange aos processos criminais⁹¹.

Compete assim frisar que a *posição original* cumpre satisfatoriamente os requisitos fundamentais que a *justiça procedimental pura* coloca como sendo necessários para se chegar aos critérios eticamente imparciais, corretos e justos, pois nela não há um critério independente da justiça, como nas demais formas de justiça procedimental. Entretanto, por via de prudência, cabe registrar ainda que, seria um equívoco tomar os princípios de justiça (critérios) oriundos da *posição original* como um raciocínio somente pautado na “escolha racional”, onde se buscaria apenas maximizar, o quanto possível, o montante de bens primários⁹².

⁸⁹ RAWLS, 2008, p. 103.

⁹⁰ Nas palavras de Rawls (2008, p. 107) “O que se deve enfatizar é que o utilitarismo não interpreta a estrutura básica como esquema de justiça procedimental pura. O utilitarista tem, pelo menos em princípio, um padrão independente para julgar todas as distribuições, ou seja, para avaliar se produzem o maior saldo de satisfação”.

⁹¹ RAWLS, 2008, p. 145.

⁹² Rawls deixa claro em nota que esse não é o caso da *posição original*. Cito: “corrijo aqui uma afirmação que aparece em *Teoria*, p. 16, segundo a qual a teoria da justiça é uma parte da escolha racional. Com base no que acabamos de dizer, isso é simplesmente incorreto. O que deveria ter sido dito é que a interpretação das partes e de seu modo de raciocinar se vale da teoria da escolha racional, embora apenas de forma intuitiva. Essa teoria é, ela mesma, parte de uma concepção política de justiça, uma concepção que propõe uma interpretação de princípios razoáveis de justiça. Não há a menor pretensão de derivar esses princípios do conceito de racionalidade, tomando-o como o único conceito normativo. Acredito que o texto de *Teoria* como um todo oferece esse apoio para essa interpretação” (RAWLS, 2011, p. 62-3).

1.5 O CONTRUTIVISMO NA FILOSOFIA MORAL RAWLSIANA

É interessante explanarmos, ainda que sumariamente⁹³, que Rawls concebe a *teoria da justiça como equidade* como uma forma de construtivismo⁹⁴. No artigo *Kantian Constructivism in Moral Theory*, ele afirma que a ideia fundamental consiste em estabelecer uma relação apropriada entre uma concepção particular de pessoa e os princípios primeiros de justiça contrafactualmente acordados por meio de um procedimento de construção. Isso significa que o que justifica a adoção de determinada concepção de justiça pelos cidadãos não é fato de ela ser verdadeira em relação a uma ordem anterior a nós, mas que, dadas a nossa história e a tradição que estão na base de nossa cultura pública, ela é a concepção mais razoável para normativamente organizar uma sociedade democrática⁹⁵. Nesse caso, a objetividade moral⁹⁶ para o *construtivismo* deve ser compreendida como um ponto de vista corretamente construído e aceitável para todos, diferentemente do que faz o realismo moral, onde, por meio de “intuições racionais”, as verdades em relação à moral seriam apreendidas.

Rawls utiliza em sua teoria uma concepção de pessoa⁹⁷ como agente moral e não meramente como indivíduo que percebe uma ordem moral já dada e presente no mundo. A ideia de *construtivismo* exige que o procedimento através do qual são derivados os princípios normativos esteja pressupondo certa concepção de pessoa e de razão prática. Por isso, segundo Koosgard, “a filosofia prática, como concebida por Kant e Rawls, não é uma questão de encontrar o conhecimento para aplicar na prática. Antes, ela é o uso da razão para resolver

⁹³ Não iremos nos estender muito na análise mais estrita dos conceitos que estão conectados a ideia de *construtivismo*, pois isso nos exigiria um trabalho e uma pesquisa mais apurada e detida do assunto, o que não é nosso objetivo aqui.

⁹⁴ Cabe deixar claro que Rawls faz uso do termo *construtivismo* de diferentes formas em parte de seus escritos, mas nada que pudesse comprometer a leitura ou a compreensão dos mesmos. Este esclarecimento devo muito ao texto *Constructivism in Rawls and Kant* de Onora O’Neil. Ela sustenta que Rawls foi evoluindo na compreensão do construtivismo, pois em *Uma Teoria da Justiça* ele entende que é possível justificar coerentemente não só a posição original, mas também outros princípios éticos que estejam em *equilíbrio reflexivo* com nossos julgamentos morais (ponderados). Todavia, fundamentalmente no *Liberalismo Político*, Rawls restringe o leque de agentes que podem raciocinar e endossar outros princípios éticos e diz que a justificação fundamental para a posição original pode ser dada por indivíduos com visões morais abrangentes que divergem amplamente (Ver O’NEIL, Onora. *Constructivism in Rawls and Kant*. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 361-3).

⁹⁵ RAWLS, John. *Kantian constructivism in moral Theory*. FREEMAN, Samuel. *Collected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 331

⁹⁶ É importante sublinhar que essa resposta prática não implica em ceticismo nem indiferença para com doutrinas religiosas, filosóficas ou morais.

⁹⁷ É necessário dizer que Rawls se utiliza de três concepções-modelos na *teoria da justiça como equidade* para estruturar a ideia de *construtivismo*. Essas três concepções-modelos são: (i) uma concepção de pessoa como ser livre, igual e autônomo, (ii) uma concepção de sociedade bem-ordenada (iii) e a ideia da posição original, entendida como concepção-modelo mediadora (RAWLS, 1999, p. 323).

problemas práticos⁹⁸”. É exatamente por esse motivo que Rawls descreve a ideia de razão prática em sua teoria por meio de dois diferentes padrões de raciocínio prático, a razoabilidade⁹⁹ e a racionalidade. Grosso modo, a faculdade moral da racionalidade corresponde à ideia de razão instrumental que delibera a respeito dos meios mais eficientes para atingir determinado fim. Por outro lado, a faculdade moral da razoabilidade pressupõe e condiciona a faculdade moral da racionalidade, isto é, o *justo* (a faculdade do razoável) tem prioridade sobre o *bem* (a faculdade do racional)¹⁰⁰.

Para o ponto que aqui nos interessa, sigamos agora mais estritamente os passos de Rawls na terceira conferência (*construção e objetividade*) do artigo a pouco citado para fixarmos a ideia de *construtivismo*. Inicialmente, Rawls contrasta a ideia de *construtivismo* com o que ele chama de *intuicionismo racional*. Segundo o autor, essa doutrina (o *intuicionismo*) foi formulada de diversas maneiras. Por isso, para efeito de elucidar o que Rawls entende por *intuicionismo*, ele o resume em duas teses: (i) os conceitos morais básicos (o bem, o justo e o dignidade moral das pessoas) não podem ser analisados em termos de conceitos não morais (ii) e os princípios da moral (existindo um ou vários), quando corretamente formulados, são proposições autoevidentes que indicam se alguma coisa é intrinsecamente boa, se certa ação é o que deveríamos fazer ou então se determinado traço de caráter tem dignidade moral¹⁰¹.

O *intuicionismo* está baseado no reconhecimento de verdades imediatamente evidentes¹⁰². O conteúdo normativo que deve levar os agentes a praticarem atos corretos é fixado por razões que são anteriores a nossa concepção de pessoa e do papel social da moralidade. Um julgamento correto é correto na medida em que leva a um procedimento correto. Logo, do ponto de vista dos parceiros que se definem publicamente como seres livres, iguais e autônomos de um processo de construção, “os princípios primeiros de justiça não são concebidos como representando ou revelando uma ordem moral já dada, como supõe o

⁹⁸ “Practical philosophy, as conceived by Kant and Rawls, is not a matter of finding knowledge to apply in practice. It is rather the use of reason to solve practical problems” (KORSGAARD, Christine M. Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. In: *Philosophy in America at the Turn of the Century*. Journal of Philosophical Research, 2003, p. 115).

⁹⁹ É importante lembrar que o conceito de razoável é aplicado por Rawls de diversas maneiras, como em “doutrinas abrangentes razoáveis”, “instituições razoáveis”, “concepções de justiça razoáveis”, entre outras. Aqui estamos tratando o razoável no sentido específico de uma faculdade moral.

¹⁰⁰ Mais adiante (1.5.1) iremos falar especificamente a respeito das faculdades morais presentes na ideia de pessoa de Rawls.

¹⁰¹ RAWLS, 1999, p. 343.

¹⁰² Segundo Rawls, o próprio utilitarismo de Sidgwick compartilha dessa ideia.

*intuicionismo racional*¹⁰³”. Em outras palavras, para uma doutrina construtivista a ideia de verdade moral não é relevante ou necessária.

Por isso,

O construtivismo dirá que a nossa concepção da justiça, dados os critérios que podemos pensar em aplicar, é no momento atual a mais razoável para nós. Chegamos à ideia de que a objetividade não é dada “pelo ponto de vista do universo”, para usar a expressão de Sidgwick. Objetividade deve ser entendida com referência a um ponto de vista corretamente construído, do qual o contexto fornecido pelo procedimento da *posição original* é um exemplo¹⁰⁴.

O pressuposto é de que a escolha dos princípios de justiça deve ser feita independentemente de razões que expressem verdades últimas sustentadas pelas diversas concepções de bem, mas sim, por razões que poderiam ser aceitas e compartilhadas por todos os cidadãos enquanto seres livres e iguais de uma sociedade democrática em um *consenso sobreposto*. A ausência de razões últimas e absolutas exige um modelo de justificação construtivista, onde a razão de cada um é recursiva, isto é, volta-se a si mesma e questiona seus próprios padrões¹⁰⁵. Por isso, o procedimento de construção de Rawls afirma que os princípios normativos derivados desse modelo de justificação não advêm de alguma autoridade estatal ou revelação divina, mas sim, são construídos pela razão prática de modo que possam ser endossados por todos os cidadãos, independentemente das concepções de bem a que eles estejam ligados.

A estratégia de justificação de Rawls está em garantir que os direitos e liberdades fundamentais sejam provenientes de um procedimento de construção em que agentes racionais e razoáveis, sob determinadas condições formais (véu de ignorância) e substanciais (bens primários), estabeleçam um acordo político a respeito de princípios normativos que regulem a estrutura básica da sociedade¹⁰⁶. Desse modo, o modelo de justificação construtivista de Rawls é político no sentido de que: (i) ela é uma concepção elaborada para um determinado fim, a estrutura básica da sociedade, (ii) ela não pode ser derivada de concepções abrangentes de bem (iii) e tal concepção deve estar fundada em certas intuições

¹⁰³ “The first principle of justice are not thought to represent, or to be true of, already given moral order, as rational intuitionism supposes” (RAWLS, 1999, p. 347).

¹⁰⁴ RAWLS, 1999, 356.

¹⁰⁵ O’NEIL, Onora. Vindicating reason. In: GUYER, Paul (Org). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 291.

¹⁰⁶ FORST, Rainer. *Contextos de Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 223.

fundamentais latentes próprias de uma cultura democrática¹⁰⁷, de forma que esta seja familiar para a maioria dos cidadãos¹⁰⁸.

Embora Rawls seja claro no que diz respeito ao papel da ideia de *construtivismo* em sua teoria, cabe uma vez mais reiterar que os parceiros na *posição original* não reconhecem os princípios de justiça como verdadeiros ou então como dados previamente, mas tão somente como frutos de um processo de construção por indivíduos que publicamente se compreendem como livres, iguais e autônomos. Rawls distancia-se de qualquer justificação metafísica ou *apriorística* dos princípios de justiça, aproximando, por outro lado, de uma justificação de tipo coerentista¹⁰⁹.

1.5.1 A herança kantiana na filosofia rawlsiana

Como já havíamos dito em outros momentos, adentrando um pouco mais profundamente nos textos de Rawls, é fácil perceber a herança da filosofia kantiana em seu pensamento. Entretanto, para evitarmos eventuais más interpretações ou anacronismos, é relevante deixar claro que com o termo *herança* não queremos dizer que Rawls seja um discípulo de Kant, embora alguns intérpretes assim o denominem, mas sim que o adjetivo *kantiano* exprime apenas uma analogia, e não uma identidade. Dito de outra forma, isso quer dizer que o pensamento de Rawls tem muitos aspectos que se assemelham às ideias de Kant e não a de outras doutrinas morais tradicionais que nos servem como elemento de comparação¹¹⁰.

Feito esse esclarecimento, uma primeira pergunta a se formular talvez possa ser esta: mas *em que* e *em quais* aspectos a filosofia de Kant influencia o pensamento de Rawls? O autor (Rawls) mesmo deixa claro, especialmente no §40 de *Uma teoria da justiça* (muito embora em escritos posteriores Rawls distancie-se de algumas ideias expressas neste texto e

¹⁰⁷ Rawls (2011, p. 16) descreve essa cultura democrática pública como “uma tradição de pensamento democrático, cujo conteúdo é pelo menos familiar e inteligível ao senso comum educado dos cidadãos em geral”.

¹⁰⁸ RAWLS, 2000, p. 345.

¹⁰⁹ O termo coerentista se opõe diametralmente ao termo fundacionalista. Afirmar que a teoria de Rawls assume uma argumentação coerentista para a justificação dos princípios de justiça significa dizer que o objetivo da *teoria da justiça como equidade* como concepção política é prático e não metafísico ou epistemológico. Ou seja, a justificação da teoria de Rawls não pode ser uma elaboração teórico-conceitual que tenha como finalidade assegurar a veracidade de tais princípios.

¹¹⁰ RAWLS, 2002, p.48

aprimore outras¹¹¹), que existe uma interpretação kantiana da concepção de justiça da qual o princípio da igual liberdade e a prioridade dos direitos que esse princípio define provêm. Essa interpretação se baseia em parte na ideia kantiana de *autonomia* e em parte na ideia de que os “princípios morais são objetos de [uma] escolha racional¹¹²”, frutos de um procedimento de construção¹¹³.

Kant defende a ideia de que os princípios da moralidade devem ser objetos de uma escolha racional, livres de quaisquer elementos empíricos, para que assim possam ser universalmente válidos. Ora, essa é a tentativa kantiana de assentar os princípios da moral sob fundamentos dados *a priori*, ou seja, somente aceitáveis pela razão e pelo sujeito, livre de toda a contingência e particularidade próprias da sensibilidade e dos objetos. Para tanto, os indivíduos precisam ser caracterizados como seres racionais iguais e livres para a aceitação da legislação moral, e “a descrição da *posição original* é uma tentativa de interpretar essa concepção¹¹⁴”.

Rawls sustenta a ideia de que Kant pensa que a pessoa é autônoma na medida em que os princípios de suas ações são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre. O indivíduo, enquanto racional, busca dar-se a própria lei e não agir de forma heterônoma ou guiada por inclinações.

Os princípios que norteiam suas [da pessoa] ações não são adotadas em razão de sua posição social ou de seus dotes naturais; ou em vista do tipo específico de sociedade na qual ela vive ou das coisas específicas que venha a querer. Agir com base em tais princípios é agir de modo heterônomo. Ora, o véu de ignorância priva as pessoas que ocupam a *posição original* do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos. As partes chegam a suas escolhas em conjunto, na condição de pessoas racionais iguais e livres, sabendo apenas das circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça¹¹⁵.

¹¹¹ Isto fica expresso especialmente quando Rawls (2000, p. 202) diz em nota de rodapé que “as mudanças e modificações ficam evidentes nas três conferências intituladas ‘Kantian Constructivism in Moral Theory’, *The Journal of Philosophy*, nº 77, setembro de 1980. Por exemplo, nelas a análise a que chamei de bens primários (*primary goods*) foi revista. Agora ela depende claramente de uma concepção particular de pessoa e de seus interesses de ordem mais elevada. Assim, essa análise não é uma tese puramente histórica, sociológica ou psicológica. Ao longo de todas essas conferências, a ênfase é posta de maneira mais explícita no papel de uma justificação de uma concepção de justiça é mais uma tarefa social prática do que um problema epistemológico ou metafísico”.

¹¹² RAWLS, 2011, p. 311.

¹¹³ A ideia de escolha racional é fortemente defendida em *Uma teoria da justiça*. Porém, aos poucos, Rawls vai se distanciando dessa ideia, principalmente em *Constructivism kantian in theory moral*, onde sustenta a subordinação da noção de racionalidade ao conceito de razoabilidade, o qual dá os cerceamentos para a busca das concepções de bem possíveis e razoáveis dos indivíduos.

¹¹⁴ RAWLS, 2011, p. 312.

¹¹⁵ RAWLS, 2008, p. 313.

O que Rawls faz é comparar o efeito que a autonomia (aos moldes kantianos) tem na busca por uma ação moralmente válida, nascida da necessidade e universalidade da máxima que o indivíduo dá a si mesmo com pretensão de se tornar uma lei universal (imperativo categórico) com o efeito que a *posição original* gera na busca por princípios de justiça válidos universalmente. A ideia da qual Kant e Rawls comungam é a de que o princípio das ações moralmente válidas não pode provir de contingências naturais e sociais, tampouco das motivações pessoais e de planos de vida particulares¹¹⁶. Por isso, tanto a lei moral como os princípios de justiça precisam ser universais e imparciais, objetos de uma escolha racional e fruto da autonomia dos indivíduos-legisladores. Ambos também compartilham da ideia de que os homens não possuem uma vontade absolutamente santa, ou seja, possuem uma vontade que é afetada por instintos, inclinações, planos pessoais de vida e concepções distintas de bem. A alternativa a essa questão será então os indivíduos submeterem sua vontade a princípios de uma escolha racional, libertos de todas as contingências e elementos que possam gerar uma escolha heterônoma. Kant¹¹⁷ é categórico ao afirmar que uma ação deve por à parte toda e qualquer inclinação.

Destarte, é possível perceber o caráter imparcial e de universalizabilidade inerente à formulação da lei moral no imperativo categórico, bem como o caráter igualitarista de pessoas morais livres e iguais no interior da teoria rawlsiana. Não se conseguirá compreender este aspecto se não comungarmos da ideia que tanto Kant como Rawls defendem quando afirmam que a chave de leitura para concebermos a ideia de pessoa como ser livre, autônomo e igual está ancorada nas capacidades humanas da razoabilidade e da racionalidade.

Rawls realiza em seu artigo *Kantian Constructivism in Moral Theory* de 1980 uma distinção entre *autonomia racional* (rational) e *autonomia plena* (full), revisando assim algumas questões que havia defendido em *Uma teoria da justiça*. A primeira forma de *autonomia* se relaciona com as deliberações dos indivíduos enquanto agentes artificiais de um processo de construção na *posição original*. A segunda forma de *autonomia*, por sua vez, diz

¹¹⁶ Kant deixa claro esse aspecto quando na *Fundamentação Metafísica dos Costumes* diz: “Princípios empíricos não servem de forma alguma para fundar as leis morais sobre eles. Pois a universalidade com que devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhes é desse modo imposta desaparece quando o seu fundamento é tomado à *constituição particular da natureza humana*, ou às circunstâncias contingentes em que está posta” (KANT, AK, 442).

¹¹⁷ Kant mesmo ressalta esta questão na *Fundamentação da metafísica dos costumes* dizendo: “Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, puro respeito por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações”. (KANT, AK, 400).

respeito a uma noção mais ampla que expressa um ideal da pessoa (plano de vida particular, concepção de bem)¹¹⁸. Essa distinção realizada vai diretamente ao encontro com as duas faculdades morais que os indivíduos têm na *posição original*: (i) a de serem razoáveis e (ii) a de serem racionais.

Mas antes de avançarmos na análise e falarmos especificamente em que sentido Rawls entende as faculdades do razoável e do racional nos cidadãos na *posição original*, é necessário dizer algo a respeito de ambas de uma forma mais geral¹¹⁹. Rawls enfatiza que com muita facilidade essas duas ideias se tornam vagas e obscuras, sendo assim preciso preencher essa lacuna de compreensão existente. Segundo o autor, na vida ordinária há exemplos que revelam com certa precisão a diferença que há entre as faculdades do razoável e do racional. Podemos dizer: “a proposta que fizemos era perfeitamente racional, dada a posição privilegiada de barganha de que dispunham, mas, a despeito disso, nada tinha de razoável e chegava a ser mesmo ultrajante¹²⁰”.

Para Rawls, as pessoas são razoáveis quando se dispõem a propor e a seguir voluntariamente, na medida em que os outros também o façam, princípios e critérios que possam constituir termos equitativos de cooperação social e na medida em que reconhecem os limites da capacidade do juízo aceitando suas consequências. Os contratantes veem os critérios contrafactualmente escolhidos como justificáveis para todos e desejam um mundo social em que os bens da cooperação os beneficiem juntamente com os demais. O racional, por sua vez, aplica-se a um agente isolado que pondera a respeito da escolha de seus próprios fins ou então dos meios necessários e mais eficientes para a execução de determinado fim previamente escolhido. Mas agentes racionais nem sempre são auto-interessados. Embora todo interesse seja interesse de um eu, nem todo interesse implica em benefício próprio. Por isso, os indivíduos podem ordenar seus fins de várias maneiras, mas a diferença fundamental com a faculdade do razoável está no fato de que a faculdade do racional não implica na existência de uma “forma específica de sensibilidade moral que está por trás do desejo de se engajar na cooperação equitativa¹²¹”.

Nesse caso, as faculdades do razoável e do racional na *posição original* representam um atributo da unidade da razão prática e são derivadas da concepção de pessoa como ser

¹¹⁸ RAWLS, 2000, p. 308.

¹¹⁹ RAWLS, 2011, p. 57.

¹²⁰ Idem, *ibidem*.

¹²¹ RAWLS, 2011, p. 60.

moral, livre e igual. Analogamente a terminologia empregada por Kant¹²², Rawls compreende a razão prática empírica como sendo representada pelas deliberações racionais dos indivíduos (faculdade do racional), enquanto a razão prática pura é representada pelos cerceamentos no domínio em que essas deliberações se dão, ou seja, pela faculdade do razoável. Nesse caso, a unidade da razão prática faz com que o razoável abranja e condicione o racional, ou simplesmente, que o justo preceda o bem.

Em outras palavras, em uma sociedade bem-ordenada os princípios de justiça e as liberdades por eles definidas têm precedência ante as diversas concepções de bem compartilhada pelos indivíduos, de forma que tais princípios e liberdades não podem ser anulados e alienados em detrimento de um maior saldo líquido de bem-estar social. Esse é, pois, um segundo aspecto de semelhança entre Rawls e Kant, o qual constitui a centralidade fundamental deste escrito, a saber: a prioridade do *justo* (enquanto dever negativo) sobre o *bem* (enquanto dever positivo), que por sinal, configura uma característica central do construtivismo kantiano e do deontologismo-contratualista em geral¹²³.

1.5.2 A herança kantiana: uma revisão

Muito embora, como acima já mencionamos, Rawls conceba a *posição original* como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico no §40 de *Uma teoria da justiça*, agora é possível (e também prudente), ainda que de forma geral, realizarmos as distinções e os distanciamentos existentes entre a teoria kantiana e a teoria rawlsiana¹²⁴.

Rawls mesmo ressalta que uma primeira diferença se encontra no fato de que no âmbito das circunstâncias concretas em que se coloca a questão da justiça, as partes estão situadas de tal forma que estão sujeitas a “enfrentarem as limitações de escassez moderada e de exigências conflitantes¹²⁵”. A liberdade humana deve ser regida por princípios escolhidos à luz dessas restrições naturais. Rawls percebe aí uma diferença entre sua doutrina e a de Kant, pois o pensamento desse último entendia que sua doutrina “deveria se aplicar a todos os seres

¹²² “A distinção entre o razoável e o racional remonta, acredito, a Kant: ela se expressa na distinção de Kant entre imperativo categórico e imperativo hipotético, em *Fundamentals* e em outros de seus textos” (Idem, p. 58).

¹²³ RAWLS, 2000, p. 144.

¹²⁴ OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus ethico-politicus*: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 38.

¹²⁵ RAWLS, 2008, p. 319.

racionais como tais, e que por isso a situação social dos homens no mundo não deveria ter papel algum na definição dos princípios primeiros de justiça¹²⁶”.

O que decorre disso, ao que parece, é que a teoria de Rawls atribui uma certa prioridade ao social (*primacy to the social*), pois enquanto a doutrina kantiana estaria mais preocupada com o comportamento do indivíduo e sem “pressupor nenhum determinante social ou estrutura política¹²⁷”, a teoria de Rawls dirigiria seus esforços sobre as instituições sociais. Nesse sentido, o objeto primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade¹²⁸, visto que os cidadãos devem chegar a um acordo publicamente reconhecido de quais princípios de justiça devem ser escolhidos para reger as instituições sociais para que estas possam garantir essa estrutura básica (bens primários). Por outro lado, a análise kantiana do imperativo categórico se aplica às máximas pessoais de indivíduos que querem agir segundo princípios objetivos que possam ser seguidos por todos os demais indivíduos. Agindo dessa maneira, Kant imaginava que esse processo, desde que corretamente dirigido, chegaria a princípios coerentes e completos, inclusive de justiça social. Rawls procede no sentido inverso. A partir de um acordo geral, a estrutura básica da sociedade é regulada por princípios de justiça originalmente escolhidos e todas as decisões tomadas precisam estar em consonância com esse acordo anterior.

Outra importante distinção a ser feita é a de que ambos os autores compreendem de forma diferente a ideia de publicidade. Enquanto para Kant a autonomia individual está implícita na consciência moral de cada indivíduo¹²⁹, Rawls encontraria uma concepção de pessoa moral na cultura democrática¹³⁰. Ao mesmo tempo em que Rawls mantém o caráter de universalizabilidade das proposições práticas, ele procura distinguir o seu construtivismo de uma fundamentação metafísica, isto é, sem nos remeter à unidade da razão pura ou ao dualismo nuomênico-fenomênico do idealismo transcendental¹³¹.

[...] o próprio Kant assinala a exigência de publicidade sob uma forma ou outra, mas ele parece pensar que a concepção em que consideramos a nós mesmos como plenamente autônomos já nos é dada pelo fato da razão, isto é, pelo nosso

¹²⁶ Idem, p. 320.

¹²⁷ O'NEIL, Op cit., p. 362.

¹²⁸ RAWLS, 2008, p. 4.

¹²⁹ Em nota, Rawls (2000, p. 108) diz o seguinte: “é desse modo que eu tenderia a interpretar as passagens difíceis, porém essenciais, da *Crítica da razão prática*, em que intervém o ‘fato da razão’”.

¹³⁰ Idem, p. 107-9.

¹³¹ Cf. OLIVEIRA, 1999.

reconhecimento de que a lei moral é supremamente a autoridade para nós na medida em que somos seres razoáveis e racionais¹³².

Segundo Kant, essa concepção de nós mesmos está posta como que de pano de fundo (*background*) de nossa consciência moral particular. Contudo, Rawls envereda por outro caminho e entende que a moralidade precisa ter uma condição de completa (ou plena) publicidade, ou seja, um papel social. Ter uma concepção moral que seja pública significa que as regras morais são mecanismos inibidores de tendências egocêntricas ou autocentradas de determinados grupos. Uma vez imposta essa cláusula de publicidade, os cidadãos sentem-se sensibilizados por tais princípios ou regras morais, pois são educados segundo ela. Daí decorre então que a derivação dos direitos, das liberdades e das oportunidades sejam pautadas por essa concepção moral publicamente propagada. Portanto, as duas teses pelas quais Rawls distancia-se de Kant são: (i) atribuir certa primazia ao social; (ii) e a condição que a publicidade plena dá a essa primazia.

¹³² RAWLS, 2000, p. 340.

2. A TEORIA MORAL DO UTILITARISMO

Rawls é categórico ao afirmar que sua argumentação tem por objetivo articular de forma sistemática uma perspectiva normativa (uma teoria da justiça) alternativa à tradição utilitarista em geral¹³³. Muito embora existam algumas variantes do utilitarismo como uma teoria moral abrangente, as quais por vezes podem se mostrar totalmente opostas¹³⁴, Rawls sustenta que o ponto de discordância central entre a visão contratualista e o utilitarismo continua essencialmente o mesmo. Ou seja, o problema da doutrina utilitarista está na forma como os conceitos de *right* (justo), *good* (bem) e *moral worth* (dignidade moral) são estruturados no interior da *teoria moral* utilitária e na tese utilitarista segundo a qual todos os nossos compromissos normativos de caráter moral e político devem ser interpretados a partir de um padrão único, *o princípio da utilidade*.

A doutrina clássica utilitária, que tem em Sidgwick¹³⁵ sua formulação mais sistemática, endossa a ideia de que uma sociedade está ordenada corretamente e é justa, na medida em que as suas principais instituições estiverem organizadas de forma a alcançar o maior saldo líquido de satisfação, de bem-estar, ou, em última análise, de felicidade. Assim, o princípio utilitarista de escolha na comunidade humana é compreendido como extensão da escolha de cada pessoa tomada individualmente, pois a justiça social é um princípio que está ligado a uma concepção agregativa de satisfação e bem-estar (felicidade) do grupo. A *teoria moral* utilitarista articula os conceitos de *justo*, de *bem* e de *dignidade moral* de forma oposta à teoria rawlsiana, visto que (i) o *bem* é definido independentemente do correto (justo) (ii) e o correto é aquilo que maximiza o *bem*. Destarte, se o justo é definido como aquilo que maximiza o saldo líquido de satisfação, então, deve-se atribuir direitos e deveres com o intuito de alcançar esse objetivo.

¹³³ RAWLS, 2008, p. 27

¹³⁴ Como diz Sher, um dos motivos que impedem que o utilitarismo seja atualmente pensado de forma criativa e propositiva “é que os ventos da argumentação utilitária sopram em demais direções” (apud, KIMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 62). Por exemplo, enquanto alguns utilitários argumentam a favor de que a utilidade máxima é gerada por meio de uma distribuição maciça da riqueza, outros argumentam a favor do capitalismo do *laissez-faire* devido a uma maior produção de riqueza agregada.

¹³⁵ Rawls diz expressamente em nota que utilizará a obra de Sidgwick, *The Methods of Ethics*, como síntese da teoria moral utilitarista.

O objetivo desse capítulo é dissertar acerca de alguns aspectos gerais do utilitarismo enquanto teoria moral abrangente e dos problemas que Rawls vê na teoria utilitária. Buscaremos inicialmente discutir alguns aspectos do conceito de utilidade. Após, falaremos a respeito da teoria do bem do utilitarismo e de seus atrativos enquanto teoria moral próxima dos juízos morais do senso comum, como Sidgwick argumenta. Em um momento subsequente, apresentaremos a leitura que Rawls faz do utilitarismo e suas críticas mais gerais ao pensamento utilitário, principalmente no que diz respeito à confusão entre imparcialidade e impessoalidade, e como *o princípio da utilidade* seria rejeitado na *posição original* em detrimento dos dois princípios de justiça. Por fim, discutiremos previamente a teoria fraca do bem presente na teoria dos bens primários de Rawls.

Uma importante observação metodológica que precisa ser feita nesse capítulo é a seguinte: nossa reflexão, como se pode ver, está concentrada mais estritamente na discussão a respeito da filosofia de Rawls. Não é nosso intuito examinar de modo minucioso e aprofundado as teses utilitaristas que daqui por diante vamos expor. Entretanto, esperamos que possamos apresentar minimamente bem aquelas que nos forem necessárias, de modo que seja possível esclarecermos algumas más interpretações do pensamento utilitarista que parecem ser incorretas e, por sua vez, injustas.

2.1 COMPREENDENDO A UTILIDADE

Uma das questões importantes desse capítulo é buscar compreender minimamente o que os utilitaristas querem dizer quando falam em *utilidade*. De agora em diante, esta questão passa a ser um dos eixos centrais de nossa discussão. Quanto mais adequada for a compreensão da ética utilitarista, melhor será a compreensão das alternativas de Rawls em relação aos pontos insuficientes do utilitarismo. É preciso que alguns equívocos conceituais sejam eliminados, especialmente o de padronizar a teoria oponente segundo certas características genéricas ou então de configurar inapropriadamente os argumentos do oponente de modo que ele seja superado pelo contra-argumento do opositor.

O utilitarismo tem sido a teoria sistemática predominante na filosofia moral e um dos motivos disso se deve ao fato de que seu *corpus* de pensamento abarca muitas áreas do conhecimento, como a economia e a ciências sociais. Mas essa ampla gama de áreas do conhecimento que o utilitarismo congrega acaba fazendo com que ele seja padronizado de

maneira genérica, de modo que boa parte das comparações entre as diversas áreas de aplicação da teoria utilitarista sejam incorretas. Por exemplo, tende-se a equiparar utilitarismo filosófico com o utilitarismo econômico, utilitarismo econômico clássico com o utilitarismo econômico neo-clássico, utilitarismo econômico (clássico ou neo-clássico) com a defesa ideológica do capitalismo de livre mercado e assim por diante. Outro aspecto que é preciso deixar claro é o seguinte: o utilitarismo pode ser discutido sob dois vieses diferentes. Na introdução da obra *Utilitarianism and beyond*, Sen e Williams asseveram este mote afirmando que, por um lado, ele pode ser entendido como uma teoria da moralidade pessoal e, por outro, como uma teoria da escolha pública ou do critério de aplicação de uma política pública¹³⁶. Por isso, é válido dizermos que o ponto que nos interessa discutir diz respeito ao utilitarismo filosófico e que, sempre que possível, apontaremos diferenças relevantes que acharmos necessárias.

Mas para avançarmos agora na discussão, talvez seja sensato oferecermos de imediato uma explicação bastante sucinta e introdutória do conceito de *utilidade*¹³⁷ dada por Mill.

Os que conhecem algo do assunto não ignoram que, desde Epicuro até Bentham, todos os partidários da teoria da utilidade designaram pelo termo não algo que contrastasse com o prazer, mas o prazer em si mesmo, bem como a ausência de dor; e, em vez de opor o útil ao agradável ou belo, sempre declaram que o termo designava precisamente estas coisas, entre outras¹³⁸.

A regra básica deduzida do axioma fundamental, *o princípio da utilidade*, consiste em afirmar que a moralidade e a política devem estar fundamentalmente preocupadas em promover a maior felicidade e/ou bem-estar dos indivíduos cujo interesse for afetado pela decisão. O valor moral de uma ação é obtido através das consequências boas ou más que ela tende a produzir no mundo¹³⁹.

¹³⁶ SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 1-3.

¹³⁷ Não poucas vezes, o utilitarismo é identificado com a máxima que diz que a ação correta é aquela que “produzir a maior felicidade ao maior número de pessoas”. Todavia, essa não parece ser a melhor definição, pois “este *slogan* comum é enganoso porque contém dois maximandos distintos – ‘a maior felicidade’ e ‘o maior número’. É impossível qualquer teoria conter um maximando duplo e qualquer tentativa de implementá-la leva a um impasse (por exemplo, as duas distribuições possíveis são 10:10:10 e 20:10:0, então não podemos produzir a maior felicidade e a felicidade de maior número” (KIMLICKA, 2006. p. 15).

¹³⁸ MILL, John Stuart. *O utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 185.

¹³⁹ Cf. ESTEVES, Julio. As críticas ao utilitarismo por Rawls. In: *Ethic@*. Florianópolis, n. 1. p. 81-96. 2002. p. 82.

Entretanto, o conteúdo que preenche o conceito de felicidade, ou seja, a teoria do bem, é um assunto mais diverso, pois a existência de um amplo espectro de vertentes¹⁴⁰ no interior da teoria utilitarista impede que se tenha um conceito determinado do que venha a ser, de fato, a felicidade. As teorias podem ser classificadas da seguinte maneira: hedonistas ou idealistas, de atos ou de regras, teoria moral ou teoria do valor, da utilidade média ou da utilidade total.

Identificar de forma precisa o utilitarismo e todas as suas correntes é uma tarefa complicada, senão impossível. Mas, uma coisa é certa, o utilitarismo sempre se manteve à distância de teorias do bem que o concebiam com valores teóricos e abstratos, tais como “justiça” e “verdade”. Diferentemente desse grupo de teóricos que determinam o bem em termos metafísicos ou como se possuíssem certa qualidade substantiva que fosse “boa em si mesma”, o utilitarismo (e o consequencialismo em geral) vê o bem em termos práticos ou pragmáticos, como sendo algo que de fato seja bom para as pessoas levando-as a alcançar a felicidade¹⁴¹. Isso faz com que tudo o que julgamos como sendo “bom” deva ser avaliado a partir de sua utilidade ou como um meio para um determinado fim, a felicidade.

Mas alguém não simpatizante do utilitarismo poderia dizer que isso que o utilitarista denomina de visão realista do mundo nada mais é do que uma visão ingênua e acrítica de algo que não representa o “real” enquanto tal, mas apenas o modo como ele aparece representativamente na realidade. Neste sentido, compreender a realidade não se reduz somente a ver as coisas como elas aparecem, mas também avaliá-las a partir de uma dimensão ontológica¹⁴². Como Nagel afirma, o realismo normativo, diferentemente do realismo empírico, é a visão de que as proposições a respeito das razões para agir podem ser verdadeiras ou falsas independentemente de como as coisas aparecem a nós, e que podemos conhecer tais razões transcendendo as aparências e submetendo-as à avaliação crítica¹⁴³. Mas por hora deixemos de lado essa discussão e permaneçamos no que nos interessa.

O *princípio utilitarista* ou, então, o *princípio da máxima felicidade* é identificado por Bentham com o conceito técnico *utilidade*. Este termo, um tanto impreciso e que dá margem para as mais variadas compreensões, segundo Mulgan, tem uma conotação equivalente a algo do tipo “instrumental para a felicidade¹⁴⁴” ou “realmente bom para” os envolvidos. Por isso,

¹⁴⁰ Mais adiante (2.2) falaremos sobre as diversas formas que o *bem* é compreendido na teoria utilitarista.

¹⁴¹ Ver SIGDWICK, Henry. *The methods of ethics*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2010. Cap. I, § 1.

¹⁴² Cf. BRAGA, Op cit., p. 211-219.

¹⁴³ NAGEL, 2004, p. 230.

¹⁴⁴ MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 17.

para um utilitarista, dizer que “ x é correto” significa fundamentalmente que “ x promove melhor a felicidade”, e que por isso devemos tentar aumentar a quantidade de x no mundo devido sua utilidade. O fato de que x promove a felicidade humana oferece-nos uma boa razão para executá-lo, pois a maximização da felicidade parece estar amparada por um princípio da racionalidade prática¹⁴⁵ que nos diz que, se x é bom, então não parece razoável escolhermos um curso de ação que o promova menos diante de outra alternativa que o promova mais¹⁴⁶.

O pressuposto é de que a maximização da felicidade parece estar amparada por um princípio da racionalidade prática motivou alguns utilitaristas contemporâneos a argumentar que o utilitarismo é mais sensível aos nossos julgamentos ponderados do que qualquer outra doutrina. Segundo Sidgwick, um dos mais importantes pensadores utilitaristas, isso ocorre fundamentalmente porque o pensamento utilitarista implica em princípios da moralidade de senso comum¹⁴⁷ e porque articula duas noções básicas importantes: (i) uma teoria do valor baseada numa concepção de bem como felicidade (bem-estar) (ii) e um elemento formal consequencialista que diz que a ação correta é aquela que produz maior utilidade do bem em questão.

O primeiro elemento diz respeito à maneira correta de avaliar ou atribuir valor aos estados de coisas que foram produzidos a partir de determinada ação¹⁴⁸. Ele assevera que a base correta de avaliação de qualquer ação deve estar amparada no bem-estar, na felicidade ou na satisfação das preferências dos indivíduos cujo interesse estiver em questão¹⁴⁹. Já o outro elemento diz respeito a uma teoria da ação correta que afirma que as ações devem ser escolhidas em função do estado de coisas provenientes, ou simplesmente, das consequências de tal ação¹⁵⁰. Por isso, o utilitarismo recomenda que a escolha de determinado curso de ação seja feito levando em consideração as consequências da mesma, e que a avaliação das consequências seja feita em termos de bem-estar (welfare).

Um último ponto que aqui merece nota diz respeito à noção de imparcialidade. Sidgwick pensa o cálculo da utilidade a partir da ideia de *benevolência universal*, de modo

¹⁴⁵ Rawls fala sobre essa questão dizendo que ela exerce um forte apelo intuitivo. Segundo ele, “[o utilitarismo] tem um forte apelo intuitivo porque parece expressar a ideia de racionalidade. É natural pensar que a racionalidade consiste em elevar algo ao máximo e que, em questões morais, o que deve ser elevado ao máximo é o bem. De fato, é tentador supor que é evidente por si mesma a afirmação de que se deveria organizar tudo de modo a conduzir ao bem maior” (RAWLS, 2008, p. 30).

¹⁴⁶ Ver LYONS, David. *As regras morais e a ética*. Campinas: Papiros Editora, 1990.

¹⁴⁷ Mais adiante falaremos acerca dessa questão de forma mais detida.

¹⁴⁸ Esse componente do utilitarismo tem sido chamado de welfarianismo.

¹⁴⁹ Cf. SEN, WILLIAMS, 1982, p. 3-4.

¹⁵⁰ Esse componente do utilitarismo tem sido chamado de consequencialismo.

que os interesses de um determinado indivíduo não devem pesar mais do que os interesses dos demais indivíduos. O princípio de imparcialidade é importante para a teoria utilitária na medida em que permite a ela distanciar-se de uma posição meramente egoísta e parcial, uma vez que os critérios do *cálculo da maior felicidade* exigem que o mesmo seja feito de forma imparcial¹⁵¹. Mill assevera a respeito disso dizendo que a felicidade para os utilitaristas não é um padrão do que é certo e errado em relação ao próprio agente, mas em relação a todos os envolvidos¹⁵². Nesse caso, a felicidade de todos tem o mesmo valor, de modo que as leis e os dispositivos sociais devem dispor a felicidade e o interesse de cada um em harmonia com os interesses do todo.

Feita essa apresentação geral de alguns aspectos do utilitarismo, vejamos agora alguns outros elementos do utilitarismo que são relevantes para a nossa discussão.

2.1.1 O utilitarismo e a relação com a moralidade do senso comum

O utilitarismo tem uma relação muito próxima com a moralidade do senso comum ou com a moralidade positiva. J.J.C.Smart em seu artigo *Extreme and restricted utilitarianism*, fala da exposição clássica de Sidgwick acerca desta questão dizendo

Há muitos mais pontos sutis que poderiam ser conectados com a relação entre o utilitarismo extremo [de atos] e a moralidade do senso comum. Todos [os pontos que tenho ressaltado] e muitos outros mais serão encontrados no livro IV, capítulos 3-5 do livro *Os métodos da ética* de Sidgwick. Eu acho que este livro é o melhor livro já escrito sobre a ética, e que estes capítulos são os melhores capítulos do livro¹⁵³.

Sidgwick foi o principal teórico a enfatizar a compatibilidade entre o utilitarismo e a moralidade do senso comum, buscando conciliar nossos julgamentos ponderados (intuições mais gerais) com os princípios do utilitarismo por meio de uma comparação sistemática das

¹⁵¹ Como dito por Bentham, “cada um valendo por um, e ninguém por mais de um”, ou então, como Parfit e Nagel classificam, razões morais que são neutras em relação ao agente.

¹⁵² MILL, Op cit, p. 202.

¹⁵³ “There are many more and subtle points that could be made in connexion with the relation between extreme utilitarianism and the morality of common sense. All those that I have just made and many more will be found in Book IV, Chapters 3-5 of Sidgwick’s *Methods of Ethics*. I think that this book is the best book ever written on ethics, and that this chapters are the best chapters of the book” (SMART, Jack J. C. *Extreme and restricted utilitarianism*. In: FOOT, Philippa. *Theories of Ethics*. New York: Oxford University Press, 2002. p 175).

concepções morais mais significativas da época¹⁵⁴ (intuicionismo e egoísmo). Ele fez um exame geral dos critérios e crenças verdadeiras a fim de tornar a teoria utilitária uma teoria coerente, onde as intuições morais mais gerais que os indivíduos tenham estejam de acordo com os princípios gerais do utilitarismo. Por exemplo, intuitivamente dizemos que devemos cumprir nossas promessas, que preferimos ter mais a ter menos felicidade e que, a não ser que sejamos lesados por determinada ação, devemos ajudar os inocentes. Por outro lado, qualquer teoria que diga que crianças podem ser livremente comercializadas, automaticamente estará descartada do grupo de teorias razoáveis passíveis de serem comparadas, pois ela fere uma intuição moral fundamental, a saber: crianças jamais devem ser comercializadas.

O objetivo de Sidgwick é tornar a teoria utilitarista coerente de modo que ela esteja de acordo com nossos juízos ponderados. As regras do senso comum não podem fornecer razões conclusivas para todas as ações, pois elas são contingentes, isto é, variam de acordo com o momento histórico e com a localidade na qual elas ocorrem. Por conseguinte, é preciso um primeiro princípio que consiga unificar as regras do senso comum de modo que elas sejam universalmente válidas. Na visão de Sidgwick, o princípio capaz de sistematizar nossas crenças morais de forma coerente e organizada nos leva inevitavelmente ao utilitarismo.

Alguns utilitaristas, dentre eles o próprio Sidgwick, argumentam que existe uma transição natural entre os princípios da moralidade do senso comum e os princípios utilitaristas¹⁵⁵. No livro IV, capítulo IV do livro *The methods of ethics*, Sidgwick é conclusivo ao afirmar que a moralidade do senso comum é formada por “regras de multidão” que devem ser consideradas regras positivas para a humanidade e que devem ser aceitas como o “axioma médio” do método utilitarista. Não por acaso, grande parte do livro acima citado consiste em um relato bastante detalhado dos princípios básicos da moralidade do senso comum, tais como, a benevolência, a justiça, a coragem, o cumprimento de promessas e assim por diante¹⁵⁶.

2.1.2 A teoria do bem utilitarista

¹⁵⁴ Essa forma metodológica, comumente utilizada por muitos filósofos contemporâneos, inclusive por Rawls, é denominada de *equilíbrio reflexivo*.

¹⁵⁵ SIDGWICK, 2010, p. 272.

¹⁵⁶ Ver SIDGWICK, 2010, Livros II, III e IV.

Como em outro momento já dissemos, o utilitarismo configura os conceitos de justo (*right*) e de bom (*good*) no interior da teoria moral de forma diferente de Rawls, visto que a estrutura de qualquer teoria ética é definida pelo modo como esses dois conceitos são determinados e a forma como eles se interligam. Sabidamente Rawls defende a tese segundo a qual o justo tem primazia sobre o bem e, nesse caso, ele opõe-se a um grande grupo¹⁵⁷ de teorias morais denominadas de *teleológicas*, dentre as quais, o utilitarismo. Tomando a definição de Frankena, Rawls sustenta que teorias morais *teleológicas* possuem duas características estruturais: (i) elas definem a concepção de bem independentemente do correto e (ii) consideram o correto como aquilo que maximiza o bem¹⁵⁸.

Muito embora existam diversas teorias teleológicas¹⁵⁹, cada qual com uma definição particular de *bem* e de *justo* (*right*), o utilitarismo entende o *bem* como aquilo que maximiza a utilidade. Entretanto¹⁶⁰, a teoria do bem do utilitarismo é um tanto aberta, pois existem várias formas de compreender o bem enquanto utilidade. Por isso, quanto ao conteúdo, com o que o bem do utilitarismo pode ser identificado? No artigo *La utilidad y el bien* de Robert Goodin, ficam visíveis algumas vertentes do utilitarismo que compreendem o bem de diferentes formas, as quais podem, grosso modo, ser classificadas da seguinte maneira: (i) como prazer, a partir de uma perspectiva hedonista, (ii) como satisfação das preferências (iii) ou como bem-estar (posse de recursos objetivamente úteis e necessários)¹⁶¹.

As correntes utilitaristas que definem o bem como prazer historicamente foram mal interpretadas e por isso foram alvos de algumas caricaturas, tal como a imagem de uma reunião de porcos ávidos por prazer. Mas, o utilitarismo hedônico, baseado em uma fática proposição empírica, simplesmente afirma a tese de que as pessoas são de fato hedonistas (são motivadas por prazeres e dores) e que é fundamental que qualquer teoria séria respeite esse fato acerca da natureza dos seres humanos. É um erro ignorar essa constatação antropológica.

¹⁵⁷ “Platão, Aristóteles e a tradição cristã representada por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino estão do lado do bem único racional. Essas filosofias tendem a ser teleológicas e a sustentar que as instituições são justas na medida em que favorecem eficazmente esse bem” (RAWLS, 2000, p. 237).

¹⁵⁸ RAWLS, 2008, p. 29.

¹⁵⁹ Segundo Rawls (2008, p. 30-1), “As doutrinas teleológicas diferem, bem claramente, no modo de especificar a concepção de bem. Se o bem for entendido como a realização da excelência humana nas diversas formas de cultura, temos o que se pode chamar de perfeccionismo. Essa ideia se encontra em Aristóteles e Nietzsche, entre outros. Se o bem for definido como prazer, temos o hedonismo; como felicidade, o eudaimonismo, e assim por diante. Vou interpretar *o princípio da utilidade* em sua forma clássica, isto é, como aquele que define o bem como a satisfação do desejo, ou talvez melhor, como satisfação do desejo racional”.

¹⁶⁰ Como vimos no item 2.1.

¹⁶¹ GOODIN, Robert. *La utilidad y el bien*. In: SINGER, Peter (org). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p. 337-9.

No entanto, o erro do utilitarismo hedônico, presente principalmente na formulação de Bentham, está na compreensão psicológica do prazer e na estrutura da ética como tal. Segundo Goodin, “em princípio, qualquer outra teoria mais crível sobre a fonte da satisfação pessoal ou do bem para o ser humano pode se encaixar na estrutura básica da ética benthamita”. Por isso, questões do tipo, “o que é o prazer?”, “como sabemos que uma experiência é agradável?”, colocam diversas dificuldades para essa definição.

Uma segunda vertente do utilitarismo entende o bem como satisfação das preferências de cada indivíduo. Nesse caso, há uma substituição da psicologia hedonista de Bentham pela noção de satisfação das preferências. Segundo Goodin, a teoria das preferências¹⁶² sustenta “a ideia de que o que se deve maximizar não é o equilíbrio de prazeres sobre dores, mas também a satisfação das preferências em sentido mais geral¹⁶³”. O utilitarista de preferências entende que sua teoria vai mais longe do que a primeira (utilitarismo hedônico), pois, embora na maioria dos casos Bentham estivesse certo em identificar a utilidade com o prazer, existem casos em que esse princípio não se aplica. Por exemplo, em casos de autossacrifício, tal como doar dinheiro dificilmente ganhado a obras de caridade, não parece que se possa explicar esse caso estritamente em termos hedonistas¹⁶⁴. A forma que os teóricos modernos têm para responder esse problema é em termos de satisfação das preferências, ou seja, na medida em que uma pessoa tem preferências que vão além de seus prazeres hedonistas, a satisfação dessas preferências é uma fonte de utilidade para essa pessoa.

Todavia, há também uma vasta gama de teóricos insatisfeitos com esta última forma de compreender a utilidade. Eles alegam que esta teoria é uma forma muito pobre de entender o bem, uma vez que ela reduz tudo a uma questão de demanda do consumidor. Nesse caso, uma resposta conveniente a esse problema surge de uma terceira vertente utilitarista, a qual vê o bem em termos de bem-estar. O utilitarismo de bem-estar não tem como preocupação central a satisfação dos prazeres mais elevados ou das preferências subjetivas, mas sim, concentra-se em interesses sociais que sejam objetivos, tais como emprego, saúde, acesso à moradia. Essa teoria entende que existem coisas que são independente e objetivamente valiosas e que consistem num conjunto de recursos genéricos que as pessoas precisam possuir antes de perseguirem quaisquer das preferências mais particulares que porventura tenham. Destarte, o bem consiste na posse e fruição de recursos objetivamente necessários para o bem-

¹⁶² Mais adiante, (2.1.3) abordaremos mais detalhadamente essa corrente utilitarista.

¹⁶³ GOODIN, apud, SINGER, Op cit, p. 339.

¹⁶⁴ Idem, p. 340.

estar¹⁶⁵. Enquanto preferências, prazeres e dores são muito subjetivos, os interesses de bem-estar são razoavelmente consagrados publicamente¹⁶⁶.

2.1.3 O utilitarismo e seus atrativos

O utilitarismo, como movimento político e filosófico, nasceu como uma crítica radical a sociedade inglesa, com a pretensão de ser um programa político progressista para a época e interessado em mudanças e reformas sociais e políticas (ampliação da democracia, reforma penal, implementações políticas para garantir maior bem-estar social). Nesse sentido, após termos discutido alguns elementos básicos da teoria utilitarista, parece ser razoável que falemos, ainda que brevemente, a respeito de alguns dos atrativos que seduzem inúmeros teóricos e pessoas em geral a defender os argumentos e pressupostos dessa corrente, inclusive levando Rawls a afirmar que “o utilitarismo opera como um tipo de pano de fundo tácito contra o qual outras teorias têm de se afirmar e se defender¹⁶⁷”, inclusive a sua.

Segundo Kimlicka¹⁶⁸ e Williams¹⁶⁹, existem algumas características no utilitarismo que o tornam uma teoria atraente e sedutora no campo da moralidade. Rawls também concorda com isso quando afirma que “há, de fato, um modo de ver a sociedade que facilita a hipótese de que a concepção mais racional de justiça é a utilitarista¹⁷⁰”. Esses atrativos podem fundamentalmente ser expostos na seguinte ordem: (i) ser um sistema moral não transcendental, (ii) oferecer uma definição pouco discutível ou problemática de bem fundamental: a felicidade (iii) e apresentar critérios que podem resolver assuntos morais por meio de cálculos empíricos.

O primeiro atrativo presente no utilitarismo busca promover um bem que independe de qualquer entidade metafísica, tal como Deus. Isso torna o utilitarismo abrangente a ponto de indivíduos crentes e seculares poderem aderir à teoria sem qualquer dificuldade em aceitar suas premissas gerais. A ideia é de que a utilidade ou o curso de ação que maximiza a felicidade geral independe de qualquer ente metafísico ou intuição não-fática que diga qual ação deve ser praticada.

¹⁶⁵ Num certo sentido, entender o bem como posse e fruição de recursos objetivamente necessários para o bem-estar resolve o problema das comparações interpessoais de utilidade.

¹⁶⁶ GOODIN, apud, SINGER, Op cit, p. 343.

¹⁶⁷ KIMLICKA, Op cit., p. 11.

¹⁶⁸ Idem, p. 10-20.

¹⁶⁹ Cf. WILLIAMS, 2005, p. 147-153.

¹⁷⁰ RAWLS, 2008, p. 28.

Mas se poderia objetar essa tese afirmando que uma teoria moral desprovida de qualquer fundamento metafísico ou religioso é incoerente, pois estará carente de qualquer objetivo ou propósito geral que motivasse os indivíduos a agirem segundo determinadas regras e preceitos. Entretanto, o utilitarista poderia contra-argumentar dizendo que o *bem fundamental* que é buscado é um bem essencial à vida humana e que por isso, ele já seria um propósito bastante razoável para motivar os indivíduos a agirem segundo determinadas regras e preceitos, sem a necessidade de qualquer ente metafísico ou intuição mais geral que nos dissesse o que deveríamos fazer.

O utilitarismo também se torna uma teoria atraente aos olhos humanos exatamente por identificar o *bem fundamental* a ser buscado com a felicidade (bem estar, utilidade). Embora os indivíduos diverjam entre si do que seja a felicidade, cada qual seguramente quer alcançá-la, seja lá qual for o seu conteúdo. O critério escolhido é intrínseco à finalidade da vida de todos os seres humanos. Kimlicka entende que esse aspecto da teoria utilitária faz um apelo bastante forte para a sensibilidade dos indivíduos, pois coloca como *bem fundamental* algo que dificilmente não será objeto de desejo das pessoas, independentemente de que mais elas queiram.

[O utilitarismo] simplesmente exige que essa busca do bem-estar humano ou utilidade (usarei esses termos como intercambiáveis) seja feita imparcialmente, para todos na sociedade. Sejamos ou não filhos de Deus, tenhamos ou não uma alma ou um livre arbítrio, podemos sofrer ou ser felizes, podemos estar em melhor ou em pior situação. Não importa quão seculares sejamos, não podemos negar que a felicidade é valiosa, já que é algo que valorizamos na nossa vida¹⁷¹.

É notório que, indistintamente, todas as pessoas podem entrar em comum acordo que a felicidade seja algo que todos almejamos na vida. No entanto, alguém avesso ao utilitarismo poderia contestar essa tese da seguinte maneira: mas como exatamente se poderá fazer a passagem da felicidade própria, a qual todos desejam independentemente de seu conteúdo, para a felicidade geral ou de todos, dado ao fato que dificilmente conseguir-se-á chegar a um consenso sobre o que conteudisticamente compõe a felicidade? Aparentemente, a resposta à pergunta seria dizer que, tendo sido escolhido o critério do *globalmente bom* (Princípio da Máxima Felicidade), o que deve ser feito é realizar o cálculo de qual ação irá gerar o maior saldo líquido de felicidade global e então pô-la em prática. Todavia, mesmo assim a pergunta

¹⁷¹ KIMLICKA, Op cit., p. 12-3.

parece não ter obtido uma resposta satisfatória, pois o problema da indefinição do que seja o conteúdo da felicidade (o bem) permanece¹⁷².

Nesse ponto gostaríamos de nos estender um pouco mais, pois parece importante discuti-lo mais minuciosamente. John Harsanyi, em *Morality and the theory rational behavior*, num certo sentido, desqualifica a pergunta anteriormente feita. Segundo o mesmo, para julgarmos o que constitui a felicidade para cada indivíduo, somente os próprios desejos e vontades de cada indivíduo podem configurar o critério último de análise de satisfação de suas vontades e prioridades¹⁷³. Assim, aumentar a felicidade (utilidade) das pessoas significa fundamentalmente satisfazer suas preferências, e a doutrina utilitarista é abrangente o suficiente para incluir qualquer coisa que fosse objeto de desejo de uma vida feliz. As preferências individuais são um fundamento suficiente para julgamentos de bem-estar social¹⁷⁴ e “a teoria utilitária que [Harsanyi] prop[os] define a utilidade social em termos de utilidades individuais, e define a função de utilidade de cada pessoa em termos de suas preferências pessoais¹⁷⁵”.

Sob esta perspectiva, julgamentos de justiça social, por exemplo, deveriam se basear meramente na satisfação de preferências individuais, de modo que cada indivíduo seria o mensurador de suas próprias preferências. Entretanto, isso não significa que certos tipos de comparações interpessoais de utilidades não possam ser realizados, pois Harsanyi pressupõe que cada pessoa se imagine nos “sapatos” de outra pessoa¹⁷⁶, afim de que cada qual perceba quais são de fato as preferências agregadas necessárias para a felicidade geral. Essa tese de Harsanyi baseia-se naquilo que ele chama de postulado da similaridade, isto é, na ideia de que diferentes pessoas têm sentimentos psicológicos semelhantes sobre qualquer situação¹⁷⁷. É fundamentalmente isso que possibilita que se fale na passagem da felicidade pessoal para a felicidade geral.

¹⁷² Como apontamos no item 2.1.1

¹⁷³ Harsanyi (Op cit., p. 55) assim argumenta: “More fundamentally, preference utilitarianism is the only form of utilitarianism consistent with the important philosophical principle of good and what is bad for a given individual, the ultimate criterion can only be his own wants and his own preferences”.

¹⁷⁴ Essa concepção de utilidade é comumente denominada de utilitarismo de preferências.

¹⁷⁵ “The utilitarian theory I have proposed defines social utility in terms of individual utilities, and defines each person’s utility function in terms of his personal preferences” (HARSANYI, Op cit., p. 54).

¹⁷⁶ “We imagine ourselves to be in the shoes of another person...” (HARSANYI, Op. cit., p. 50).

¹⁷⁷ Embora essa seja uma potente tese de Harsanyi (Op. cit., p. 51), ele mesmo assevera dizendo que “I can never verify this assumption by direct observation since I have no direct access to their inner feelings. Therefore, the similarity postulate must be classified as a nonempirical a priori postulate”

Ao falar sobre esse ponto, Vita afirma que “a plausibilidade *prima facie* do utilitarismo de preferências resulta da resposta, à primeira vista irretorquível, que oferece ao problema da neutralidade nas comparações interpessoais de bem-estar. A força dessa resposta está na rejeição do paternalismo¹⁷⁸”. A intuição básica do princípio de Harsanyi é de que devemos evitar fazer julgamentos de valor que tenham por objeto as preferências e as escolhas individuais, pois este mesmo princípio está amparado em um forte ideal de neutralidade. Todavia, a despeito disso, outra questão parece surgir. Ela pode ser apresentada ao utilitarista da seguinte maneira: satisfazer as preferências de cada indivíduo nem sempre garantirá o bem-estar ou a felicidade do mesmo, pois existem desejos (vontades) que podem aparentemente parecer algo bom e que não o são.

Para ilustrar esse problema, suponhamos então que concordemos com a hipótese segundo a qual desejos egocêntricos contribuem para a satisfação das preferências de uma pessoa e suponhamos também que você e um determinado amigo seu saem para uma festa. De imediato, seu amigo diz que irá beber e lhe pede que ao final da festa você dirija o carro dele. Vocês dois se divertem e aproveitam a noite. Ao final da festa, você e ele dirigem-se ao estacionamento e no caminho seu amigo lhe pede as chaves dizendo que irá dirigir. Você sabe que ele bebeu e não têm condições de dirigir, mas você também é partidário da tese utilitarista segundo a qual a felicidade é promovida na medida em que as preferências são satisfeitas. Logo, você deveria entregar as chaves, certo?

Não, necessariamente. A solução de Harsanyi para resolver o problema das preferências equivocadas pode ser resolvido refinando seu argumento e defendendo que as preferências a serem satisfeitas necessitam ser *racionais*, ou seja, satisfazer as preferências que se basearem na “informação completa e em julgamentos corretos¹⁷⁹”. Assim, promovem-se as coisas que os indivíduos têm boas razões para desejar e preferir e não aquelas que estejam baseadas em preferências equivocadas e manifestas. Outra boa solução seria dizer que existem *desejos de segunda ordem* (baseados na informação incompleta e na vontade irracional) e *desejos de primeira ordem*¹⁸⁰ (baseados na informação completa e em juízos ponderados/razoáveis), os quais tem uma prioridade léxica sobre os demais desejos (os de

¹⁷⁸ VITA, Álvaro de. Individual Preferences and Social Justice. *Brazilian Review of Social Sciences*, São Paulo, v. 1, p. 95-109, 2000., p. 97.

¹⁷⁹ KIMLICKA, 2006, p. 20.

¹⁸⁰ Ao falarmos em *desejos de primeira e segunda ordem*, entendemos, assim como Harsanyi, que *os desejos* obedecem a uma ordem léxica, ou seja, que os *desejos de primeira ordem* têm prioridade sobre os *desejos de segunda ordem*.

segunda ordem). O *desejo de primeira ordem* de seu amigo seria jamais dirigir embriagado e não causar qualquer dano a outrem. Nesse sentido, você estaria mais bem colocado para comparar as preferências de seu amigo e decidir que ele não deveria dirigir.

Harsanyi, no mesmo artigo anteriormente citado, não ignora essa objeção e também pondera sobre o problema das preferências equivocadas dizendo que:

Qualquer teoria ética sensata deve fazer uma distinção entre querer racional e querer irracional, ou entre preferências racionais e preferências irracionais. Seria absurdo afirmar que temos a mesma obrigação moral de ajudar outras pessoas a satisfazer totalmente suas vontades irracionais como temos de ajudar a satisfazer seus desejos racionais. [...] Na verdade, não há nenhuma dificuldade em manter essa distinção mesmo sem apelar a qualquer outro critério que as preferências do próprio indivíduo. Tudo o que temos que fazer é distinguir entre preferências manifestas num indivíduo de suas verdadeiras preferências. Suas preferências manifestas são suas preferências atuais, tal como manifestadas por meio de seu comportamento observável, incluindo preferências possivelmente baseadas em crenças factuais errôneas, ou em análises lógicas descuidadas, ou em fortes emoções que no momento podem dificultar muito a uma escolha racional. Por outro lado, as preferências verdadeiras de uma pessoa são as preferências que ele *deveria* ter se ele tivesse todas as informações factuais relevantes, sempre tomando o maior cuidado possível, e estando no estado mental mais conducente para a escolha racional¹⁸¹.

Entretanto, muito embora Harsanyi não ignore essa objeção e responda a ela de forma bastante clara, este é um aspecto bastante controverso da teoria utilitarista, pois existem casos em que a distinção entre *desejos de primeira ordem* e *desejos de segunda ordem* são menos claros como no caso que há pouco conjecturamos. Por exemplo, podemos dizer que a filosofia é um bem mais elevado do que os filmes de ação, mas é provável que inúmeras pessoas discordem disso. A estes, diremos que eles ainda não apreciaram verdadeiramente a ambos os prazeres e não descobriram qual deles é de fato o mais elevado. Entretanto, corremos o risco de entrarmos numa discussão circular, pois diremos que aqueles que verdadeiramente apreciaram filosofia a preferem aos filmes de ação e vice-versa¹⁸².

¹⁸¹ “Any sensible ethical theory must make a distinction between rational wants and irrational wants, or between rational preferences and irrational preferences. It would be absurd to assert that we have the same moral obligation to help other people in satisfying their utterly unreasonable wants as we have to help them in satisfying their very reasonable desires. [...] In actual fact, there is no difficult in maintaining this distinction even without an appeal to any other standard than an individual’s own person preferences. All we have to do is to distinguish between a person’s manifest preferences and his true preferences. His manifest preferences are his actual preferences as manifested by his observed behavior, including preferences possibly based on erroneous factual beliefs, or on careless logical analysis, or on strong emotions that at the moment greatly hinder rational choice. In contrast, a person’s true preferences are the preferences he would have if he had all the relevant factual information, always reasoned with the greatest possible care, and were in a state of mind most conducive to rational choice” (HARSANYI, Op cit., p. 55).

¹⁸² MULGAN, Op cit., p. 103.

Mesmo assim poderíamos dizer que em casos pouco discutíveis, tais como preferências ofensivas ou de natureza discriminatória, essa distinção entre *desejos de primeira ordem* e *segunda ordem* poderia resolver o problema das preferências equivocadas, assim com Harsanyi propõe. O mérito dessa tese do utilitarismo de preferências é fazer uso de um tipo de racionalidade temporal que pede aos indivíduos que os mesmos projetem o estado de coisas desejável no tempo e não meramente na satisfação hedônica imediata. Assim, alguém pode escolher suportar algum sofrimento momentâneo com vistas a alcançar a satisfação futura de alguma outra preferência a satisfazer um desejo hedônico imediato¹⁸³.

Contudo, Vita prudentemente aponta para o fato de que Harsanyi enfrenta essa objeção recorrendo a uma distinção que dificilmente se pode considerar em consonância com o princípio de autonomia de preferências¹⁸⁴. Ao fazer tal separação entre preferências manifestas e preferências verdadeiras, o utilitarismo de preferências tenta escapar e combater o *paternalismo*¹⁸⁵ de algumas concepções morais que afirmavam (e afirmam) que “sabiam (sabem) o que é melhor para cada um de nós”. Mas é difícil não interpretar essa distinção como uma brecha precisamente para aquilo que o princípio de autonomia das preferências mais rejeita: o paternalismo¹⁸⁶.

Um último atrativo que o utilitarismo exerce sobre seus adeptos é o fato de oferecer um critério (utilidade) que possibilita que questões morais possam ser mensuradas e quantificadas para a decisão do melhor curso de ação (globalmente bom). O próprio Bentham¹⁸⁷ oferece um grupo de requisitos que precisam ser avaliados no cálculo da utilidade, a saber: intensidade, duração, proximidade, certeza, fecundidade e pureza. Encontrar o caminho que produzirá o melhor resultado (tome-se *melhor resultado* como *globalmente bom*) torna-se uma questão de medir mudanças e variações de felicidade ou bem-estar a partir dos cursos de ações possíveis.

No entanto, qualquer cálculo utilitarista real a respeito de determinado objetivo ou curso de ação se dará em condições de considerável incerteza e com informações bastante incompletas, de modo que os resultados serão provavelmente precários e aquém do

¹⁸³ Ver PARFIT, 1984, p. 494.

¹⁸⁴ VITA, 2000, p. 99.

¹⁸⁵ Segundo Vita (2000, p. 97), o paternalismo é o problema para o qual o utilitarismo de preferências se propõe como solução.

¹⁸⁶ Idem, p. 99.

¹⁸⁷ Ver Bentham, Capítulo IV, intitulado *Método para medir uma soma de prazer ou de dor* da obra *Os princípios da moral e da legislação*.

esperado¹⁸⁸. Segundo Vita, um dos problemas desse raciocínio está exatamente em “supor a comparabilidade das utilidades¹⁸⁹”. Por isso, embora os dois primeiros atrativos do utilitarismo, a saber, (i) ser sistema moral não transcendental e (ii) definir o *bem fundamental* como sendo a felicidade, sejam pressupostos teóricos que, grosso modo, podem ser aceitos por grande parte das pessoas devido ao forte apelo intuitivo ao desejo das pessoas pela felicidade¹⁹⁰, o utilitarismo parece não poder cumprir o terceiro atrativo, uma vez que não se poderia distinguir ou mensurar todos os bens ou cursos de ações de maneira prévia.

2.2 RESPEITAR OU PROMOVER (MAXIMIZAR) O BEM?

Como ressaltamos no capítulo I, tanto o utilitarismo quanto a teoria da justiça de Rawls podem ser classificadas como integrantes de um conjunto de teorias que compreendem o panorama normativo dos deveres e obrigações morais a partir da ideia de razões “neutras em relação ao agente”. Isso porque ambas as teorias compartilham da ideia de que ações moralmente corretas se constituem na medida em que são realizadas de forma neutra e imparcial, sem terem como referência as diferentes concepções de bem ou de boa vida que possam existir na sociedade. Mas isso não quer dizer que tanto o utilitarismo quanto a teoria de Rawls não estruturam suas teorias a partir de uma determinada concepção de bem. Seria um equívoco pensarmos assim. Ultimamente, na filosofia moral, entre tantas outras formas, tem se contrastado a diferença entre as duas teorias a partir de uma resposta já conhecida e que pode ser posta nos seguintes termos: o utilitarismo vê a relação entre o *bem* e o *correto* de forma instrumental, ou seja, a ação correta é aquela que promove a maior quantidade de bem agregado em questão¹⁹¹. Em contrapartida, a teoria de Rawls entende a relação entre o *bem* e o *correto* de forma não-instrumental, visto que a ação correta é aquela que respeita o bem em questão, mesmo que, ao respeitá-lo, deixe-se de promovê-lo em maior quantidade no mundo.

O utilitarismo defende que o que devemos fazer é sempre buscar promover a maior quantidade possível de bem agregado, mesmo que, com o intuito de promovê-lo em maior

¹⁸⁸ WILLIAMS, 2005, p. 147-8.

¹⁸⁹ VITA, Op cit., p. 12.

¹⁹⁰ Creio que essa questão explicita o apelo intuitivo que a regra geral (*globalmente bom*) utilitarista faz à sensibilidade dos indivíduos. “O que pode ser mais óbvio do que o pensamento de que tanto em nossas vidas diárias quanto em nossas deliberações políticas, devemos esforçar-nos por tornar melhores as vidas das pessoas?” (MULGAN, Op cit., p. 8).

¹⁹¹ VITA, Op cit., p. 15.

número, alguns indivíduos sejam lesados ou sofram algum dano. Não é suficiente produzir boas consequências e promover o bem, é preciso maximizá-lo. Segundo Mulgan, qualquer teoria que peça para maximizar o bem (seja ele qual for) fará exigências descabidas¹⁹² aos indivíduos e permitirá graves injustiças¹⁹³.

Por outro lado, o deontologismo-contratualista rawlsiano sustenta a ideia de que respeitar o bem em questão gera ações corretas. Não sem motivo, um dos mais importantes filósofos que escreveu a respeito da necessidade de respeitar o valor¹⁹⁴ (do bem em questão) ou a dignidade¹⁹⁵ do homem foi Kant. A segunda¹⁹⁶ formulação do imperativo categórico no texto *Fundamentação da metafísica dos costumes* afirma que devemos sempre tratar cada pessoa como um fim em si mesmo, jamais *somente* como meio. Por isso que, para Rawls, respeitar o bem implica tomar cada pessoa individualmente e como portadora de direitos e deveres que não podem ser alienados em função da maximização desse mesmo bem.

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros¹⁹⁷. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens de que desfrutam muitos¹⁹⁸.

¹⁹² Segundo Williams, o *utilitarismo de atos* exige de todos os agentes que em cada situação eles pensem de uma forma imparcial e exterior a suas próprias vidas. Não lhes é permitido atribuir importância a uma determinada ação apenas porque ela irá exercer um papel relevante na vida particular do sujeito, mas tão somente porque ela está de acordo com o critério escolhido, qual seja, maximizar a felicidade. Comumente essa crítica de Williams ao utilitarismo é identificada como *objeção quanto à integridade*. Ver : Consequentialism and integrity. (In: SCHEFFLER, Samuel. *Consequentialism and its critics*. Nova York: Oxford University Press, 2009).

¹⁹³ Um defensor do utilitarismo das regras poderia dizer que ao defender a tese de que existem certas regras gerais (não mentir, não matar inocentes, cumprir promessas) que precisam ser tomadas em conta antes mesmo do cálculo da maior felicidade ele isolaria o problema quanto às injustiças. Entretanto, se é sabido que é mais vantajoso transgredir certa regra do que segui-la, não seria um contra-senso não segui-la? Para Smart, ou se é utilitarista de atos, ou então não se é utilitarista. Segundo ele, “According to this doctrine we test individual actions by their consequences, and general rules, like ‘keep promises’, are mere rules of thumb which we use only to avoid the necessity of estimating the probable consequences of our actions at every step. The *rightness* or wrongness of keeping a promise on a particular occasion depends only on the goodness or badness of the consequences of keeping or of breaking the promise on that particular occasion. Of course part of the consequences of breaking the promise, and a part to which we will normally ascribe decisive importance, will be the weakening of faith in the institution of promising” (SMART, Jack J.C.. *Extreme and restricted utilitarianism*. In: FOOT, Philippa. *Theories of Ethics*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 171).

¹⁹⁴ O *valor* de algo se refere às coisas.

¹⁹⁵ A *dignidade* se refere aos seres humanos

¹⁹⁶ Não há uma classificação unívoca a respeito de quantas fórmulas do imperativo categórico podem ser encontradas no texto de Kant. Por isso, a que usamos é apenas uma delas.

¹⁹⁷ Creio que aqui seja correto dizer que, por honestidade intelectual com relação ao utilitarismo, a teoria de Rawls não discute os famosos *hard cases* (casos difíceis) e, nesse caso, não discute questões problemáticas como alistamento militar compulsório ou então casos em que haja a necessidade escolher exclusivamente entre um jovem e um idoso em uma situação tal que seja necessária tal escolha. Enfim, Rawls não se detém acerca de tais questões, coisa que, diga-se de passagem, os utilitaristas o fazem com frequência.

¹⁹⁸ RAWLS, 2008, p. 4.

Rawls condena a tese utilitarista segundo a qual sejam quais forem os valores que uma sociedade ou um indivíduo adote, a resposta adequada a estes valores consiste estritamente em fomentá-los. Entretanto, no artigo *Consequentialism*, Pettit cria um exemplo que parece problematizar a posição de Rawls, pois, em algumas situações, talvez, seja mais apropriado promover o bem do que respeitá-lo.

Suponhamos que chega ao governo um poder liberal, um governo interessado principalmente em que as pessoas gozem de liberdade. Deveria tal governo, em sua própria conduta, honrar rigorosamente a liberdade das pessoas, evitando qualquer interferência que a ofenda? Ou deveria adotar toda e qualquer medida, incluindo ofensas à liberdade, que promova maior grau de liberdade no conjunto das pessoas? Imagine que se forme um grupo que começa a defender um retorno a padrões autoritários; digamos, padrões vinculados a uma tradição religiosa influente. Para afiar a questão, imagine que o grupo tem real chance de êxito. Deveria o governo permitir que o grupo conduza suas atividades, com a justificativa de honrar a liberdade das pessoas para formar quaisquer associações que desejem? Ou deveria proibir o grupo, com a justificativa de que, embora a proibição interfira na vida das pessoas, ela promove a fruição de um grau maior de liberdade no conjunto das pessoas, significando que não haverá retorno a uma sociedade não liberal?¹⁹⁹

A forma como Pettit coloca a questão parece pôr a posição de Rawls em apuros, pois interferir na liberdade individual desse grupo representaria um desrespeito a ela, uma violação, e não fazê-lo, talvez, colocaria a liberdade dos demais cidadãos em risco. Portanto, se julgarmos que o correto a ser feito nesse caso é restringir a liberdade desse grupo autoritário para promover em maior medida a liberdade dos demais cidadãos, como pensa Pettit, então estaremos nos distanciando da atitude de respeitar a liberdade.

Mas a leitura de Pettit da teoria de Rawls é incorreta. É possível afirmar que Rawls não aceitaria essa objeção visto que ele não fala em liberdades tomadas isoladamente, mas sim, em um esquema de liberdades básicas que precisam constantemente ser reguladas. Certas normas de ordenação são necessárias para regular a discussão. Sem elas, a liberdade enquanto

¹⁹⁹ “Supongamos que llega ao poder un gobierno liberal, un gobierno principalmente interesado en que la gente goce de libertad. Um gobierno así, ¿debe respetar escrupulosamente la libertad de la población en su propia política, evitando cualquier interferencia que recorte esa libertad? ¿O bien debe llevar a cabo todas las medidas, incluidas ciertas medidas contra la libertad, que permitan un mayor grado de libertad en general? Imaginemos que se forma un grupo que empieza a agitar em favor de la vuelta a un gobierno autoritario, por ejemplo un gobierno asociado a una influyente tradición religiosa. Imaginemos, por poner as cosas más difíciles, que este grupo tiene una oportunidad real de éxito? Debería este gobierno permitir al grupo la continuación de sus actividades, em razón del respeto a la libertad d la población de formar las asociaciones que deseen? ¿o bien debería prohibir al grupo, em razón de que si bien esta prohibición recorta la libertad de la población, permite disfrutar de um mayor grado de libertad general?; esto significa que no habrá vuelta a uma sociedade no liberal”. (PETTIT, Philip. El consequentialism. In: SINGER, Peter (org). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editora, 1995. p. 324).

tal perde seu valor. Por isso, Rawls frisa que devemos observar a distinção entre *regulamentação* e *restrição*²⁰⁰. Por exemplo, proibir a defesa de certas ideias morais ou políticas é uma restrição à liberdade enquanto tal, entretanto, limitar uma liberdade em nome da própria liberdade para garantir que a mesma esteja protegida é uma forma de pôr limites que possam regular o sistema único de liberdades²⁰¹. Deste modo, a objeção expressa por Pettit no caso acima não se justifica, pois Rawls entende que respeitar o bem significa, em dadas situações, impor limites e critérios de regulamentação. Rawls é enfático ao dizer que “teorias deontológica-contratualistas são caracterizadas como teoria não-teleológicas, e não como teorias que caracterizam a correção moral das instituições e dos atos independentemente de suas consequências²⁰²”.

Por conseguinte, o ajuste do sistema de liberdades é peça fundamental na teoria de Rawls. A intervenção sobre certos bens (liberdades fundamentais), baseada no respeito a um bem que os indivíduos normativamente já possuem, tem como finalidade estabelecer os limites das liberdades politicamente legítimas, de modo que todos possam respeitar o dever de não interferir ou alienar as liberdades alheias. Por isso, as ações reguladoras que forem eventualmente exigidas não tem outra finalidade a não ser estabelecer fronteiras ou evitar invasões e ataques politicamente ilegítimos.

Por exemplo, quando afirmamos que a escravidão é injusta, o fato relevante acerca dela não é exatamente o momento histórico em que ela foi instituída, ou então se ela é ou não economicamente rentável, mas tão somente a ideia de que é injusto algumas pessoas possuírem outras. A visão construtivista de Rawls afirma que a escravidão viola princípios que seriam acordados na *posição original* e que isso já é um motivo suficiente para que tal bem (liberdade) seja invariavelmente respeitado.

2.3 IPARCIALIDADE E IMPESSOALIDADE

Como já dito, o utilitarismo tem como uma de suas características fundamentais a imparcialidade. Alguns filósofos aceitam que a melhor forma de interpretá-la seja a partir da ideia de um observador empático. Entendem que essa seja a única forma de tornar os juízos

²⁰⁰ RAWLS, 2008, p. 249.

²⁰¹ Ver alguns exemplos sobre isso em: RAWLS, John. *Direito dos povos*: seguido de “A ideia de razão pública revista”. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 90-1.

²⁰² RAWLS, 2008, p. 36.

morais coerentes e imparciais. Entretanto, Rawls é enfático ao afirmar que há outra forma de chegarmos a juízos morais imparciais sem recorrermos à ideia do observador imparcial empático dos utilitaristas. Um juízo imparcial pode ser interpretado à luz da *posição original*, onde uma “pessoa imparcial é aquela cuja situação e cujo caráter lhe permitem julgar segundo esses princípios sem parcialidade ou preconceitos²⁰³”. Ao invés de definir a imparcialidade de um ponto de vista de um observador imparcial empático, faz-se a partir do ponto de vista dos próprios contratantes.

Tanto Rawls quanto o pensamento utilitário concordam que juízos morais devem ter fundamentalmente duas características estruturais, a saber: (i) serem universais e (ii) serem imparciais. Todavia, não apenas Rawls, mas também outros autores criticam a noção de imparcialidade sustentada pelo utilitarismo. Dizem que há um equívoco em confundir imparcialidade com impessoalidade. Essa confusão conceitual está amparada pela seguinte questão: o utilitarismo não leva a sério a distinção entre pessoas e tende a ver os desejos de cada indivíduo de uma perspectiva geral. As aprovações do observador imparcial são adotadas como padrão de justiça e o resultado disso é a impessoalidade, a síntese de todos os desejos em um único sistema de desejos²⁰⁴.

Nozick, em *Anarquia, Estado e utopia*, endossa a ideia rawlsiana de que o utilitarismo “não leva a sério a distinção entre pessoas”. Entretanto, ele não o faz a partir do caminho trilhado por Rawls, mas sim a partir da tese libertária segundo a qual cada indivíduo tem uma vida *sua* para levar, diferente de todos os demais, e essa já é uma razão suficiente para que não se sacrifique os interesses de algumas pessoas em benefício de um maior saldo de utilidade (felicidade). Nozick argumenta a respeito dessa problemática dizendo que

A posição sustentada por esse defensor do Estado ultramínimo será consistente se sua concepção de direitos estabelecer que *forçar* você a contribuir para o bem-estar de outros viola seus direitos, ao passo que se alguém deixar de provê-lo de coisas de que você necessita, até mesmo daqueles essenciais à proteção de seus direitos, isso por si só não é uma violação dos direitos que você tem, mesmo que em razão disso [isto é, da omissão mencionada acima] a violação desses seus direitos por alguma outra pessoa não seja dificultada²⁰⁵.

Williams também critica a visão utilitarista de imparcialidade dizendo que essa confusão terminológica decorre de dois fatos: (i) de uma noção empobrecida de pessoa (ii) e

²⁰³ RAWLS, 2008, p. 233.

²⁰⁴ Idem, p. 230.

²⁰⁵ NOZICK, apud, VITA, Op cit., p. 35.

de ação humana com tal²⁰⁶. Quando o utilitarismo afirma que a escolha correta (*right*) é aquela que maximiza o bem-estar/felicidade global, isso equivale a dizer que todos os agentes em cada situação devem pensar de uma forma imparcial e exterior a suas próprias vidas, de modo a maximizar o bem em questão. Não é permitido conferir particular importância a uma determinada ação apenas porque ela irá exercer um papel relevante na vida particular do sujeito, mas tão somente por ela estar de acordo com o critério escolhido, qual seja, maximizar a felicidade geral.

Analisemos a seguinte situação apresentada por Williams no texto *Consequentialism and integrity*. Jim, um botânico experiente e perspicaz, se encontra em uma expedição no meio da América do Sul e os acasos da jornada acabam por levá-lo a uma aldeia onde inúmeros índios se encontram atados entre si encostados em uma parede. Um grupo de rebeldes está ameaçando-os e prestes a matá-los. No entanto, ao avistarem Jim, recrutam-no e convocam-no coercitivamente a matar um dos índios. Se ele o fizer, os demais índios serão libertados. Caso contrário, todos serão mortos e depois Jim será liberado. A vida de grande parte dos índios está nas mãos de Jim. O que ele deve fazer²⁰⁷?

A resposta de grande parte dos utilitaristas a esse dilema é simples e direta: “sim”! Jim deve matar um dos índios para libertar os demais. No entanto, para Williams, essa resposta não é tão óbvia, pois não leva em consideração a *integridade* de Jim. Isso quer dizer que, ao colocarmos-nos na posição de Jim, podemos ponderar a respeito não apenas do que devemos fazer, mas também que tipo de pessoa queremos e devemos ser. Nesse caso, nossa integridade está em discussão, pois se adotarmos a decisão utilitarista poderemos estar infligindo certas regras internas as quais tínhamos-nos impostas, como por exemplo, não tirar a vida de ninguém. Se entendermos que uma teoria ética não pode se limitar a avaliar somente as consequências das ações e que necessariamente ela precisa levar em consideração o tipo de pessoa que cada indivíduo deve ser, então o utilitarismo não dá a devida consideração à integridade de cada pessoa²⁰⁸.

Mas Mill, antevendo essa possível crítica, afirma que compreender assim o utilitarismo é compreender mal o significado de um padrão de moralidade, confundindo a

²⁰⁶ WILLIAMS, Bernard. *Consequentialism and integrity*. In: SCHEFFLER, Samuel. *Consequentialism and its critics*. Nova York: Oxford University Press, 2009. p. 23.

²⁰⁷ RAWLS, 2008, p. 34.

²⁰⁸ Williams (2009, p. 35) escreve que “[...] se estou certo, então não podemos simplesmente fazer isso (matar um inocente em nome da maioria), pois a razão porque o utilitarismo não pode entender a integridade é que ele não pode coerentemente descrever a relação entre os projetos de um homem e suas ações”.

regra com o motivo da ação. É papel da ética dizer-nos quais são nossos deveres, mas nenhum sistema de ética deveria pressupor que o único motivo de todas as nossas ações seja o sentimento de dever. A maior parte de nossas ações são praticadas por inúmeros outros motivos e são corretamente praticadas. Entretanto, a despeito disso, Mill também afirma que “há nobreza em ser capaz de renunciar inteiramente à porção particular de felicidade ou das oportunidades em alcançá-la pelo bem de outros²⁰⁹”. Nesse caso, a alegação anteriormente feita por Williams de que o utilitarismo faz exigências descabidas aos indivíduos que não são possíveis de serem seguidas retorna.

Railton, em seu artigo *Alienation, consequentialism, morality*, em certo sentido, também concorda com Williams afirmando que o utilitarismo pode fazer cobranças aos indivíduos que podem ser caracterizadas como uma espécie de estranhamento, de distanciamento ou de separação (não necessariamente percebida pela consciência) resultando em algum tipo de perda. Ou seja, o utilitarismo opera, grosso modo, com uma concepção de *bem* que é alienadora, onde as demandas da moralidade sustentam uma concepção de *bem* impessoal em que o agente tomado individualmente pouco conta, a não ser, enquanto produzir efeitos e coisas que venham a maximizar a felicidade (bem-estar) geral. Segundo Railton, isso contrasta visivelmente a tensão existente entre a imparcialidade baseada na autonomia, da qual Rawls é um de seus defensores, e uma imparcialidade baseada na alienação, da qual o utilitarismo é o representante²¹⁰.

Contudo, se um utilitarista ainda quisesse continuar mantendo sua posição dizendo que essa crítica não se aplica a todas as formas de utilitarismo, ele poderia denominar-se um *utilitarista de regras*²¹¹, ou seja, grosso modo, defender a tese de que existem certas regras gerais que são anteriores ao cálculo da máxima felicidade, como por exemplo, não sacrificar inocentes. Nesse caso, parece que a teoria utilitarista escaparia do problema da impessoalidade e também da crítica de Williams apresentada acima, tornando-se assim uma

²⁰⁹ MILL, op cit., p. 202.

²¹⁰ Ver RAILTON, Peter. Alienation, Consequentialism, Morality. In: SCHEFFLER, Samuel. *Consequentialism and its Critics*. Nova York:Oxford University Press, 2009. p. 93-133.

²¹¹ O termo *utilitarismo das regras* pode designar coisas variavelmente diferentes dado ao modo como se pode empregá-lo. David Lyons assim diz “in order to discuss the various types of rule-utilitarianism, it is necessary to distinguish different ways in which rules can be grounded in utility. I shall distinguish, for example, between *theoretical* (or theory-dependent) rules and merely *cautionary* rules (rules of thumb). We may say, for the present, that theoretical rules are rigorously justified by a given principle; they are normally incorporated essentially into a rule-utilitarianism properly so-called; they are rules on the basis of which the *rightness* or wrongness of particular acts is determined and they often cannot be dispensed with in the application of such a theory” (LYONS, David. *Forms and limits of utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 119).

teoria mais justa e que respeite as pessoas. Entretanto, para a grande maioria dos críticos do utilitarismo, essa posição é insustentável e contraditória enquanto variante do utilitarismo. Como o próprio Williams afirma, “qualquer que seja a utilidade de certa regra, se é sabido que é mais vantajoso transgredi-la que segui-la, não seria um perfeito contrassenso não segui-la?”²¹². Esse aspecto já havia sido problematizado amplamente por alguns utilitaristas, tal como J.J.C. Smart²¹³ em seu artigo *Extreme and restricted utilitarianism*, defendendo que, ou se é utilitarista dos atos ou então se é outra coisa que não utilitarista. Ainda em outro texto, Smart denomina o utilitarismo de regras como “idolatra de regras” e afirma que a “recusa a quebrar uma regra geralmente benéfica naqueles casos no qual o mais benéfico não é obedecer a regra parece ser irracional e um caso de “adoração a regra”²¹⁴”.

Por isso, como Rawls argumenta, existe na teoria utilitarista um equívoco bastante grande em confundir imparcialidade com impessoalidade²¹⁵. Uma concepção de justiça que tenha a pretensão de constituir um fundamento normativo para uma sociedade democrática, precisa satisfazer as exigências de imparcialidade. Precisa levar em conta que seus princípios devem ser justificados diante de todos os cidadãos, de modo que não pressuponha nenhuma doutrina (moral, filosófica ou religiosa), concepção de bem específica ou que se funde em razões morais relativas exclusivamente ao bem do próprio agente.

2.4 O PRINCÍPIO DA UTILIDADE E OS PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

Visto que o utilitarismo encontra graves problemas quanto à definição do conceito de imparcialidade, cabe agora avançarmos na discussão e perguntarmos: qual concepção de justiça caracteriza nossos juízos ponderados em *equilíbrio reflexivo* e melhor se presta como base moral pública para a sociedade? Esta questão é importante na discussão que Rawls trava com utilitarismo. Segundo ele, na *posição original* os contratantes escolheriam os dois

²¹² WILLIAMS, 2005, p. 157).

²¹³ Segundo Smart (In: FOOT, 2002, p. 171) , “According to this doctrine we test individual actions by their consequences, and general rules, like ‘keep promises’, are mere rules of thumb which we use only to avoid the necessity of estimating the probable consequences of our actions at every step. The *rightness* or wrongness of keeping a promise on a particular occasion depends only on the goodness or badness of the consequences of keeping or of breaking the promise on that particular occasion. Of course part of the consequences of breaking the promise, and a part to which we will normally ascribe decisive importance, will be the weakening of faith in the institution of promising.”

²¹⁴ SMART, Jack J. C. WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 10.

²¹⁵ RAWLS, 2008, p. 233.

princípios de justiça e não *o princípio da utilidade*. Para defender a respectiva tese, Rawls argumenta fundamentalmente contra duas formas de utilitarismo: a versão clássica e *o princípio da utilidade* média.

Aplicado à estrutura básica da sociedade, o utilitarismo clássico entende que a sociedade está ordenada de modo correto, e por sua vez justo, na medida em que as principais instituições estão dispostas a obter o maior saldo líquido de satisfação na soma de todos os indivíduos em questão. Chega-se a respectiva soma conferindo-se a cada satisfação um peso equivalente ao número de indivíduos que ocuparem a mesma posição e, por fim, somando-os. *O princípio da utilidade* média, por sua vez, diz que a sociedade está ordenada corretamente não quando as principais instituições estão dispostas a alcançar o maior saldo líquido de satisfação, mas sim, quando estão dispostos a alcançar a utilidade média. Pode-se chegar a essa soma multiplicando-se o total de satisfações pelo contingente de pessoas que ocuparem a mesma posição.

Segundo Rawls, a distribuição da satisfação dentro da sociedade tem um significado próprio para o utilitarismo clássico. Se uma distribuição não igualitária gerar o maior saldo líquido de satisfação global, a distribuição não igualitária não é uma razão suficiente para não fazê-la²¹⁶. A característica central da teoria utilitarista clássica, é que não importa, de forma direta, o modo como a soma de satisfações (da utilidade) se distribui entre os indivíduos, mas sim, a maximização da produção de satisfação. A sociedade distribui os meios de satisfação, sejam eles quais forem, direitos e deveres, oportunidades e privilégios, de forma a alcançar a maior soma de satisfação possível e, segundo lhes parece, *o princípio da utilidade* clássico é a visão apropriada da concepção pública de justiça na sociedade.

Rawls argumenta que o utilitarismo, em todas as suas faces, deve ser compreendido a partir da ideia de um observador imparcial empático e imparcial capaz de fazer a fusão de todos os desejos em um único sistema de desejos. O observador imparcial, sendo um indivíduo perfeitamente racional, identifica-se com os desejos dos outros e os toma como se fossem seus, atribuindo um peso apropriado a cada um dos desejos e organizando-os num esquema único de desejos. Assim, os indivíduos separados são vistos apenas como um grupo e não como tais, são fundidos todos em uma única pessoa. A decisão correta (o curso de ação que maximizará a satisfação), portanto, é uma questão de administração eficiente. Em suma, o

²¹⁶ SCHEFFLER, Samuel. Rawls and utilitarianism. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 433.

utilitarismo clássico, comumente denominado como ética do altruísmo perfeito, sustenta uma visão de cooperação social a partir de um princípio de escolha de um único homem, válido para todos os demais. Não sem motivo, Rawls afirma que o “utilitarismo não toma a sério a distinção entre pessoas²¹⁷”.

Esta é, segundo Gargarella²¹⁸ e Scheffler²¹⁹, uma das mais interessantes críticas que o utilitarismo recebeu. A teoria utilitária tende a ver a sociedade como um corpo, onde determinadas partes podem ser “sacrificadas” em virtude da maximização da utilidade das partes restantes. Cumprir o *princípio da utilidade* geral exige, talvez, que os menos favorecidos renunciem a benefícios em detrimento do bem-estar de outros. Na leitura de Rawls, isso é injusto, pois desconhece a independência e dissociabilidade entre pessoas. Ele defende que cada indivíduo deve ser respeitado como um ser autônomo, distinto do demais e digno de igual respeito. Como o mesmo diz nas páginas iniciais de *Uma teoria da justiça*, “cada pessoa possui uma inviolabilidade baseada na justiça e nem o bem-estar na sociedade pode aliená-la²²⁰”.

Se assumirmos que o princípio correto para regular as coisas reside na natureza das próprias coisas e não em sua utilidade, então a pluralidade de pessoas com diferentes sistemas de fins é essencial para o futuro das sociedades humanas. Caso contrário, o utilitarismo pode causar graves injustiças²²¹. Conjecturemos, por exemplo, que a grande maioria das pessoas de uma determinada sociedade tenha grande aversão a certos costumes religiosos de um grupo social, e que os considere detestáveis. Essa aversão é tão grande que não basta que tais costumes sejam ocultados, pois a simples ideia de que eles estejam regularmente acontecendo despertam ódio na maioria das pessoas. Logo, se partirmos de um pressuposto utilitário clássico, podemos considerar que, se medidas repressivas e inibidoras promovessem o maior

²¹⁷ RAWLS, 2008, p. 33.

²¹⁸ GARGARELLA, Op cit., p. 22.

²¹⁹ SCHEFFLER, apud, FREEMAN, 2003. p. 430.

²²⁰ RAWLS, 2008, p. 4.

²²¹ Especificamente aqui há um ponto bastante complexo e que merece, ainda que breve e insatisfatoriamente, uma explicação. Segundo Esteves, Rawls supõe que o utilitarista esteja comprometido com uma noção empobrecida de prudência individual e que, nesse caso, poderão vir a ocorrer algumas injustiças em decorrência da aplicação do princípio utilitarista. Na visão de Esteves, isso não é verdade. Ele argumenta da seguinte maneira: “o utilitarismo poderia muito bem sustentar que, do mesmo modo que cada qual deve ter um certo respeito e consideração pelos seus próprios interesses e necessidades, procedendo a uma distribuição justa na satisfação dos mesmos, já que isso tende a produzir um máximo de satisfação no todo, também aquele hipotético observador imparcial deve se regular por um princípio de harmonia e de distribuição justa de satisfação entre os membros da sociedade, respeitando-os e considerando-os igualmente. [...] O que eu estou querendo dizer é que o utilitarismo traz consigo embutido um princípio de justiça distributiva, o que não é, evidentemente, a opinião de Rawls...” (ESTEVES, 2000. p. 86).

saldo de satisfação (felicidade) para a sociedade, então seria correto (justo) tomar iniciativas que abolissem esses costumes religiosos.

As consequências do princípio utilitarista clássico (o maior saldo de satisfação) demonstra que ele seria rejeitado pelas partes na *posição original* em favor do *princípio da utilidade* média. Do ponto de vista dos indivíduos, contrafactualmente, parece ser mais razoável cada qual desejar uma sociedade onde seja melhor ter o *princípio da utilidade* média ao princípio clássico. Isso porque, dado a ignorância dos indivíduos e o desejo de promoverem seus próprios interesses, o princípio clássico requer, por exemplo, que o crescimento populacional de certa cidade aumente na medida em que a soma das satisfações também aumentem, muito embora a utilidade média possa cair. Nesse caso, a soma das satisfações acrescida pelo número maior de pessoas deve ser suficiente para compensar a queda da utilidade média ou *per capita*. Entretanto, presume-se que os indivíduos desejariam ter mais bem-estar pessoal a ter menos bem-estar e, como estão interessados em promover seus próprios interesses, não querem maximizar o total de satisfações, mas sim, garantir o mínimo de satisfação para o seu próprio bem-estar.

Sendo o *princípio da utilidade* média a alternativa utilitarista mais plausível para os dois princípios de justiça, cabe agora discutirmos algumas objeções referentes a ele. Em primeiro lugar, o *princípio da utilidade* média pode ser interpretado como “a ética de um único indivíduo disposto a correr qualquer risco necessário para maximizar suas perspectivas do ponto de vista da situação inicial²²²”. Esse princípio pressupõe uma aceitação das possibilidades e riscos por parte de todos os envolvidos, embora, segundo Rawls, esse princípio não se sustente. Quando se satisfaz o *princípio da utilidade* média, não há garantia alguma de que todos serão beneficiados, mas tão somente que se buscará aumentar o bem-estar médio. Disso pode decorrer que alguém precise se submeter a situações ou modos de vida piores para aumentar o bem-estar (felicidade) médio²²³.

Vejamos o exemplo ao qual Rawls recorre para explicar esta questão.

Vejamos um caso extremo: um senhor de escravos, ao defrontar-se com os escravos, tenta justificar sua posição perante eles alegando que, em primeiro lugar, dadas as circunstâncias de sua sociedade, a instituição escravocrata é, de fato, necessária para a produção da maior felicidade média; e, em segundo lugar, que na situação

²²² RAWLS, 2008, p. 203.

²²³ Idem, p. 222

contratual inicial ele teria escolhido *o princípio da utilidade* média, mesmo correndo o risco de ser, mais tarde, justificadamente escravizado²²⁴.

Se firmamos um acordo e escolhemos *o princípio da utilidade* média como padrão definidor do que devemos fazer, então temos necessariamente que aceitar os resultados desse acordo. Logo, do ponto de vista do *princípio da utilidade* média, a reivindicação do escravo não se justifica. Rawls, por sua vez, refutaria o argumento do escravocrata sob a alegação de que na *posição original* o princípio no qual ele se baseia não seria escolhido.

A regra do *maximin*, como ferramenta heurística para organizar os fundamentos dos dois princípios de justiça, pode evitar incertezas na *posição original* e garantir um padrão de vida razoavelmente satisfatório aos contratantes. Grosso modo, o critério do *maximin* é utilizado em situações de grande incerteza e quando não há nenhuma base segura sobre a qual se pode avaliar os diferentes resultados. A estratégia de Rawls é, segundo Scheffler, estabelecer a escolha entre a utilidade média e os seus *dois princípios* a partir das seguintes condições: (i) as partes não têm nenhuma base segura para avaliar o tipo de raciocínio probabilístico que iria apoiar uma escolha na utilidade média, (ii) os dois princípios [de Rawls] asseguram as partes um mínimo satisfatório (iii) e *o princípio da utilidade* média pode ter consequências que as partes não poderiam aceitar²²⁵. Este último aspecto é bastante problemático, pois a maximização da utilidade média pode requerer que, em sociedades com determinadas características, o interesse de algumas pessoas seja seriamente comprometido ao bem-estar dos demais.

Uma segunda objeção a ser feita ao *princípio da utilidade* média é de que as partes são concebidas como desprovidas de interesses de ordem superior ou de objetivos diretores que sirvam para cada um decidir que tipo de pessoa quer ser. A argumentação utilitarista presume que as partes não têm vontade e nem caráter definido, são como seres artificiais sem interesses últimos ou determinada concepção de bem para se dedicar. Cada utilidade se baseia nas preferências de uma pessoa diferente, logo, existem tantas utilidades quanto pessoas, pois o indivíduo que escolhe, o faz como se nenhum objetivo fosse seu. Neste caso, é evidente que o cálculo das satisfações presume comparações entre os indivíduos, o que, como já discutimos, é um problema para o utilitarismo.

²²⁴ RAWLS, 2008, p. 203.

²²⁵ SCHEFFLER, apud, FREEMAN, 2003, p. 432.

A visão contratualista de Rawls se opõe ao *princípio da utilidade* média, posicionando-se numa linha que diz que devemos avaliar nossos objetivos sob nosso próprio ponto de vista. Deste modo, os dois princípios de justiça são a concepção mínima adequada de justiça em uma situação de grande incerteza. Os contratantes não querem firmar acordos ou compromissos que possam trazer consequências ruins ou então que não possam cumprir. As pessoas estão escolhendo os padrões que devem reger as suas vidas e elas sabem que o acordo tem caráter definitivo. Nesse aspecto, os dois princípios são os melhores e mais estáveis princípios nessa situação, pois os indivíduos asseguram seus direitos fundamentais (bens primários) e se previnem contra as piores eventualidades, coisa que tanto o *princípio da utilidade* clássico quanto o *princípio da utilidade* média não fazem. Quando os dois princípios de justiça são respeitados, as liberdades básicas de cada pessoa são asseguradas e todos se beneficiam da cooperação social. A aceitação de tais princípios reside, portanto, no fato de que os seres humanos tendem a amar e apoiar qualquer coisa que lhes assegure o próprio bem e que minimizem os riscos.

Os princípios de justiça aplicam-se na estrutura básica da sociedade e visam garantir de forma irrestrita os bens fundamentais a todos os indivíduos. O *princípio da utilidade* (clássico e da utilidade média), por sua vez, pode pedir eventualmente o contrário, o sacrifício dessas necessidades fundamentais em benefício da promoção da utilidade. Se uma sociedade é concebida como um sistema de cooperação com vistas a promover o bem de seus membros, parece um tanto irracional esperarmos que as pessoas aceitem modos de vida ainda piores em benefício dos demais²²⁶.

Por isso, do ponto de vista da *posição original*, as partes rejeitariam o *princípio da utilidade* (clássica e média) e adotariam os dois princípios de justiça como a forma mais razoável de conceber a cooperação social com vantagens recíprocas. De forma geral, enquanto Rawls compreende a sociedade como um sistema de cooperação com vantagens recíprocas que seriam escolhidos por todos numa situação contrafactual equitativa, para o utilitarismo a sociedade é compreendida como uma administração eficiente dos recursos

²²⁶ Este é um ponto bastante problemático do utilitarismo, pois a concepção de justiça utilitária é fortemente ameaçada pela instabilidade da mesma. Não por nada, virtudes como a benevolência e a compaixão são tão incentivadas a serem cultivadas pelos utilitaristas, pois o *princípio da utilidade* pode exigir de alguns menos afortunados aceitar perspectivas de vida ainda mais baixas em benefício de outros.

sociais a fim de promover o maior saldo de satisfação (felicidade) do sistema de desejos construídos pelo observador imparcial²²⁷.

2.5 OS BENS PRIMÁRIOS COMO PARTE DA TEORIA BEM DE RAWLS

Defender a tese de que o justo tem primazia sobre o bem não quer dizer que a teoria de Rawls não sustente alguma determinada concepção de bem no interior de sua teoria moral. Seria um equívoco afirmar isso. Por conseguinte, embora deter-nos-emos mais especificamente no capítulo III acerca da teoria do bem presente no deontologismo-contratualista de Rawls, cabe explanarmos, mesmo que em ampla medida, a respeito da teoria dos bens primários, ainda que ela não esgote todos os elementos da teoria do bem que se pode atribuir ao pensamento rawlsiano.

Como muito bem assinala Braga²²⁸, os bens primários de Rawls representam o melhor ponto de partida para uma análise das semelhanças e diferenças entre a sua posição e a posição utilitarista, principalmente a do utilitarista de bem-estar. Isso porque Rawls tenta resolver com sua teoria uma tensão fundamental que também motivou o pensamento utilitarista a reformular-se adotando a posição do utilitarista de bem-estar. Deste modo, a partir de uma caracterização genérica e demasiadamente ampla, é possível dizer que os “bens primários” de Rawls têm um papel semelhante aos “recursos de bem-estar” do utilitarista de bem-estar. Em ambos os casos, o bem é entendido como posse de bens e recursos necessários para a consecução de qualquer concepção de bem mais particular que os indivíduos queiram ter.

No entanto, é necessário ter presente que há uma distinção fundamental entre as duas teorias que as dissocia totalmente, a saber: a teoria de Rawls opera com uma concepção específica de pessoa e a teoria utilitarista não. No artigo *Kantian constructivism in moral theory*, Rawls deixa isso evidentemente claro quando afirma que

Existem muitos pontos sobre os bens primários que precisam ser examinados. Aqui, mencionarei somente a ideia diretora, a saber, os bens primários são definidos quando se pergunta que coisas que geralmente são necessárias como condições sociais e meios polivalentes que possibilitem ao ser humano realizar e exercer suas faculdades morais e buscar seus fins últimos. [...] Agora, notemos que a concepção de pessoas morais como possuidoras de certos interesses de ordem superior enquadra a especificação dos bens primários no grupo das concepções-modelos.

²²⁷ RAWLS, 2008, passim.

²²⁸ BRAGA, Op cit., p. 222.

Desse modo, esses bens não devem ser entendidos como meios genéricos essenciais para a realização de quaisquer fins últimos que uma pesquisa empírica ou histórica poderia atribuir de maneira habitual ou normal às pessoas, sejam quais forem as condições sociais. A lista de bens primários não se sustenta em fatos gerais desse tipo, ainda que dependa de fatos sociais gerais, uma vez que a concepção de pessoa e seus interesses superiores estão fixados. (Aqui, devo comentar que, ao basear a análise dos bens primários numa concepção de pessoa, eu estou revisando as sugestões à *Uma teoria da justiça*, uma vez que, neste livro, a lista de bens primários é resultado de um levantamento puramente psicológico, estatístico ou de uma investigação histórica)²²⁹.

Ao que nos parece, então, há uma diferença significativa entre a teoria dos bens primários de Rawls e a teoria de bem-estar utilitarista que nos impossibilita de aproximá-las no campo teórico, como a pouco tentamos fazer. Os *bens primários* de Rawls incluem diversos bens, tais como, liberdades básicas (liberdade de consciência e de expressão), capacidades e prerrogativas de ocupar cargos de responsabilidade, renda, riqueza e auto-respeito, os quais são sustentados por uma concepção específica de pessoa. Os *recursos objetivamente necessários* para o utilitarismo de bem-estar, por sua vez, segundo a classificação de Goodin, são bens como saúde, moradia, dinheiro e são definidos a partir de uma hierarquia de recursos de bem-estar que geram maior felicidade e satisfação na sociedade.

Todavia, uma possível objeção a ser feita ao utilitarismo de bem-estar seria dizer que esses *recursos objetivamente válidos* não incluem as liberdades básicas assim como os *bens primários* de Rawls o fazem. O utilitarista, por sua vez, poderia contra argumentar afirmando que é óbvio que as liberdades básicas poderiam ser facilmente incluídas na lista de *recursos objetivamente necessários* para a execução dos mais diferentes projetos de vida. Isso somente dependeria das demandas empíricas dos concernentes. Entretanto, diante de uma situação mais extrema, em que há um conflito entre as liberdades básicas e outro bem como o dinheiro,

²²⁹ “There are many points about primary goods which need to be examined. Here I mention only the leading idea, namely, that primary goods are singled out by asking which things are generally necessary as social conditions and all-purpose means to enable human beings to realize and exercise their moral powers and to pursue their final ends. [...] Now note that the conception of moral persons as having certain specified highest-order interest selects what is to count as primary goods within the framework of the model-conception. Thus these goods are not to be understood as general means essential for achieving whatever final ends a comprehensive empirical or historical survey might show people usually or normally to have in common under all social conditions. There may be few if any such ends; and those there are may not serve the purpose of constructing a conception of justice reasonable for us. The list of primary goods does not rest on that kind of general fact, although it does rely on general social facts, once the conception of the person and its highest order interest are fixed. (Here I should comment that, by making the account of primary goods rest upon a particular conception of the person, I am revising the suggestions in *A Theory of justice*, since there it can seem as if the list of primary goods is regarded as the outcome of a purely psychological, statistical, or historical inquiry)” (RAWLS, 1999, p. 314).

será que o utilitarista concederia prioridade às liberdades básicas? Segundo Braga²³⁰, esta última questão levanta um ponto extremamente importante, pois permite ver qual é, de fato, a tese fundamental do pensamento utilitarista, inclusive do utilitarismo de bem-estar.

Por isso, como notadamente Rawls afirma, muito embora a concepção de bens primários invoque um conhecimento das circunstâncias gerais da vida social, ela só tem sentido fundamentalmente à luz de uma concepção de pessoa previamente dada²³¹. Rawls desenvolve uma teoria política do *bem* em que os bens primários estão vinculados a essa concepção modelo de pessoa, pois se supõe que os bens primários são coisas importantes na cultura política pública de uma sociedade democrática (bens/recursos) que os contratantes (e as pessoas em geral) queiram, independentemente do que mais eles queiram. Como Forst afirma

O conceito rawlsiano de pessoa é “político e não metafísico” no seguinte sentido: a lógica da fundamentação não obriga a Rawls a se decidir a favor ou contra uma determinada teoria da identidade pessoal, e é suficiente assumir apenas aqueles pressupostos sobre a “pessoa moral” que são indispensáveis para a fundamentação de princípios que se referem aos fundamentos da identidade político-jurídica das pessoas²³².

Contudo, a afirmação segundo a qual os bens primários são coisas que os contratantes querem, independentemente do que mais eles querem, poderia ser questionada da seguinte forma: mas o que fundamenta ou em que se baseia tal suposição? Segundo Rawls, essa suposição está alicerçada sob uma concepção de pessoa moral²³³. Logo, podemos então concluir a seguinte tese: para que se consiga realizar os interesses da personalidade moral, as liberdades básicas são requisitos indispensáveis e necessários para tanto.

Essa concepção de pessoa baseada nos interesses superiores da personalidade moral pretende evitar críticas ao conceito de pessoa rawlsiano, tal como a feita por Sandel quando o mesmo afirma que a teoria de Rawls está fundada em um conceito de “eu desengajado”,

²³⁰ BRAGA, Op cit.. p. 214.

²³¹ RAWLS, apud, SEM; WILLIAMS, 1982, p. 164

²³² FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010. p. 38.

²³³ A concepção de pessoa tem dois interesses de ordem superior da personalidade moral: (i) o senso de justiça²³³ (capacidade de honrar os termos da cooperação) e (ii) a capacidade de nos dedicar racionalmente a uma determinada concepção de bem. “A capacidade de ter uma concepção de bem é a de formar, rever e perseguir racionalmente a realização de tal concepção, isto é, uma concepção do que consideramos ser uma vida digna de ser vivida. Uma concepção do bem em geral consiste em determinado sistema de objetivos e fins últimos e de desejos de que certas pessoas e associações, como objetos de vínculos e lealdades, floresçam. Também se inclui em tal concepção uma visão de nossa relação com o mundo – religiosa, filosófica ou moral – em referência a qual esses fins e vínculos são compreendidos” (RAWLS, 2011, p. 357-8).

própria de uma concepção atomista de sujeito²³⁴. Mas o conceito de pessoa moral não é um conceito de “eu-ético” com vistas a identificar como se constitui a identidade ética de uma pessoa, e sim uma concepção político-moral de pessoa no sentido de que ela “explicita poderes morais que podem (e devem) ser esperados dos cidadãos como membros responsáveis de um sistema equitativo de cooperação social²³⁵”.

Rawls²³⁶ é também bastante claro quando afirma que os bens primários não devem ser entendidos a partir das demandas de bem-estar psicológicas feitas pelos contratantes ou de sua utilidade. A teoria de rawlsiana rejeita a comparação ou maximização do bem-estar geral em questões de justiça política, pois a especificação das “necessidades é um constructo que se faz a partir do interior de uma concepção política e não de dentro de uma doutrina abrangente²³⁷”. A ideia geral é que, dado o *pluralismo razoável*²³⁸, esse constructo de necessidades dá o melhor modelo de justificação dentre as demandas conflitantes, uma vez que, é presumível que todos ou quase todos os indivíduos considerem os bens primários meios necessários para a consecução de seus fins particulares. Como afirma Vita²³⁹, Rawls quer identificar uma concepção social e política de justiça que cidadãos de uma sociedade democrática (ou que aspiram a essa concepção) deveriam ver como a mais razoável, e que tipos de instituições isso requer.

O liberalismo político, do qual Rawls é um dos representantes, admite, como uma consequência de suas pressuposições teóricas, a existência de uma pluralidade de concepções de bem perseguidas pelos cidadãos como uma condição natural da cultura democrática liberal. O utilitarismo, de modo geral, parece também compreender e aceitar essa pressuposição liberal. Entretanto, para Rawls, esta última afirmação não é totalmente verdade. Segundo ele, o utilitarismo clássico e algumas variantes contemporâneas do utilitarismo sustentam uma concepção de pessoa que é incompatível com a pressuposição liberal de que existem muitas concepções racionais de bem²⁴⁰.

²³⁴ Ver SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

²³⁵ FORST, Op cit., p. 37.

²³⁶ RAWLS, 2011, 104-5.

²³⁷ Idem, p. 222.

²³⁸ “O pluralismo democrático das instituições liberais, ao contrário da situação ideal da ética do discurso, é tomado como fato problemático por Rawls, não tanto pela diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais, mas pelo pluralismo de doutrinas abrangentes que se mostram incompatíveis por não serem aceitáveis por todos os envolvidos” (OLIVEIRA, 1999, p. 171).

²³⁹ Ver VITA, apresentação de *Uma teoria da justiça*, 2008.

²⁴⁰ RAWLS, *apud*, SEM; WILLIAMS, 1982, *passim*.

Portanto, a questão fundamental a qual o utilitarismo de bem-estar não consegue resolver diz respeito ao impasse político e moral recente de que não há acordo sobre como nossas instituições sociais básicas devem se organizar. Em *justiça como equidade*, a concepção de pessoa é considerada parte de uma concepção de justiça política e social em que os cidadãos compreendem a si mesmos e aos demais em suas relações sociais e políticas da mesma forma como especificado pela estrutura básica. Por isso, para assegurar a prioridade normativa dos bens primários, Rawls definiu a concepção de *bem* como realização e desenvolvimento dos interesses da personalidade moral, a qual está ancorada na concepção de pessoa como ser autônomo, igual e livre.

3. A PRIMAZIA DO *JUSTO* SOBRE O *BEM*

A ideia da primazia do justo sobre o bem é um elemento essencial da teoria moral rawlsiana, de modo que não se pode compreender corretamente a teoria da *justiça como equidade* sem conceber os termos de tal primazia. Entretanto, a ideia da prioridade do justo pode gerar mal-entendidos²⁴¹, por isso a mesma não deve ser compreendida como a independência ou a dissociação entre os conceitos de justo e de bem, mas sim como uma relação apropriada entre ambos. Essa prioridade não implica necessariamente em uma concepção de *bem* que seja instrumental, tal como para o utilitarismo, pois o justo e o bem são complementares e nenhuma concepção de justiça pode se basear inteiramente no correto (*right*) ou no bem (*good*).

Rawls quer com *justiça como equidade* apresentar a estrutura de uma teoria razoavelmente alternativa ao utilitarismo. Ao afirmar a primazia do justo sobre o bem, ele tenta escapar a duas fortes objeções, a saber: (i) a de que sua teoria seria intolerante em relação a certas concepções de bem (como doutrinas religiosas antiindividualistas) (ii) ou então que, pela neutralidade a que sua teoria se propunha, a mesma conduziria ao ceticismo diante das demais concepções de bem presentes numa sociedade pluralista.

Deste modo, pelo menos duas questões prévias se colocam à discussão neste capítulo, as quais podem ser feitas nos seguintes termos: (i) como é possível que *justiça como equidade* se valha de ideias do bem sem fazer afirmações sobre a verdade desta ou daquela doutrina abrangente²⁴² (concepção do que seja o bem) e (ii) em que sentido o justo tem prioridade sobre o bem na teoria de Rawls? Em resposta a está última questão, para Vita, a justiça tem primazia sobre o bem em dois sentidos fundamentalmente: “primeiro porque [os princípios de justiça] podem ser defendidos de forma que não pressupõe a validade de nenhuma visão específica de bem e segundo porque colocam limites às formas pelas quais os cidadãos podem se empenhar em realizar as concepções do bem que julgam ser verdadeiras”²⁴³.

Grosso modo, a tese rawlsiana assentada sobre tal primazia é a de que os princípios de justiça impõem limites aos modos de vidas que são amplamente aceitáveis em uma sociedade

²⁴¹ RAWLS, 2000, 293.

²⁴² RAWLS, 2011, p. 204.

²⁴³ VITA, Op cit., p. 18

democrática. Esses cerceamentos são eles próprios, em certo sentido, um bem, são o “bem da justiça”. Logo, as reivindicações feitas pelos cidadãos às instituições que transgridam os limites fixados pelos princípios de justiça, são desconsideradas. No entanto, a teoria de Rawls é suficientemente aberta para comportar um amplo espectro de modos de vida e concepções de bem capazes de motivar os contratantes a devotarem-se a elas. “Em suma, a justiça estabelece os limites, o bem indica a finalidade. Assim, o justo e o bem são complementares, o que a prioridade do justo não nega em absoluto²⁴⁴”.

Quanto à primeira questão que há pouco formulamos, o que evita que se façam afirmações a respeito da verdade de determinadas ideias do bem, é o fato de que Rawls está discutindo os pressupostos de uma concepção *política de justiça* e não de uma doutrina moral, religiosa ou filosófica abrangente²⁴⁵. Isso quer dizer fundamentalmente que tal concepção *política de justiça* precisa respeitar formas variadas dos indivíduos compreenderem o bem, intervindo somente em casos em que alguma concepção particular de *bem* estiver em desacordo com os princípios contrafactualmente acordados.

Por isso,

As características de uma concepção política são, *em primeiro lugar*, que é aquela concepção moral concebida para um campo específico, a estrutura básica de um regime democrático constitucional; *em segundo lugar*, que o fato de se aceitar essa concepção política não pressupõe a aceitação de uma doutrina abrangente particular qualquer. Ao contrário, a concepção política pretende valer unicamente para a estrutura básica. E, *em terceiro lugar*, que ela é formulada não nos termos de uma doutrina abrangente qualquer, mas nos de certas ideias intuitivas fundamentais, consideradas como latentes de uma cultura política pública de uma sociedade democrática²⁴⁶.

Dito isso, cabe agora fazermos nota do que discutiremos nesse capítulo. Queremos inicialmente apresentar em que sentido a teoria de rawlsiana é política e não metafísica. Tentaremos desfazer alguns mal-entendidos que envolvem essa discussão e mostrar os argumentos de Rawls para a fundamentação de uma teoria política de justiça. Em seguida, iremos expor a ideia de *consenso sobreposto* e sua função na estruturação de *justiça como equidade*, para que, posteriormente, seja possível falarmos explicitamente das noções de bem que estão presentes em *justiça como equidade*. Por fim, falaremos a respeito da relação

²⁴⁴ RAWLS, 2008, 294.

²⁴⁵ Com o termo *abrangente* Rawls (2000, p. 295) compreende “as concepções daquilo que tem valor para a existência humana, os ideais referentes à virtude e ao caráter pessoais, ideais que influenciam boa parte da nossa conduta não política (e praticamente toda a nossa existência)”.

²⁴⁶ Idem, p. 295.

existente entre o bem e a ideia de neutralidade presente na teoria de Rawls, para que assim, possa ficar claro em que sentido a teoria rawlsiana defende a tese da primazia do justo sobre as ideias de bem.

3.1 JUSTIÇA COMO EQUIDADE: UMA TEORIA POLÍTICA

Em vários escritos, Rawls chama atenção para o fato de que sua teoria não tem por pretensão se utilizar de teorias do bem específicas (religiosas, morais ou filosóficas) ou então de fazer afirmações a respeito de uma teoria que se pretenda ser verdade universal. Pelo contrário, o autor quer mostrar que sua teoria dispensa esse tipo de argumentação, pois, numa democracia constitucional, “a concepção pública de justiça deve ser, tanto quanto possível, independente de doutrinas religiosas e filosóficas sujeitas a controversas²⁴⁷”. É exatamente para deixar claro esse ponto que Rawls escreve um artigo intitulado *A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica*.

Rawls tem ciência de não ter deixado amplamente claro em *Uma teoria da justiça* e em outros escritos que a teoria da *justiça como equidade* deveria ser interpretada como uma concepção política de justiça. Seria um equívoco dizer que a concepção política de justiça rawlsiana é também uma concepção moral²⁴⁸, uma vez que a teoria de Rawls faz afirmações a propósito de como os conceitos de correto (*right*) e de bem (*good*) devem ser relacionados no interior da teoria moral e não sobre qual ideia de bem é a melhor ou qual produz maior utilidade agregada. A interpretação correta dessa ideia de Rawls conviria em argumentar que a teoria da *justiça como equidade* é feita para ser aplicada a um determinado tipo de objeto, isto é: as instituições econômicas, sociais e políticas, ou, se quisermos, a *estrutura básica* de uma sociedade democrática.

De igual modo, seria também incorreto afirmar que a teoria de Rawls representa a aplicação de uma concepção moral geral (abrangente) à *estrutura básica* da sociedade, de modo que essa estrutura fosse um dos casos onde tal concepção moral se aplicasse. Claramente, Kant e Mill, a despeito de suas importantes contribuições ao pensamento liberal, apresentaram ideais morais como o fundamento válido de um regime democrático. Apresentaram respectivamente os ideais da *autonomia* e da *individualidade* como princípios

²⁴⁷ RAWLS, 2000, p. 202.

²⁴⁸ A teoria política de Rawls faz uso de uma teoria moral na estruturação dos conceitos de correto (*right*) e de bem (*good*), mas não é uma concepção moral em sentido estrito.

de uma concepção moral abrangente que deveria se aplicar à sociedade²⁴⁹. Mas esse não é o caso de Rawls.

É exatamente do ponto de vista político da *justiça como equidade*, que a teoria rawlsiana se dissocia totalmente da teoria moral utilitarista, visto que essa última aplica o *princípio da utilidade*, qualquer que seja a sua formulação, a todos os tipos de objeto e cursos de ações. O *princípio da utilidade*, a não ser segundo a interpretação do utilitarismo de regras²⁵⁰, aplica-se indistintamente a todas as formas sociais, tanto públicas e institucionais quanto privadas e pessoais. Uma teoria geral como o utilitarismo rejeita a ideia de que hajam princípios fundamentais de justiça que sejam politicamente reconhecidos e que não compartilhem de nenhuma concepção moral específica²⁵¹. Grosso modo, a questão que precisa razoavelmente estar clara é que nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido e aceito pelos cidadãos para uma concepção de justiça em um Estado democrático.

Para fins de elucidação do argumento, basta olharmos para nossa experiência histórica. Não são poucos os períodos durante os quais determinadas questões fundamentais foram alvos de profundas controversas e que acabaram acarretando na inexistência completa de qualquer base comum de acordo político. No decorrer do pensamento democrático, existiu permanentemente uma discordância a respeito de qual seria a melhor forma (mais razoável) de organizar e efetivar os valores da liberdade e da igualdade na estrutura básica da sociedade. A teoria da *justiça como equidade* pretende ser uma teoria que busca discutir criticamente estas questões. Entretanto, talvez fosse prudente questionarmos que, em havendo uma teoria que pretenda discutir essa complexa problemática, de que forma ela faria isso.

É evidente que o melhor que a teoria de Rawls consegue fazer é minimizar e limitar a extensão dessa discordância pública sobre as controversas políticas mais importantes, dado a impossibilidade de se alcançar uma concordância completa e estável acerca das mesmas. Destarte, na construção de uma concepção política de justiça, Rawls parte de convicções fortes e solidamente comungadas pelos cidadãos em uma sociedade democrática. Por exemplo, contemporaneamente a escravidão é considerada como intrinsecamente injusta e, muito embora possam ainda existir vestígios da escravidão em práticas sociais ou atitudes

²⁴⁹ Idem, p. 233.

²⁵⁰ Sumariamente, já discutimos a discussão entre *utilitarismo de atos* e *utilitarismo de regras* no capítulo II no item 2.3.

²⁵¹ RAWLS, 2000, p. 7.

inconfessas, é possível dizer que ninguém razoavelmente a defenderia. Partir de convicções amplamente sólidas e evidentes como a do repúdio à escravidão, coloca as balizas que qualquer concepção de justiça precisa levar em conta para ser razoável e estável numa sociedade democrática marcada pela existência de concepções de bem em conflito e incomensuráveis entre si.

Quando Rawls sustenta que uma concepção de justiça precisa estar de acordo com nossos juízos morais ponderados²⁵², ele nada mais faz do que inserir uma importante cláusula no argumento, a saber: que essa concepção política de justiça nos proporciona um ponto de vista publicamente reconhecido sobre o qual podemos avaliar “se as instituições sociais e políticas são ou não justas²⁵³”. A validade desses princípios não está ligada a pressupostos empiricamente comprovados pelas ciências em geral ou então por ideais metafísicos de doutrinas abrangentes. Pelo contrário, os pressupostos de uma teoria da justiça devem estar de acordo com os juízos morais ponderados que são publicamente reconhecidos²⁵⁴.

Obviamente alguém poderia contestar essa tese afirmando que em algumas situações os juízos morais podem se mostrar contraditórios entre si, de modo que seria difícil atribuir primazia a certa concepção específica de justiça²⁵⁵. Nesse caso, seria preciso que nossos juízos morais fossem organizados de forma coerente, sistemática e ponderada. No entanto, na teoria rawlsiana a tarefa de organizar de modo coerente²⁵⁶ e sistemático nossos juízos morais é da *posição original*. Ela garante que o resultado seja um conjunto sistemático de princípios de justiça²⁵⁷, de tal forma que seja possível estabelecer a prioridade entre valores conflitantes a partir de premissas amplamente aceitas e genéricas²⁵⁸.

²⁵² Quando Rawls argumenta que nossos juízos morais ponderados são necessários para avaliarmos a razoabilidade de qualquer teoria da justiça, ele não precisa pressupor a existência de nenhuma *verdade moral objetiva*. Não é preciso, por exemplo, afirmar que existe um “ideal” de justiça que condena a escravidão.

²⁵³ RAWLS, 2000, p. 210.

²⁵⁴ RAWLS, 2008, p. 153-6.

²⁵⁵ Esse é um problema muito semelhante ao que discutimos em 2.1.3 quando falamos a respeito de como o utilitarismo de preferências lida com desejos equivocados ou divergentes.

²⁵⁶ Essa é uma discussão importante a respeito de se a *posição original* deve ser entendida como um procedimento coerentista ou um procedimento fundacionalista. Segundo Silveira, a posição original é uma tentativa de harmonizar em um único sistema os pressupostos filosóficos razoáveis para a determinação de princípios e juízos morais sobre a justiça (SILVEIRA, D.C. Posição Original e *Equilíbrio reflexivo* em John Rawls: o Problema da Justificação. In: *Trans/Form/Ação*, vol.32, no.1, 2009). Rawls (2008, p. 20) mesmo deixa isso claro quando diz: “[e]u não defendo que os princípios de justiça propostos sejam verdades necessárias ou deriváveis dessas verdades. Uma concepção de justiça não pode ser deduzida de premissas autoevidentes ou de condições impostas aos princípios; ao contrário, sua justificação é uma questão de apoio mútuo de várias considerações, do ajuste de todas as partes em uma visão coerente”.

²⁵⁷ SILVEIRA, Denis.C. Epistemologia Coerentista em Rawls. In: *Dissertatio* [34], 2011. p.163-4.

²⁵⁸ RAWLS, 2008, p. 28.

Argumentar a partir de premissas gerais, embora ainda fracas, ajuda para que se chegue a conclusões mais específicas. Portanto, a *posição original* serve para “unificar nossas convicções mais ponderadas, em todos os níveis de generalidade, e aproximá-las umas das outras a fim de alcançar um acordo mútuo²⁵⁹” a respeito de como devemos compreender as questões de justiça no interior de uma sociedade democrática.

A ideia aqui é simplesmente tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parecem razoáveis impor a argumentos a favor de princípios de justiça e, por conseguinte, a esses próprios princípios. Assim, parece razoável e de modo geral aceitável que ninguém deva ser favorecido pelo acaso ou pelas circunstâncias sociais na escolha dos princípios. Também parece haver consenso geral de que deve ser impossível adaptar os princípios às circunstâncias de casos especiais²⁶⁰.

Logo, o objetivo da teoria da *justiça como equidade* não é nem metafísico e nem epistemológico, mas prático²⁶¹. Ela não se apresenta como uma concepção verdadeira sob a qual todas as ações privadas e públicas devam ser reguladas, mas sim como a mais razoável no que tange a justiça da *estrutura básica* da sociedade. Se a teoria de Rawls não elimina os conflitos existentes entre as concepções de bem existentes, então ela ao menos permite que se consiga visualizar de que maneira a unidade de uma sociedade poderia ser possível e estável.

A respeito desse ponto, de forma geral, isso já basta. Mas a fim de mostrarmos a presença de outras ideias básicas na argumentação de Rawls a respeito de uma concepção política de justiça, é preciso que falemos, mesmo que sucintamente, sobre duas ideias: (i) a sociedade entendida como um sistema equitativo de cooperação (ii) e a concepção política de pessoa. Passemos, então, a primeira ideia.

3.1.1 A sociedade como um sistema equitativo de cooperação

A ideia intuitiva central que permite ligar as demais ideias básicas sistematicamente entre si é que a sociedade se estabelece como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais durante todas as suas vidas. Segundo Rawls, existe uma cultura pública de cooperação social que cria uma identidade de interesses entre os membros, ao mesmo tempo que, existe também uma variedade de conflitos próprios de uma cultura democrática.

²⁵⁹ RAWLS, 2000, p. 223.

²⁶⁰ RAWLS, 2008, p. 22.

²⁶¹ RAWLS, 2000, p. 211.

Nesse caso, o papel da justiça é ser o ponto de vista comum sobre o qual se avalia as reivindicações conflitantes feitas às instituições econômicas, sociais e políticas.

No entanto, para sermos precisos na apresentação da ideia de cooperação social, vamos nos valer de três ideias que Rawls apresenta para ilustrá-la, a saber: (i) a cooperação social é regida por regras que são publicamente reconhecidas e por procedimentos que são seguidos por aqueles que cooperam, (ii) a cooperação social implica que os princípios contrafactualmente acordados sejam equitativos e aceitos por todos, assim como os termos da cooperação sugerem uma ideia de reciprocidade e intergeracionalidade (iii) e por fim, a cooperação social exige que se tenha a ideia de vantagem racional de cada participante em atingir a consecução de seu bem específico²⁶².

A sociedade como um sistema equitativo de cooperação social deve também ser entendida como sistema mais ou menos completo e autossuficiente, capaz de ser estável no decorrer do tempo. Rawls assevera ainda que ela não deve ser entendida como uma associação com objetivos limitados ou muito específicos, pois os indivíduos não entram nela voluntariamente, mas nascem nela. A ideia de cooperação social só faz sentido à luz de uma concepção de pessoa que esteja de acordo com ela.

3.1.2 A concepção política de pessoa

É evidente que existem diversos elementos da natureza humana que poderiam ser tomados para discutir o problema da justiça. Mas para Rawls, a natureza humana em *justiça como equidade* é entendida como uma concepção política de pessoa (cidadão²⁶³). Seria um equívoco confundir a concepção política de pessoa com uma análise da natureza humana sob o ponto de vista das ciências humanas ou então da teoria social. No artigo *Kantian constructivism in moral Theory*, Rawls retoma esse ponto argumentando que a concepção política de pessoa foi pensada em sentido normativo para o modelo de representação da *posição original*, diferentemente de uma teoria da natureza humana onde as estruturas são preenchidas em função de fatos gerais próprios dos seres humanos²⁶⁴.

²⁶² RAWLS, 2000, p. 215.

²⁶³ Dados os objetivos da teoria da *justiça como equidade*, essa concepção política de pessoa concebe os indivíduos como cidadãos.

²⁶⁴ RAWLS, 1999, p. 321.

Essa concepção política de pessoa está baseada em ideias básicas intuitivas presentes na cultura pública de uma democracia. Sendo as pessoas membros integrais de um sistema equitativo de cooperação social, elas possuem dois interesses superiores da personalidade moral, um senso de justiça e uma concepção de bem, e são entendidas como livres e iguais. Mas essa descrição dos indivíduos não pode nos fazer pensar que a concepção política de pessoa pressuponha uma doutrina metafísica a respeito da mesma. Embora a ideia de pessoas livres possa sugerir isso, os cidadãos consideram-se livres politicamente em três sentidos. Examinemos brevemente cada um deles.

Em primeiro lugar, os cidadãos são livres pelo fato de conceberem a si mesmos e aos demais como moralmente capazes de possuir a faculdade moral de ter uma concepção de bem. Mas isso não pode ser entendido de forma que se considerem inevitavelmente ligados à efetivação de uma estrita concepção de bem. Pelo contrário, são livres enquanto capazes de rever e mudar suas concepções de bem em função de motivos particulares que sejam razoáveis. A liberdade de cada cidadão é independente de qualquer concepção de bem particular ou específica, pois a ideia de cidadãos como pessoas livres é política. Mesmo que os cidadãos revejam e alterem suas concepções de bem, suas identidades²⁶⁵ são públicas. Isso quer dizer que, se em um dado momento algum cidadão converter-se de uma religião para outra ou então sair de alguma instituição e entrar em outra, “não deixa de ser, no que diz respeito às questões de justiça política, a mesma pessoa de antes²⁶⁶”. Historicamente, não faltam situações em que os direitos básicos estiveram ligados, por exemplo, a filiação religiosa ou a classe social.

Em segundo lugar, os cidadãos consideram-se livres na medida em que são fontes autoautenticadas de reivindicações legítimas. Eles fazem reivindicações às instituições competentes com a intenção de que elas sejam ouvidas e efetivadas, independentemente do fato das exigências estarem ou não intimamente de acordo com os deveres e obrigações especificados pela concepção política de justiça. As reivindicações podem ser oriundas de concepções específicas de bem e ao mesmo tempo serem legítimas e autênticas. O único requisito necessário é que essas reivindicações respeitem os limites dados pela concepção

²⁶⁵ É prudente deixar claro que não estamos interessados em discutir o problema da identidade pessoal. Quando falamos em *identidade pública* estamos nos referindo especificamente ao fato de que não há a mutabilidade de direitos de nenhum cidadão pelo mesmo rever e modificar sua concepção específica de bem.

²⁶⁶ RAWLS, 2011, p. 37.

política de justiça previamente acordados. Rawls usa o exemplo da escravidão²⁶⁷ para ilustrar esse ponto. Os escravos não são considerados como fontes autoautenticadas de reivindicações legítimas, nem mesmo como possuidores de direitos e deveres. Simplesmente não “são reconhecidos publicamente como pessoas²⁶⁸”.

Em terceiro e último lugar, os cidadãos entendem-se como livres porque são capazes de assumir responsabilidade sobre seus próprios fins, limitando assim, suas reivindicações no que diz respeito à justiça permitida pelos princípios contratualmente acordados. Os cidadãos são capazes de ajustar suas demandas de acordo com aquilo que podem razoavelmente esperar obter. Por isso, o valor de suas exigências não se mede pela força de suas necessidades, mesmo que estas sejam justas e legítimas. A questão aqui é que, se partimos da ideia intuitiva básica que a sociedade é um sistema de cooperação social, então somos membros envolvidos na cooperação social e que, portanto, precisamos ajustar nossos fins segundo essa ideia. Está implícito nisso o pressuposto de que somos responsáveis uns pelos outros. Mas é importante também dizer que isso não nega em absoluto o fato de que os cidadãos são livres para construir a si próprios e fazerem suas próprias escolhas, uma vez que essa é uma das partes da personalidade moral das pessoas (ter uma concepção de bem).

3.2 A IDEIA DE *CONSENSO SOBREPOSTO*

Visto que *justiça como equidade* é uma concepção política que pressupõe a ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação social e uma concepção de política de pessoa, precisamos agora explicitar de forma mais sistemática a ideia de *consenso sobreposto*, ou simplesmente, *consenso sobreposto*. Segundo Rawls²⁶⁹, os fins de uma concepção política de justiça se fixam a partir da ideia de sociedade que se tem. Por exemplo, em uma sociedade democrática constitucional, a qual nos interessa nessa discussão, a concepção política de justiça não pode somente se limitar a dar as bases da justificação das instituições políticas e sociais sobre a qual os contratantes devem estar de acordo, mas também deve garantir a estabilidade dessa concepção no decorrer de uma geração a outra.

Para isso, a ideia de *consenso sobreposto* reafirma fortemente alguns pressupostos já discutidos sobre a concepção política de justiça. Eles podem ser resumidamente apresentados

²⁶⁷ Idem, p. 38.

²⁶⁸ RAWLS, 2000, p. 230.

²⁶⁹ RAWLS, 2000, p. 245.

da seguinte maneira: (i) uma concepção política de justiça deve ser elaborada para um determinado fim, a estrutura básica da sociedade, (ii) ela não pode ser derivada de concepções abrangentes de bem (iii) e tal concepção deve estar fundada em certas intuições fundamentais latentes próprias de uma cultura democrática²⁷⁰, de forma que esta seja familiar para a maioria dos cidadãos. A partir dessas ideias, podemos pressupor obter apoio de cidadãos livre e iguais por meio de um *consenso sobreposto* a propósito de uma concepção política de justiça.

Quando se diz que os cidadãos devem ser entendidos como pessoas livres e iguais, afirmamos que tais ideais devem ser entendidos na linguagem de uma cultura democrática pública e aplicados às exigências das instituições fundamentais. A ideia é que a concepção de justiça a qual esses ideais pertencem ganhe respaldo também de outras doutrinas abrangentes por meio de um *consenso sobreposto*. Caso contrário, um acordo público a respeito da justiça baseado em uma única concepção abrangente de bem somente poderia ser mantida por meio de um poder tirânico²⁷¹.

Todavia, alguém poderia contestar a ideia de *consenso sobreposto* sustentando que a mesma deveria ser rejeitada, visto que ela “abandona a esperança de encontrar uma comunidade política e se satisfaz, em vez disso, com um entendimento público que no fundo não passa de um *modus vivendi*”²⁷². O contra-argumento rawlsiano consiste em ressaltar que essa esperança da comunidade política deve ser deixada de lado, se por isso, a entendemos como ligada a uma mesma doutrina abrangente. O liberalismo recusa o entendimento da sociedade política como uma comunidade ligada a um bem específico, pois isso pode levar a uma violação de liberdades fundamentais ou então, ao uso opressivo da força do Estado para a estabilidade de determinada concepção comum de bem. Mas é evidente que em uma sociedade bem-ordenada, entendida como um sistema equitativo de cooperação, os cidadãos compartilham um objetivo comum: assegurar que as instituições sociais e políticas sejam

²⁷⁰ Rawls (2011, p. 16) descreve essa cultura democrática pública como “uma tradição de pensamento democrático, cujo conteúdo é pelo menos familiar e inteligível ao senso comum educado dos cidadãos em geral”.

²⁷¹ RAWLS, 2000, p. 252.

²⁷² A ideia de *modus vivendi* é expressa nos seguintes termos por Rawls. “O termo é comumente utilizado para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais os colocam em conflito. Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente que cada Estado agisse para assegurar que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, isto é, que os termos e as condições do tratado sejam estabelecidos de tal maneira que seja de conhecimento público, não sendo vantajoso para nenhum dos dois violá-los. Respeitar-se-á o tratado, então, porque cada uma das partes considera que fazê-lo corresponde a seu interesse nacional, o que inclui o interesse de cada uma delas em manter a reputação de ser um Estado que cumpre os tratados. Mas, em geral, ambos os Estados estão dispostos a alcançar seus objetivos às expensas do outro e podem vir a fazê-lo caso as condições se alterem. Circunstâncias como essas esclarecem o sentido em que semelhante tratado é apenas um *modus vivendi*. Circunstancias similares se apresentam quando pensamos o consenso social como fundado em interesses próprios ou de grupos, ou como produto de barganha política” (RAWLS, 2011, p. 173).

justas. Não é verdade, portanto, que em uma sociedade liberal as pessoas não tenham objetivos comuns.

Por sua vez, um *consenso sobreposto* distancia-se dessa interpretação fundamentalmente por três características: (i) uma concepção política de justiça também é uma concepção moral, ou seja, objeto de um consenso moral, (ii) uma concepção política de justiça é assegurada por razões morais (iii) e ambas (objeto moral e razões morais) se vinculam à estabilidade. Isso significa que aqueles cidadãos que professam diferentes doutrinas que embasam a concepção política de justiça não lhe retirarão o apoio caso a força de sua própria doutrina se altere. O fato das pessoas endossarem a mesma concepção política de justiça em nada as afeta no que diz respeito a elas se tornarem menos religiosas ou então menos devotadas a certa concepção específica de *bem*. A característica da estabilidade deixa claro um contraste importante entre um *consenso sobreposto* e a ideia de *modus vivendi*, pois esta última exige um equilíbrio de forças para que se mantenha a estabilidade no que se refere à distribuição de poder, por exemplo²⁷³.

Outra comum objeção que é feita à ideia de *consenso sobreposto* é a de que ela resulta em uma concepção política de justiça baseada na indiferença ou no ceticismo, pois não sustenta a *verdade* de tal concepção, mas tão somente a razoabilidade da mesma em sentido construtivista. Essa objeção está fundada no pressuposto de que afirmar que uma concepção é a mais razoável pode dar a entender que ela pode ser razoável para nós, mas não verdadeira. Se assim o fosse, a verdade de uma teoria seria uma propriedade contingente e não necessária de sua constituição.

Grosso modo, a teoria utilitarista, a qual Rawls se defronta constantemente, pode ilustrar essa crítica²⁷⁴. Bentham, no capítulo primeiro da obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, argumenta a propósito do *princípio da utilidade* afirmando que ele deve ser entendido como aquela propriedade existente em qualquer coisa em virtude da qual um objeto tende a produzir prazer ou felicidade (utilidade) ou a evitar o seu contrário. Esses dois senhores soberanos (a dor e o prazer) que a natureza colocou o gênero humano sob domínio, evidencia no pensamento de Bentham uma verdade sagrada (*true sacred*) que deve pautar a vida moral e política de uma sociedade²⁷⁵.

²⁷³ Idem, 174.

²⁷⁴ Ao falar a respeito dessa objeção, Rawls não cita nenhuma teoria específica. Mas, segundo nos parece, seria possível exemplificar essa crítica a partir da teoria utilitarista, fundamentalmente em Bentham.

²⁷⁵ BENTHAM, 1979, p. 3-4.

Entretanto, Rawls responde essa crítica ressaltando que seria um enorme equívoco compreender a ideia de *consenso sobreposto* como uma forma de *intuicionismo* ou então como se previamente existisse uma ordem de valores já dados, uma vez que esse ceticismo ou indiferença em relação à *verdade* levariam inevitavelmente ao fracasso o objetivo de se alcançar tal ideia. Ademais,

a questão fundamental não é negar e nem defender qualquer doutrina abrangente e, como cada cidadão concorda com cada uma delas, espera-se que todos possam aceitar a concepção política como razoável ou verdadeira, tomando por base a própria doutrina abrangente. O objetivo fundamental do *consenso sobreposto* em uma concepção política de *justiça como equidade* é descobrir uma base comum para o que é considerado razoável em um sistema democrático de uma sociedade bem-ordenada, não sendo necessário promover uma parte de uma doutrina abrangente mais do que o que é imprescindível ou útil para o objetivo específico do consenso político²⁷⁶.

Alguns críticos de Rawls também objetam contra a ideia de *consenso sobreposto* afirmando que a concepção de justiça adotada pela sociedade deve ser abrangente, visto que seria impossível resolver conflitos sobre a justiça sem o consentimento de doutrinas religiosas, filosóficas ou morais. No entanto, poderíamos replicar a essa objeção com a seguinte questão: como se resolverá os conflitos existentes entre diferentes concepções abrangentes de *bem*? Aparentemente, as respostas podem ser duas. Ou se impõe determinada concepção abrangente de *bem* fazendo o possível para mantê-la estável por meio do uso da força²⁷⁷, ou então se encontra um *ethos*²⁷⁸ capaz dar significado a existência social e individual das pessoas²⁷⁹. A primeira opção é naturalmente antidemocrática e a segunda parece ser uma resposta insuficiente ao problema que acima colocamos.

Por isso, do modo como Rawls a propõe, a ideia de *consenso sobreposto* parece ser a resposta adequada a esse problema. Além de estar baseada em valores políticos historicamente consagrados na cultura democrática moderna, a concepção política de justiça

²⁷⁶ SILVEIRA, Denis C. A justificação por *consenso sobreposto* em John Rawls. In: *Philosophos*, v. 12, p. 11-37, 2007, p. 20.

²⁷⁷ Nesse caso, são incontáveis as situações históricas que atestam essa alternativa.

²⁷⁸ Essa é, por exemplo, a posição de Sandel quando o mesmo afirma que “se uma sociedade justa requer um forte sentimento de comunidade, ela precisa encontrar uma forma de inculcar nos cidadãos uma preocupação com o todo, uma dedicação ao bem comum. Ela não pode ser indiferente às atitudes e disposições, aos “hábitos do coração” que os cidadãos levam para a vida pública, mas precisa encontrar meios de se afastar das noções de boa vida puramente egoístas e cultivar a virtude cívica.[...] Uma política do bem comum teria como um de seus principais objetivos a reconstrução da infraestrutura da vida cívica” (SANDEL, 2011, p. 325-8).

²⁷⁹ Agradeço imensamente ao meu colega e amigo Odair Camati que me ajudou a esclarecer esse ponto a partir de suas leituras de autores ditos comunitários, especialmente Charles Taylor.

pode abranger de igual modo valores que não sejam políticos, adequando assim, ideias que também estejam presentes em doutrinas gerais e abrangentes. O *consenso sobreposto* deve-nos oferecer um acordo a respeito de uma concepção política de justiça que nos permita alcançar um acordo político ao menos sobre os elementos fundamentais das questões de justiça básica (estrutura básica da sociedade). Deste modo, a concepção política mais razoável para lidar com o *fato do pluralismo* deve ser liberal²⁸⁰.

Por fim, uma última objeção afirma que a ideia de *consenso sobreposto* é utópica, pois não existem forças (políticas, sociais e religiosas) suficientes para se chegar a um *consenso sobreposto* e, em caso de chegarmos, mantê-lo estável. Para defender a ideia de que o *consenso sobreposto* é possível e estável, Rawls rebate essa crítica em um esboço em dois estágios. O primeiro culmina em um consenso constitucional e o segundo em um *consenso sobreposto*²⁸¹.

O consenso constitucional garante determinados princípios liberais de justiça política, os quais são aceitos simplesmente como princípios, uma vez que não se fundam em certas ideias de sociedade e de pessoa de uma cultura política pública. Nesse caso, o consenso é raso, insuficiente e restrito. Embora o consenso constitucional se dê a respeito de certos direitos e liberdades políticas fundamentais (tais como, liberdade de expressão, liberdade de ir e vir e direito a voto), seu alcance não abrange, por exemplo, a estrutura básica da sociedade, visto que ele limita-se tão somente aos procedimentos políticos do governo democrático.

O passo seguinte, então, consiste em transformar o consenso constitucional em um *consenso sobreposto*. Para isso, é necessário que os princípios e os ideais políticos de um *consenso sobreposto* sejam baseados em uma concepção política de justiça que esteja fundada em ideias básicas de sociedade e de pessoa. Os princípios políticos precisam ir além de apenas instituírem procedimentos democráticos. Eles precisam, agora, incluir a estrutura básica como um todo, ou seja, incluir direitos substantivos como a liberdade de consciência e a liberdade de pensamento, assim como a igualdade equitativa de oportunidades e a satisfação de certas necessidades básicas.

Para tanto, uma vez que o consenso constitucional esteja vigorando, os diversos grupos políticos têm de participar de um fórum de discussão pública expondo suas ideias e, ao mesmo tempo, dirigir-se aos outros grupos que não compartilham de suas doutrinas

²⁸⁰ RAWLS, 2011, p. 185.

²⁸¹ Idem, p. 187

abrangentes. Esse movimento de justificação pública faz com que se torne racional para eles ir além do ambiente de suas próprias visões e criar concepções políticas que possam ser publicamente justificadas e aceitas pelos demais parceiros. Rawls entende que os diversos grupos políticos encaminham-se para a formulação de uma concepção política de justiça mais ampla, onde todos possam ter uma moeda comum de discussão e um fundamento mais profundo para assegurar a satisfação das necessidades básicas de todos os cidadãos²⁸². Em outras palavras, dirigem-se a um *consenso sobreposto*.

3.3 A IDEIA DE BEM PRESENTE NA TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Como já ressaltamos em outro momento²⁸³, seria incorreto afirmar que a tese rawlsiana segundo a qual o justo tem primazia sobre o bem sustenta que a teoria da *justiça como equidade* constitui-se a despeito de qualquer ideia de bem. Muitos poderiam supor que essa prioridade implica em dizer que uma concepção política liberal de justiça não pode se valer de nenhuma ideia de bem, exceto em casos de concepções puramente instrumentais ou então em questões de preferências ou escolhas individuais²⁸⁴. Evidentemente nenhuma concepção de justiça pode fundar-se somente na ideia de justo ou de bem, pois ambas se complementam. Por isso, não é por acaso que Rawls reserva quase que exclusivamente a terceira parte de *Uma teoria da justiça* para tratar da ideia de bem presente em sua teoria, além de discuti-la também em textos subsequentes como, por exemplo, no *Liberalismo político*. Mas é preciso agora que exponhamos, ao menos em linhas gerais, o que Rawls entende por bem e qual a função desta ideia em sua teoria.

Diversas questões prévias se apresentam aqui. Inicialmente poderiam surgir objeções do tipo: como é possível que a teoria da justiça se valha de determinada concepção de bem sem fazer quaisquer afirmações a respeito da verdade desta ou daquela doutrina abrangente? Ou ainda, se a prioridade do justo sobre o bem impõe certos limites às formas de vida dignas de receberem devotamento dos indivíduos, como é possível identificar as formas de vida que merecem ser cultivadas? Ao que parece, a principal restrição imposta às diversas ideias de bem pela prioridade do justo é que as ideias de bem admitidas devem ser ideias políticas, de

²⁸² RAWLS, 2011, p. 196.

²⁸³ 2.5 Os bens primários como parte da teoria do bem de Rawls.

²⁸⁴ RAWLS, 2011, p. 204.

modo que (i) possam ser compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais (ii) e não pressuponham nenhuma doutrina plena ou parcialmente abrangente.

Para esclarecer esse ponto, a intuição básica que precisamos ter ao discutir esse tema na teoria da *justiça como equidade* é que Rawls discute a ideia de bem em dois planos diferentes. Uma primeira interpretação a respeito do bem tem como finalidade garantir as premissas acerca dos bens primários necessárias para se chegar à construção dos princípios de justiça, uma vez que se supõe que estes são os bens que indivíduos de uma sociedade democrática desejam e necessitam para a consecução de seus planos de vida. O motivo para fazê-lo é que na teoria de Rawls o justo precede o bem e, nesse caso, as formas de vida dos indivíduos precisam se adequar aos princípios de justiça contrafactualmente acordados. Mas antes que se definam os princípios de justiça, é preciso basear-se em determinada concepção de bem capaz de motivar os contratantes na *posição original* e de garantir-lhes o mínimo essencial. “Em resumo, precisamos daquilo que chamei de teoria fraca do bem para explicar a preferência racional pelos bens primários e também a ideia de racionalidade que fundamenta a escolha dos princípios na *posição original*”²⁸⁵.

Por outro lado, a segunda interpretação que Rawls dá a ideia de bem, chamada de teoria plena do bem, pressupõe a primeira interpretação e tem como finalidade investigar o conceito de bem (good) presente na teoria moral. Enquanto a teoria fraca do bem está na escolha e construção dos princípios de justiça, a teoria plena do bem já supõe a formulação desses princípios. Trata-se, portanto, de momentos distintos na ordem de construção da teoria moral rawlsiana que visam evitar a circularidade da argumentação²⁸⁶.

Ao discutir sobre o bem na terceira parte de *Uma teoria da justiça*, Rawls formula uma teoria do “bem como racionalidade”. A ideia geral consiste em partir de uma definição formal²⁸⁷ do conceito de bem e, posteriormente, formular os princípios que apliquem esse conceito. A união destes dois momentos resultará na ideia de “bem como racionalidade”. Mas antes de discutirmos essa ideia mais detidamente, é preciso ter em mente três definições de bem. A primeira avalia o bem de um determinado objeto, o qual pode ser tanto uma coisa quanto uma pessoa. A segunda definição do conceito de bem considera se o objeto (coisa ou pessoa) em questão é bom para uma pessoa segundo o seu próprio plano de vida. Por fim, a

²⁸⁵ RAWLS, 2008, p. 492.

²⁸⁶ Idem, *ibidem*.

²⁸⁷ Cito Rawls (2008, p. 524): “A definição do bem é puramente formal. Simplesmente declara que o bem da pessoa é definido pelo plano racional de vida que ela escolheria com racionalidade deliberativa dentre a classe máxima dos planos”.

terceira definição do conceito de bem considera se o plano de vida é bom (racional) de forma geral²⁸⁸.

Mas estas definições de bem precisam ser completadas com a definição dos princípios que possibilitem a aplicação desse conceito. Assim, Rawls se utilizará dos princípios de escolha racional²⁸⁹ e do Princípio Aristotélico para determinar como o conceito de bem será aplicado e, dessa forma, transformá-lo em uma concepção de “bem como racionalidade²⁹⁰”. Os princípios de escolha racional fazem parte da uma concepção de racionalidade deliberativa, a qual fornece os critérios para avaliar, por exemplo, a racionalidade dos planos de vida dos indivíduos.

A concepção de racionalidade deliberativa combina muitos elementos e é muito complexa, como o próprio Rawls diz. Ela é uma ideia puramente formal, ou seja, ela não determina o conteúdo dos planos de vida que merecem ser seguidos pelas pessoas. A racionalidade deliberativa não tem como finalidade nos dizer se devemos fazer X ou Y. Ela apenas reserva-se o direito de avaliar os planos de vida de certo indivíduo a partir dos desejos e aspirações do mesmo. Nesse caso, um plano só é racional na medida em que o indivíduo que escolhe o faz com racionalidade deliberativa, isto é, “em consequência de ponderação cuidadosa, na qual o agente analisasse à luz de todos os fatos pertinentes, como seria realizar esses planos e, dessa forma, procurasse identificar o curso de ação que melhor realizasse seus desejos mais fundamentais²⁹¹”. Cabe notar que essa definição de racionalidade deliberativa dada por Rawls presume que não há erros de cálculo nem de raciocínio a respeito do plano de vida desejado pelo agente, além de supor também que os fatos são avaliados corretamente e que o agente não está equivocado acerca do que ele realmente quer.

²⁸⁸ Embora tenhamos optado por no texto apenas citar indiretamente as três definições do bem, segue literalmente o que Rawls fala a respeito delas. “(1) A é bom para X se, e somente se, A tiver as propriedades (em grau mais alto que a média ou do que o X padrão) que é racional querer em X, dado o uso que ou que se espera dele etc. (qualquer que seja a cláusula apropriada); (2) A é bom para X e para K (donde K é uma pessoa) se, e somente se, A tiver as propriedades que para K é racional querer em X, dadas as circunstâncias, capacidades e projetos de vida de K (seu sistema de objetivos) e, portanto, à vista daquilo que pretende fazer com X, ou que quer que seja; (3) o mesmo que 2, mas acrescentando-se uma condição segundo a qual o plano de vida de K, ou a parte dele que for importante no caso em questão, seja racional” (RAWLS, 2008, p. 494).

²⁸⁹ Posteriormente Rawls fará uma correção a respeito desse ponto. Mas em *Uma teoria da justiça* é assim que Rawls apresenta a questão. Cito “Corrijo aqui uma afirmação que aparece em *Teoria*, p. 16, segundo a qual a teoria da justiça é uma parte da teoria da escolha racional. [...] O que deveríamos ter dito é que a interpretação das partes e de seu modo de raciocinar se vale da teoria da escolha racional, embora apenas de forma intuitiva” (RAWLS, 2011, p. 62).

²⁹⁰ “O conceito é o significado de um termo, ao passo que a concepção específica também inclui os princípios necessários para aplicá-la” (RAWLS, 2011, p. 16).

²⁹¹ RAWLS, 2008, p. 515-6.

Entretanto, é verdade que em geral quase nunca temos um conhecimento satisfatório e completo sobre o que acontecerá se seguirmos este ou aquele plano de vida. Na maioria das vezes nem sabemos qual é o projeto verdadeiramente racional para nós, mas tão somente temos uma vaga convicção acerca de onde está o nosso bem²⁹². Pode ocorrer que, em decorrência de convicções equivocadas ou de conhecimentos insuficientes, qualquer pessoa tome caminhos que não o levem a um plano de vida verdadeiramente racional. Mas isso também não quer dizer que este mesmo plano de vida não seja racional em certo sentido, pois, se o agente faz o melhor que uma pessoa racional pode fazer com as informações que lhe estão disponíveis, então o plano que ele segue é subjetivamente racional. Nesse caso, não se pode imputar responsabilidade à pessoa por qualquer divergência entre o seu bem aparente e seu bem real²⁹³.

Em termos da teoria plena do bem, a concepção de racionalidade deliberativa admite uma diversidade grande de fins dignos de receberem crédito dos indivíduos. Diferentemente de teorias teleológicas, Rawls não precisa conjecturar a existência de algum “fim último” para formular a ideia de “bem como racionalidade”, assim como o utilitarismo ou o perfeccionismo fazem, por exemplo. O bem, nesse sentido, é entendido como a realização satisfatória de um plano racional de vida e a felicidade, por conseguinte, como o estado no qual o indivíduo se encontra na esperança da concretização desse mesmo bem. Afirmar que os planos racionais de vida variam entre as pessoas segundo suas habilidades e segundo as circunstâncias da vida social, significa dizer em última análise que “cada indivíduo encontra sua felicidade em coisas distintas²⁹⁴”. Contudo, a felicidade não é alcançada de qualquer maneira e na escolha de qualquer plano de vida, visto que

Em primeiro lugar, a felicidade tem dois aspectos: o primeiro é a execução bem-sucedida de um plano racional (o programa de atividades e objetivos) que a pessoa luta para realizar; o outro é seu estado de espírito, sua confiança, baseada em bons motivos, de que seu êxito vai perdurar. Ser feliz envolve tanto uma certa realização em atos como uma garantia racional acerca do resultado²⁹⁵.

Como já dissemos, no contexto de uma teoria plena do bem, a diversidade de concepções de bem, desde que respeite os limites instituídos pelos princípios de justiça, é, em si mesma, uma coisa boa. O mesmo não se pode dizer da racionalidade deliberativa pensada

²⁹² Idem, p. 516.

²⁹³ Idem, *Ibidem*.

²⁹⁴ Idem, p. 506.

²⁹⁵ Idem, p. 677.

nos moldes de uma teoria fraca do bem. A *posição original* deve fornecer um critério capaz de ordenar sistematicamente nossos juízos de modo que os mesmos convirjam em direção aos princípios de justiça e aos bens primários. Nesse caso, os princípios de uma escolha racional não poderiam estar submetidos estritamente às inclinações de cada contratante, como na teoria plena do bem, pois, se assim o fosse, os princípios de justiça resultantes desta escolha seriam parciais. Por isso, aqui a ideia de racionalidade deliberativa deve ser interpretada como o desejo dos contratantes em instituir uma “ordenação final entre as reivindicações conflitantes que as pessoas fazem umas as outras, e é essencial que essa ordenação seja identificável do ponto de vista de todos”²⁹⁶.

Dito isto, agora precisamos apresentar outro conceito importante para a compreensão do “bem como racionalidade”. Se por um lado a ideia de racionalidade deliberativa fornece apenas um conceito formal de bem, por outro, a ideia de “Princípio Aristotélico”²⁹⁷ fornece, em certo aspecto, também o conteúdo dos fins que em geral as pessoas buscam²⁹⁸. O “Princípio Aristotélico” tem um papel fundamental para a teoria fraca do bem na medida em que ele determina a lista de bens primários, visto que as partes buscariam garantir os meios necessários para a realização dos planos de vida que cada qual representa. Mas ainda precisamos especificar o que Rawls entende por “Princípio Aristotélico”. Por conseguinte

Recordemos que o Princípio Aristotélico é o seguinte: permanecendo constantes as demais condições, os seres humanos desfrutam do exercício de suas capacidades realizadas (suas capacidades inatas ou adquiridas), e esse desfrute aumenta quanto mais a capacidade se realiza, ou quanto maior for a sua complexidade. A ideia intuitiva neste caso é que os seres humanos têm mais prazer em fazer algo quando se tornam mais proficientes em tal atividade, e das duas atividades que realizam com a mesma perícia, preferem a que exija um repertório maior de discriminações mais complicadas e sutis. Por exemplo, xadrez é um jogo mais complicado e sutil que o jogo de damas [...] Assim, o princípio afirma que aquele que consegue fazer ambas as coisas prefere jogar xadrez a damas²⁹⁹.

²⁹⁶ RAWLS, 2008, p. 552.

²⁹⁷ “O nome ‘Princípio Aristotélico’ parece-me adequado em vista do que Aristóteles fala das relações entre felicidade, atividade e satisfação, em *Ética a Nicômaco*, Livro VII, Caps. 11-14, e Livro X, Caps. 1-5. No entanto, como ele não formula explicitamente tal princípio, e parte dele fica, na melhor das hipóteses, apenas implícita, não o denominei ‘Princípio de Aristóteles’. Mas Aristóteles com certeza afirma dois pontos do princípio: (1) que a satisfação e o prazer nem sempre são, de modo algum, consequência do retorno a um estado normal e saudável, ou da superação de deficiências, pelo contrário, muitos tipos de prazer provêm do exercício de nossas faculdades; (2) e que o exercício de nossas capacidades naturais é um dos principais bens humanos. Além disso, (3) a ideia de que as atividades mais prazerosas e as satisfações mais desejáveis e duradouras originam-se do exercício de habilidades maiores, que envolvem discriminações mais complexas, não só é compatível com a concepção que Aristóteles tem na ordem natural, mas algo semelhante também se enquadra em seus juízos de valor, mesmo quando ele deixa de expressar suas razões”(Idem, p. 527).

²⁹⁸ Ver Idem, p. 525-7.

²⁹⁹ RAWLS, 2008, p. 526-7.

O “Princípio Aristotélico” funciona como um princípio de motivação. Ele explica, por exemplo, porque preferimos fazer determinadas coisas e não outras e está aberto a um vasto espectro de planos de vida racionais. O princípio afirma ainda que as capacidades dos indivíduos aumentam com o passar do tempo, de modo que eles preferirão atividades mais complexas a atividades menos complexas. Assim, os seres humanos tornam-se razoavelmente motivados a desenvolver talentos e habilidades que exijam grau crescente de complexidade e aptidão, pelo menos enquanto suas necessidades mais prementes (bens primários) estão satisfeitas. Isto está de acordo com a tese segundo a qual a sociedade não deve fomentar uma única forma de vida como sendo a melhor ou a mais digna entre as existentes. As instituições sociais, econômicas e políticas devem estar empenhadas em estimular o desenvolvimento dos diversos talentos e capacidades de seus cidadãos.

Ao indicar uma lista mais ou menos objetiva de fins que os indivíduos devem perseguir, o “Princípio Aristotélico” justifica a necessidade dos indivíduos pelos bens primários independentemente de seus planos de vida particulares. Todavia, isso não quer dizer que para a composição desta lista mais ou menos objetiva de fins seja necessário ter pressupostos científicos verdadeiros a respeito dos sentimentos e do comportamento humano, pois essa não é a pretensão de Rawls. A teoria do bem presente em *justiça como equidade* restringe-se quase que exclusivamente a fatos gerais sobre as necessidades e habilidades humanas que estão disponíveis no conhecimento³⁰⁰ do senso comum³⁰¹.

Destarte, o “Princípio Aristotélico” tem importante papel nas indicações acerca do conteúdo dos objetivos das pessoas e, conseqüentemente, nas motivações psicológicas humanas. Mas é preciso deixar claro que, precisamente em *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls afirmará que uma das mudanças centrais da *justiça como equidade* foi a eliminação dessa ideia, uma vez que a concepção de pessoa moral substituiu o “Princípio Aristotélico” como fundamento de justificação e legitimação dos bens primários³⁰².

Cabe ainda dizer algo a respeito do pressuposto sob o qual está assentada essa discussão. A estratégia argumentativa de Rawls consiste em partir de premissas que sejam facilmente aceitas pelos contratantes e, a partir delas, formular princípios específicos acerca da justiça que possam ser amplamente aceitos. Assim, o resultado final da teoria da justiça

³⁰⁰ Nesse caso, a teoria de Rawls é bastante pragmática, pois visa resolver problemas práticos, reais.

³⁰¹ RAWLS, 2008, p. 525.

³⁰² RAWLS, 1999, p. 312-3.

deve ser a criação de princípios que guiem nossos juízos morais ao melhor ordenamento da estrutura básica da sociedade. Determinada forma de vida será ‘boa’ somente se ela estiver de acordo com os princípios de justiça previamente escolhidos.

Por isso, em sociedades onde existem diversas concepções abrangentes de bem, algumas pessoas poderiam dizer que a ideia de “bem como racionalidade” não serve como critério para avaliar suas formas de vida, pois ela exclui por completo as concepções de bem que estiverem em desacordo com os princípios de justiça acordados. Pode ocorrer que o bem de certa doutrina abrangente se oponha diametralmente a ideia de “bem como racionalidade”. Nesse caso, tal concepção de bem seria deixada de lado visto ela não estar de acordo com os limites fixados pelos princípios de justiça.

Para ilustrar esse ponto, tomemos como exemplo o intuicionismo racional. Os intuicionistas afirmam que, de forma geral, o bem não deve ser entendido como fruto de uma escolha (construção dos princípios), mas sim como fruto de um esforço da razão teórica de conhecer o bem verdadeiro. Nesse caso, o bem é determinado independentemente de qualquer atividade humana, visto que a “ordem de valores morais encontra-se na razão de Deus e dirige a vontade divina³⁰³”. Logo, as exigências que o intuicionismo faz às pessoas será fundamentalmente duas: (i) ter a capacidade de conhecer os princípios que expressem o bem verdadeiro (ii) e ter a capacidade de ser motivado a agir com base nesse conhecimento.

Se isso é correto, então pensar que o valor de determinada concepção de bem está na racionalidade de sua escolha seria um completo contrassenso, pois o valor de tais concepções estaria no reconhecimento de certos fatos morais ou regras metafísicas que afirmariam o que é o bem. Para o intuicionismo, a ideia de “bem como racionalidade” não faz sentido. Por exemplo, algo correspondente a essa ideia pode ser identificado em algumas concepções religiosas que acreditam que o bem nos é dado a conhecer por meio de uma revelação divina, tal como expresso nos textos sagrados.

Mas vale dizer que a argumentação de Rawls se modificou com o passar do tempo. Isto porque a ideia de “bem como racionalidade” apresentada em *Uma teoria da justiça* não levava em questão o fato do pluralismo, dando assim a entender que *justiça como equidade* também era uma teoria moral abrangente. Para dar conta deste problema, no *Liberalismo político* Rawls ainda mantém a ideia de “bem como racionalidade”, mas com uma conotação

³⁰³ RAWLS, 2011, p. 109.

um pouco diferente daquela apresentada em *Uma teoria da justiça*³⁰⁴. No entanto, para explicarmos minuciosamente esse ponto, seria-nos necessário um estudo mais detalhado e profundo, o qual não nos é possível fazer aqui, tendo em vista que esse não é o ponto central de nossa discussão. Dito isto, o que apresentamos por ora a respeito da ideia bem presente na teoria da *justiça como equidade* é suficiente.

3.4 O BEM, A NEUTRALIDADE E A PRIORIDADE DO JUSTO

Um dos temas recorrentes que está atrelado ao pensamento liberal é o de que o Estado não pode e nem deve favorecer nenhuma doutrina abrangente de bem, muito menos a concepção de bem a ela vinculada. Entretanto, esse também é um dos temas sobre o qual muitos teóricos se debruçam para tecer críticas ao liberalismo. Eles afirmam que essa ideia não pode ser colocada em prática e que, ao ter essa pretensão, o liberalismo acaba por favorecer uma ou outra concepção de bem de forma arbitrária. Nesse caso, ao estar de acordo com a tese liberal, a proposição da prioridade do justo sobre o bem da teoria de Rawls parece estar sujeita ao mesmo tipo de objeção que o liberalismo.

O pressuposto que está implícito na tese liberal e na ideia da primazia do justo sobre o bem da teoria de Rawls é de que tanto o Estado quanto os princípios de justiça precisam ser neutros³⁰⁵ em relação às doutrinas abrangentes cultivadas socialmente e às suas respectivas

³⁰⁴ Rawls entende que não é possível imaginar que todos os membros de uma sociedade marcada pelo pluralismo de ideias pudessem concordar com a concepção de ‘bem como racionalidade’. Ele mesmo reconhece isso quando no prefácio do *Liberalismo político* diz que “a argumentação em [*Uma teoria da justiça*] depende de uma premissa cuja realização seus princípios excluem. Essa premissa é a de que, na sociedade bem-ordenada da *justiça como equidade*, os cidadãos professam a mesma doutrina abrangente, isso inclui aspectos do liberalismo abrangente de Kant, da qual os princípios da justiça poderiam fazer parte” (RAWLS, 2011, p. XLV). Especialmente a partir de 1980, Rawls deu uma orientação à *justiça como equidade* um pouco diferente daquela apresentada em *Uma teoria da justiça*. A concepção de *justiça como equidade* não é mais parte de uma teoria moral abrangente, como muitos assim a interpretaram em *Uma teoria da justiça*, mas sim como uma concepção política de justiça. Por exemplo, com o avançar de seus escritos, Rawls deu uma solução diferente ao problema da estabilidade. Em *Uma teoria da justiça* o problema da estabilidade era resolvido a partir explicitação de que a justiça era congruente com a concepção de “bem como racionalidade”. Mas, dado o fato do pluralismo, Rawls precisou pensar uma concepção de justiça que pudesse ser compatível com uma grande diversidade de concepções abrangentes de bem. Aí, para dar cabo desse problema, Rawls formulou a ideia de *consenso sobreposto*. Por isso, a ideia de “bem como racionalidade” continua sendo usado por Rawls em toda a sua teoria, mas com algumas correções. Cito: “vale mencionar que eu alteraria em vários pontos a formulação da ideia do bem como racionalidade. Talvez o mais importante fosse deixar claro que essa ideia deve ser entendida como parte de uma concepção política de justiça como uma modalidade do liberalismo político, e não como parte de uma doutrina moral abrangente” (RAWLS, 2011, p. 208).

³⁰⁵ Rawls usa o termo neutralidade com muito cuidado, visto que muitas de suas conotações são enganosas ou então sugerem interpretações equivocadas. Assim, a ideia de Rawls é usá-lo na discussão de quais são as

concepções de bem. Mas, mesmo que a teoria de Rawls seja de matriz liberal, ela não compreende a neutralidade da mesma maneira que todas as formas de liberalismo a compreendem. Rawls claramente afirma que certas formas de liberalismo se dizem neutras no sentido de que não usam nenhuma ideia de bem (exceto as puramente instrumentais), o que não é o caso de *justiça como equidade*³⁰⁶.

O tipo de neutralidade que certas formas de liberalismo usam é procedimental, ou seja, apelam para um procedimento que pode justificar e legitimar determinada norma a despeito de qualquer valor moral. Mas alguns críticos do liberalismo objetam a essa tese dizendo que é impossível justificar determinada norma desse modo, visto que qualquer justificação carece de valores para tal. Mas se o liberal ainda quisesse manter sua posição, ele poderia dizer que a justificação de determinada norma se dará mediante o recurso de valores neutros, isto é, valores tais como a imparcialidade, o uso dos mesmos critérios para casos afins (similares) e a igual oportunidade para as partes apresentarem suas exigências e reivindicações. Isso porque o uso desses valores confere ao procedimento a neutralidade necessária para adjudicar ou arbitrar demandas que possam estar em conflito.

Como dito anteriormente, a teoria rawlsiana não é procedimentalmente neutra, uma vez que os princípios de justiça e as concepções políticas de pessoa e de sociedade são substantivas. A intuição básica é de que, a partir de um *consenso sobreposto*, se articule “uma base pública de justificação para a estrutura básica de um regime constitucional, procedendo a partir de ideias intuitivas fundamentais implícitas na cultura política pública³⁰⁷”. Dado o fato do pluralismo, é preciso buscar um terreno comum (neutro) acerca de princípios de justiça que possam organizar as instituições sociais, políticas e econômicas básicas de uma sociedade democrática.

Existe outra forma ainda de compreender a neutralidade, a qual se contrapõe a neutralidade de procedimento. Essa forma é chamada de neutralidade de objetivo. Segundo Rawls, ela pode significar, por exemplo:

- a. Que o Estado deve assegurar a todos os cidadãos oportunidades iguais de promover qualquer concepção de bem que professem livremente;

concepções de bem permissíveis pelos princípios de justiça, mas sempre alertando em que sentido ele usa esse termo e de que forma ele deve ser entendido.

³⁰⁶ RAWLS, 2011, p. 225.

³⁰⁷ RAWLS, 2011, p. 226.

- b. Que o Estado nada fará que tenha como propósito favorecer ou promover qualquer doutrina do bem em particular, nem dar auxílio maior àqueles que a professam;
- c. Que o Estado nada fará que facilite a aceitação por parte dos indivíduos, de dada concepção em detrimento de outra, a menos que sejam tomadas medidas para cancelar ou compensar os efeitos das políticas que façam tal coisa³⁰⁸.

A teoria da justiça de Rawls não está também totalmente de acordo com a neutralidade de objetivo, pois a prioridade do justo não aceita o significado de (a) e a ideia de estrutura básica recusa o significado de (c). No caso de (a), os princípios de justiça limitam as concepções de bem permissíveis, de modo que aquelas que não estão respeitando os limites impostos pelos princípios de justiça são excluídas do grupo de doutrinas abrangentes aceitáveis. O significado de (c), por sua vez, também seria recusado, pois é incorreto pensar que a estrutura básica de uma sociedade democrática justa não tenha efeitos e influências com relação à quais serão as doutrinas abrangentes que terão maior número de partidários e alcançarão estabilidade³⁰⁹ social. É inútil imaginar que se possa anular ou então compensar esses efeitos e influências que involuntariamente poderão ocorrer³¹⁰. No entanto, no que se refere ao significado de (b), seus requisitos são cumpridos pela teoria de Rawls em virtude de que a prioridade do justo regula a estrutura básica da sociedade, fazendo assim com que nenhuma concepção de bem seja favorecida ou beneficiada pelos princípios de uma concepção política justiça.

Nesse caso, o tipo de neutralidade que decorre do ideal liberal de legitimidade política da teoria de Rawls é, por assim dizer, de segunda ordem. É uma neutralidade de justificação. Isso significa dizer que, embora hajam divergências profundas quanto ao modo

³⁰⁸ RAWLS, 2011, p. 227.

³⁰⁹ Entenda-se aqui estabilidade como a possibilidade de uma doutrina abrangente ser capaz de perdurar ao longo do tempo, ser estável.

³¹⁰ Está é uma questão bastante problemática que a teoria de Rawls precisa responder. Comumente a crítica que é dirigida a teoria de Rawls nesse ponto é de que, se certas concepções abrangentes de bem estão fadadas ao fracasso e ao esquecimento em um regime institucional equitativo, então será que isso implica em dizer que a concepção política de justiça fracassou no que diz respeito a ela ser neutra? Por isso, a questão essencial diz respeito à maneira como a estrutura básica da sociedade, fixada por uma concepção política de justiça, encoraja ou desencoraja certas concepções abrangentes de bem. Rawls assevera a respeito disso dizendo que “dadas as conotações do termo *neutra*, é possível que ela fracasse, e esse é precisamente o problema desse termo. Mas falta estabelecer a importante questão de saber se a concepção política tem ou não uma postura parcial contra essas doutrinas, ou melhor, se ela é injusta para com as pessoas que a elas aderem. À primeira vista isso parece não acontecer. De fato, as influências sociais que favorecem certas doutrinas mais do que outras não podem ser evitadas. Nenhuma sociedade pode incluir todos os modos de vida. Podemos sem dúvida lamentar a limitação dos mundos sociais e do nosso particular; podemos igualmente lamentar certos efeitos inevitáveis da nossa cultura e da nossa estrutura social”. Como diz Isaiah Berlin (esse é um de seus temas fundamentais), não há universo social sem perda, ou seja, sem exclusão de certos modos de vida que concretizam, de maneira particular, certos valores fundamentais” (RAWLS, 2000, p. 314-5).

como as pessoas deveriam se portar ou à que concepção de bem elas deveriam se devotar, a estrutura constitucional do Estado e as questões de justiça básica precisam ser discutidas com base em valores que pessoas razoáveis, “independentemente da concepção de bem que cada uma julgue ser verdadeira, reconheceriam como fundamento de pretensões morais³¹¹”.

A respeito da neutralidade ainda vale dizer que o fato de Rawls construir uma teoria que busque um terreno comum (neutro) de justificação e legitimação de princípios de justiça não o impede de afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral ou então de encorajar determinadas virtudes políticas³¹². Pelo contrário, a teoria rawlsiana faz uma análise a respeito de algumas virtudes políticas, tais como a cooperação social, a tolerância, a razoabilidade³¹³ e o senso de justiça³¹⁴. O fato de que uma decisão política vá de encontro a determinados valores ou ideais morais não representa, por si só, uma violação à neutralidade de justificação. Mas, ao mesmo tempo, isso também não quer dizer que ao incluir essas virtudes em uma concepção política de justiça a teoria de Rawls conduza a um Estado perfeccionista, por exemplo. É preciso que isso fique claro para compreendermos o que Rawls entende por neutralidade.

Destarte, como já enfatizamos ao longo de todo o texto, a prioridade do *justo* não significa que as ideias do bem precisam ser excluídas ou então evitadas. Dizer isso seria um grave equívoco. A ideia da primazia do *justo* sobre o *bem* significa que as ideias utilizadas na construção de *justiça como equidade* devem ser políticas e publicamente reconhecidas. A estrutura da teoria moral rawlsiana demanda essa ordem de construção, pois os princípios do correto (*right*) permitem uma diversidade de concepções de bem e, ao mesmo tempo, estabelecem os seus limites. Desse modo, a validade dos princípios não está associada à escolha de determinada concepção de bem, uma vez que a teoria de Rawls fixa o que é o correto a despeito das diversas concepções abrangentes de bem existentes na sociedade.

Por fim, podemos agora finalizar nossa discussão retornando a questão que moveu nossa discussão neste capítulo, a saber: como é possível que *justiça como equidade* se utilize de ideias de bem sem fazer afirmações a respeito desta ou daquela concepção abrangente de bem? Cito Rawls

³¹¹ VITA, Álvaro de. Pluralismo moral e acordo razoável. In: *Lua nova*, v. 39, p. 125-148, 1997, p. 145.

³¹² RAWLS, 2000, p. 311.

³¹³ Ver RAWLS, 2011, p. 57 ss.

³¹⁴ Ver RAWLS, 2008, p. 699 ss.

Primeiro, a prioridade do justo significa (em seu sentido geral) que as ideias de bem utilizadas devem ser políticas (§1.2), de maneira que não necessitamos recorrer a concepções de bem, mas apenas a ideias moldadas para se acomodarem dentro de uma concepção política. Segundo, a prioridade do justo significa (em seu sentido particular) que os princípios de justiça estabelecem limites a formas permissíveis de vida (§ 1.2). [...] A prioridade do justo confere aos princípios de justiça uma estrita precedência nas deliberações dos cidadãos e limita sua liberdade de promover certas formas de vida. Essa prioridade caracteriza a estrutura e o conteúdo da *justiça como equidade* e aquilo que esta concepção considera como boas razões na deliberação dos cidadãos³¹⁵.

³¹⁵ RAWLS, 2011, p. 247.

COSIDERAÇÕES FINAIS

Transcorrido o percurso argumentativo da presente dissertação, é preciso que se tenha claro em que consiste a afirmação de Rawls de que o *justo* tem primazia sobre o *bem*, pois existem várias interpretações equivocadas a respeito desse ponto. Para tanto, utilizamos a crítica rawlsiana à teoria utilitarista para que fosse possível realizar uma distinção mais profunda entre os argumentos de uma teoria de caráter deontológico (em termos da primazia do *justo* sobre o *bem*) e os argumentos de uma teoria de caráter consequencialista (em termos da primazia do *bem* sobre o *justo*).

Rawls discute essa relação a partir do seguinte pano de fundo. Fundamentalmente nas *Dewey lectures*, ele entende sua teoria como uma teoria moral que pretende fazer um estudo acerca do conceito justo (*right*). Mas o escopo dessa teoria é limitado, pois o objetivo principal dela é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, “o modo como as principais instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social³¹⁶”. Desse modo, como a teoria da *justiça como equidade* faz parte de uma teoria moral geral, é preciso que Rawls investigue a relação existente entre as demais partes da teoria moral, no caso, a ideia de *bem* e de *dignidade moral*. As discussões rawlsianas com o utilitarismo e a ideia da prioridade do *justo* sobre o *bem* precisam ser compreendidas a partir desse panorama conceitual.

Segundo o próprio Rawls, a estrutura de uma doutrina ética depende de como os conceitos de *justo*, de *bem* e de *dignidade moral* estão relacionados. Ele classifica uma grande categoria de teorias morais como teleológicas, as quais têm duas características fundamentais: (i) definem o conceito de *bem* de forma independente do conceito de *justo* (ii) e consideram o *justo* em termos daquilo que maximiza o *bem* em questão. Embora possam existir inúmeras teorias teleológicas, cada uma com formulações particulares do bem, todas compartilham de uma mesma estrutura, isto é, todas definem o *bem* de forma independente do *justo* e entendem este último em termos de maximização do *bem*.

O utilitarismo é um dos representantes da teleologia, assim como o perfeccionismo. De modo geral, Rawls define o bem do utilitarismo em termos de prazer obtido pela realização de desejos. Portanto, seguindo a estrutura acima, o correto será a concepção que

³¹⁶ RAWLS, 2008, p. 8.

define os meios necessários para a consecução desses desejos, sejam lá quais eles forem. A crítica rawlsiana se dirige então exatamente na forma de como os conceitos de justo e de bem são relacionados no interior da teoria moral utilitarista. O problema do utilitarismo para Rawls não está na definição de bem dada por ele, mas tão somente no modo como a teoria moral utilitária está estruturada.

A crítica de Rawls à estrutura da teoria do utilitarismo pode ser evidenciada a partir da seguinte tese. Pode ocorrer que no interior de uma comunidade haja uma repugnância por certos costumes religiosos ou sexuais, os quais são considerados abomináveis³¹⁷. Nesse caso, o modelo teleológico do utilitarismo poderia talvez nos levar a concluir que o correto (justo) seria realizarmos esse desejo, a saber: “imprimir medidas rígidas de repressão contra certos atos que não causam nenhum dano social³¹⁸”. Obviamente isso depende de uma série de variáveis e seria imprudente afirmarmos categoricamente que todos os utilitaristas assim o responderiam. Mas também é verdade que, segundo a primeira característica da teleologia, se o bem foi definido em termos de realização de desejos, inclusive os racistas, então ele deve ser considerado a despeito de nossas concepções sobre o correto. No que diz respeito à segunda característica, o correto será aquilo que tiver como finalidade maximizar o bem, de modo que, se o bem das pessoas estiver relacionado à realização de determinados desejos raeligiosos, estão aquilo que for necessário para a realização do mesmo, será correto.

O utilitarismo peca nesse aspecto por entender o correto em um sentido meramente instrumental. O problema apontado pelo exemplo não está no fato de que utilitaristas reais assumiriam ou não posturas ‘racistas’, mas sim que, o utilitarismo é incapaz de ordenar adequadamente os conceitos de *justo* e de *bem*. Não é preciso recorrer a casos tão drásticos como o do racismo para perceber que o problema do utilitarismo, segundo Rawls, está nos sacrifícios que ele pode requerer dos cidadãos em função do bem em questão. Caso a desigualdade ou a privação da liberdade de um grupo de pessoas fosse necessário para a produção de uma maior quantidade de utilidade agregada, o utilitarismo poderia recomendar essa atitude. Sob este ponto de vista, não existem atos absolutamente proibidos de serem praticados. A estrutura teleológica adotada pelo utilitarismo pode ser demasiadamente exigente para com os cidadãos ou então levá-los a cometer atos ruins, de um ponto de vista moral. É exatamente por isso que o utilitarismo “não leva a sério a distinção entre pessoas³¹⁹”.

³¹⁷ RAWLS, 2008, p. 556.

³¹⁸ Idem, Ibidem.

³¹⁹ Idem, p. 230.

Embora no decorrer da argumentação tenhamos expressado outras tantas críticas de Rawls ao utilitarismo, grosso modo, elas podem ser sintetizadas no problema de como os conceitos de *bem* e de *justo* são estruturados no interior da teoria moral utilitária. Quando Rawls afirma que o *justo* tem primazia sobre o *bem*, ele se contrapõe diametralmente ao utilitarismo, sustentando a posição de que o dever moral de uma determinada ação está no agente seguir e respeitar certas obrigações, independentemente se transgredir ou não tais obrigações pudesse promover um maior e melhor estado de coisas no mundo. Assim sendo, se as obrigações e os deveres previamente acordados são seguidos e respeitados, consequentemente o estado de coisas resultante no mundo é justo, qualquer que seja o seu conteúdo.

Ao rejeitar a teleologia presente no utilitarismo, Rawls pretende fornecer uma “compreensão mais clara das principais características estruturais da concepção alternativa de justiça que está implícita na tradição contratualista e indicar o caminho de uma elaboração mais pormenorizada³²⁰”. Por isso, a teoria da *justiça como equidade* tem o mérito de ser uma proposta ao utilitarismo na medida em que é uma teoria deontológica-contratualista e defende a primazia do *justo* sobre o *bem*. A força da teoria moral rawlsiana está no fato dela permitir uma diversidade de concepções de bem e, ao mesmo tempo, estabelecer os seus limites. Desse modo, a validade dos princípios não está associada à escolha de determinada concepção de bem, uma vez que a teoria de Rawls fixa o que é o justo a despeito das diversas concepções abrangentes de bem existentes na sociedade.

³²⁰ RAWLS, 2008, p. XLV.

REFERÊNCIAS

- AUDARD, Catherina. Apresentação. RAWLS, John. *Justiça e democracia*; tradução Irene A. Paternot; seleção, apresentação e glossário Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BARRY, Brian. *Justice as impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- BRAGA, Antonio F. S. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- BRESOLIN, K. ; ZANELA, D. . *O construtivismo kantiano (de John Rawls)*. Pensando - Revista de Filosofia, v. 2, p. 149-174, 2011.
- ESTEVES, Julio. As críticas ao utilitarismo por Rawls. In: *Ethic@*. Florianópolis, n. 1. p. 81-96. 2002.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- GOODIM, Robert. La utilidad y el bien. In: SINGER, Peter (org). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- HARSANYI, John. Morality and the theory of rational behaviour. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- HUTCHINGS, Kimberly. Hegel, ethics and the logic of universality. In: DELIGIORGI, Katerina. *Hegel: new directions*. Canadá: McGill-Queen's University Press, 2006. p. 116-7.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- _____. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Lisboa: Lusosofia, 2008.

KIMLICKA, Will. La tradición del contrato social. In: SINGER, Peter (org). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

_____. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KORSGAARD, Christine M. Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. In: *Philosophy in America at the Turn of the Century*. Journal of Philosophical Research, 2003, p. 99-122.

LARMORE, Charles. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LYONS, David. *As regras morais e a ética*. Campinas: Papiros Editora, 1990.

_____. *Forms and limits of utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MILL, John Stuart. *O utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MULHALL, Sthepen. SWIFT, Adam. *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.

NAGEL, Thomas. *Igualdad y parcialidade*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

O'NEIL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1984.

PETTIT, Philip. El consecuencialismo. In: SINGER, Peter (org). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editora, 1995.

RAILTON, Peter. Alienation, Consequentialism, Morality. In: SCHEFFLER, Samuel. *Consequencialism and its Critics*. Nova York: Oxford University Press, 2009.

RAWLS, John. Social unity and primary goods. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. *Consequentialism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. *Uma teoria da justiça*. 3.ed. rev. São Paulo: M. Fontes, 2008.

_____. *Justiça e democracia*; tradução Irene A. Paternot; seleção, apresentação e glossário Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O Liberalismo político*. 1 ed. amp. São Paulo: M. Fontes, 2011.

_____. *Direito dos povos*: seguido de “A ideia de razão pública revista”. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. The Independence of moral theory. FREEMAN, Samuel. *Collected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. Kantian constructivism in moral Theory. FREEMAN, Samuel. *Collected Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the limits of justice*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Justiça: o que é fazer as coisa certa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SCANLON, Thomas. Contratualism and utilitarianism. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHEFFLER, Samuel. Introdução. In: _____. *Consequentialism and its Critics*. Nova York: Oxford University Press, 2009.

_____. Rawls and utilitarianism. In: FREEMAN, Samuel. *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. Introduction. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard (orgs). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SMART, Jack J. C. Extreme and restricted utilitarianism. In: FOOT, Philippa. *Theories of Ethics*. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. WILLIAMS, Bernard. *Utilitarianism: for and against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

SIGDWICK, Henry. *The methods of ethics*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2010.

SILVEIRA, Denis Coutinho. Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo. In: *Trans/Form/Ação*, v. 30, p. 169-190, 2007.

_____. A justificação por *consenso sobreposto* em John Rawls. In: *Philosophos*, v. 12, p. 11-37, 2007.

_____. *Posição original e Equilíbrio reflexivo* em John Rawls: o Problema da Justificação. In: *Trans/Form/Ação*, vol.32, p. 130-157, 2009.

_____. Epistemologia Moral Coerentista em Rawls. In: *Dissertatio*, v. 34, p. 161-182, 2011.

VITA, Álvaro de. Individual Preferences and Social Justice. In: *Brazilian Review of Social Sciences*, São Paulo, v. 1, p. 95-109, 2000.

_____. Pluralismo moral e acordo razoável. In: *Lua nova*, v. 39, p. 125-148, 1997.

_____. *A justice igualitária e seus críticos*. 2º ed. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2007.

WALZER, Michael. *Spheres of justice*. Oxford: Blackwell, 1983.

WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo: M. Claret, 2005.

_____. Consequentialism and integrity. In: SCHEFFLER, Samuel. *Consequentialism and its critics*. Nova York: Oxford University Press, 2009.