

# 1

## INTRODUÇÃO E CONTEXTO

### 1.1 BIOGRAFIA E HISTÓRICO

John Rawls (1921-2002) foi um filósofo político norte-americano. Seu pai, William Lee Rawls, foi um advogado de sucesso e renome cuja família mudara-se de Baltimore para o sul do país durante a infância; a mãe, Anna Abell Rawls, descende da rica família Stump. Os pais de Rawls tinham forte interesse por política – a mãe, em especial, lutou pelos direitos das mulheres na Liga de Eleitoras. Rawls teve quatro irmãos, um mais velho e três mais jovens do que ele, dos quais dois morreram, por questões de saúde, quando o próprio Rawls era ainda jovem. Rawls estudou em Princeton, onde concluiu o curso de filosofia no outono de 1943. Embora tenha pensado em dedicar-se aos estudos religiosos depois de concluir a universidade, optou, como muitos de seus colegas à época, por alistar-se no exército. Serviu durante dois anos em uma unidade de inteligência e reconhecimento no Pacífico e, pelos serviços prestados, ganhou uma estrela de bronze, condecoração do exército norte-americano. As experiências pelas quais passou nesse período enfraqueceram suas convicções religiosas. Quando Rawls começou, depois da guerra, seu curso de pós-graduação – também em Princeton –, escolheu filosofia, e não religião. Rawls obteve o doutorado em 1950, com uma tese sobre filosofia moral. Nessa época, casou-se com Margaret Warfield Fox, com quem teve quatro filhos (duas filhas e dois filhos).

Depois de apresentar conferências e de estender seus estudos por mais dois anos em Princeton, Rawls ganhou uma bolsa da Fulbright para estudar em Oxford, no ano acadêmico de 1952-1953. Em Oxford, conheceu H. L. A. Hart, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, R. M. Hare e outros filósofos relevantes da época, que influenciaram em grande medida suas próprias concepções. Ao retornar aos Estados Unidos, obteve seu primeiro cargo como professor, na Cornell University, onde ensinou de 1953 a 1959. Foi também professor visitante em Harvard (1959-1960), no Massachusetts Institute of Technology (MIT) (1960-1962) e, além disso, membro permanente do corpo docente de filosofia de Harvard de 1962 a 1991, quando se aposentou. Rawls morreu, em casa, no ano de 2002.<sup>1</sup>

A carreira de Rawls estendeu-se por um período especialmente agitado, tanto na história intelectual da filosofia política e moral quanto na história política e social dos Estados Unidos. O contexto filosófico da obra de Rawls será discutido detalhadamente no próximo subcapítulo, mas vale a pena observar rapidamente que seu campo de interesse – filosofia política e moral – era considerado, já havia algum tempo, como um campo em declínio, eclipsado (acreditava-se então) por outras áreas mais produtivas da pesquisa filosófica. Foi somente nos anos de 1950 que essa tendência mudou, e o próprio Rawls, com efeito, recebe, frequente e retrospectivamente, crédito por ter, sozinho, feito reviver o tema da filosofia política como um campo de estudos respeitável e produtivo. Embora esse raciocínio encerre certa simplificação, é realmente difícil deixar de enfatizar a profunda influência de Rawls sobre as gerações posteriores de filósofos e teóricos políticos. Mesmo que suas ideias não contem com um apoio unânime (algo que acontece com frequência), os termos do debate e a linguagem empregada derivam, em geral, de suas ideias. Não é, então, exagero algum dizer que a disciplina da filosofia política, hoje, deve muito, em sua forma e em sua particularidade, a John Rawls.

Antes, porém, de discutir detalhadamente o contexto filosófico da obra de Rawls, vale a pena também observar seu contexto social e político. As ideias centrais que mais tarde se tornariam a base de *Uma teoria da justiça* foram elaboradas durante seu período na Cornell University, nos anos de 1950. Esse período foi aquele no qual muitas pessoas, especialmente depois da experiência negativa do macarthismo no início da década, renovaram seu compromisso com a importância dos direitos do indivíduo. Para muitas dessas pessoas, tal compromisso foi depois fortalecido pelo apoio dado ao crescimento do movimento pelos direitos civis no sul dos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, esse foi um período em que muitas instituições do Estado do bem-estar social, que haviam surgido primeiramente durante o New Deal, se consolidaram e foram amplamente aceitas como uma característica da sociedade norte-americana. O curioso foi que ninguém houvesse realmente elaborado um apanhado filosófico de como esses dois compromissos – com os direitos individuais e com o Estado do bem-estar social – poderiam ser considerados como uma derivação de uma só, e coerente, doutrina política. Pelo contrário: ambos os compromissos eram frequentemente considerados como uma condição de tensão, em que, de um lado, os princípios do liberalismo tradicional apoiavam o primeiro desses compromissos, e as doutrinas mais à esquerda (social democracia, socialismo etc.), o segundo.

Nesse contexto, é relevante o fato de que o grande livro de Rawls seja o responsável por suprir essa lacuna, isto é, que contenha tanto um forte compromisso com os direitos individuais quanto um argumento robusto em favor da justiça socioeconômica a partir de uma só teoria filosófica coerente. Não é surpresa, assim, que a contribuição de Rawls tenha sido explicada desta forma: como algo que supriu uma base filosófica para o apoio do liberal moderno aos direitos do indivíduo e ao Estado do bem-estar social. Porém, seria um erro reduzir Rawls a uma história tão simplista quanto essa. Há de se considerar, primeiramente, que ele de fato não apoiou

as instituições do Estado do bem-estar social sob a forma particular que elas assumiram nos Estados Unidos. Em segundo lugar, suas motivações eram, na verdade, muito mais complexas e relacionadas a problemas filosóficos mais profundos, de importância mais duradoura do que o mero oferecimento de um apoio intelectual à plataforma do Partido Democrata Americano. Reduções grosseiras de uma obra filosófica sofisticada às condições históricas em que ela foi escrita produzem, com frequência, mais problemas do que soluções.

As principais ideias subjacentes a *Uma teoria da justiça* foram em grande parte formuladas, como mencionado, nos anos de 1950. Contudo, Rawls de fato escreveu seu livro durante a década de 1960, e ele só foi publicado em 1971. Essa época foi, como sabemos, especialmente turbulenta na história norte-americana: a luta pelo fim da segregação, a Guerra do Vietnam, os protestos estudantis, entre outros fatores, sem dúvida deixaram sua marca no pensamento de Rawls. Embora nenhum desses fatos sociais, nem efetivamente quaisquer outros fatos políticos contemporâneos, sejam sequer discutidos explicitamente em *Uma teoria da justiça* – obra que mantém em toda a sua extensão um ponto de vista singularmente filosófico e independente –, há traços que estão inequivocadamente presentes na forma final da obra, como veremos em momento oportuno. No espaço restante desta introdução, contudo, concentrar-nos-emos mais no contexto intelectual do que no contexto social.

## 1.2 O HISTÓRICO FILOSÓFICO

### 1.2.1 Utilitarismo e intuicionismo

Como vimos, Rawls começou a escrever *Uma teoria da justiça* no final da década de 1950, e continuou a elaborar a obra ao longo da década de 1960. Nessa época, a tradição dominante na filosofia política e moral era o utilitarismo, que tinha sustentado sua posição de dominância por quase um século. Não é de surpreender, portanto, que Rawls discuta extensivamente o utilitarismo em sua obra – e nós também o faremos. Por enquanto, será suficiente enunciar a ideia principal da teoria, que é extremamente simples e, pelo menos inicialmente, bastante razoável. O utilitarismo sustenta, fundamentalmente, que as ações, leis, instituições etc. podem ser julgadas como melhores ou piores de acordo com a tendência que tenham de ampliar ao máximo o somatório de felicidade dos indivíduos, considerando a felicidade de cada pessoa da mesma forma.

Quando apresentado pelo filósofo inglês Jeremy Bentham (1748-1832) no final do século XVIII, o utilitarismo constituía-se em uma doutrina filosófica impressionante – ou mesmo radical. Ela colocava de lado toda e qualquer referência à vontade divina, aos interesses da sociedade, aos costumes e tradições, à lei da natureza etc. No lugar disso tudo, a doutrina pregava o que se pensava ser o procedimento diretamente racional e científico de simplesmente medir a felicidade de cada indivíduo e depois calcular a felicidade da população como um todo. Nesse sentido, o utilitarismo foi

obviamente um produto do Iluminismo – época de enorme confiança na razão e no método científico e de enorme desconfiança em relação à religião, à superstição e à tradição. Outra característica notável e, de fato, potencialmente revolucionária, do utilitarismo foi sua insistência em considerar a felicidade de todas as pessoas exatamente da mesma maneira: a felicidade dos reis e dos nobres não importa mais, ou menos, do que a felicidade dos comerciantes ou dos camponeses, a felicidade dos ingleses não difere da felicidade dos franceses etc. Assim, o discípulo mais importante e influente de Bentham, John Stuart Mill (1806-1873), argumentava que, pelo fato de a felicidade dos homens não dever ter maior peso do que a felicidade das mulheres, muitas das desigualdades sociais e legais entre os sexos deveriam ser eliminadas. Para muitas pessoas dos séculos XVIII e XIX, era difícil engolir essas ideias.

Com o tempo, naturalmente, o utilitarismo passou a parecer menos radical, à medida que as pessoas se acostumavam com a ideia de uma moral igualitária, digna de todos os seres humanos. Assim, as características do utilitarismo que mencionamos até aqui não explicam integralmente a continuidade de sua dominância já no século XX. Essa persistência pode ser mais bem explicada por algumas de suas outras virtudes de algum modo mais sutis e conceituais. A mais importante delas é a completude e determinação do utilitarismo: não há questão moral, política ou social possível para a qual o utilitarismo, pelo menos em princípio, não possa oferecer uma resposta definitiva e sólida. Isso faz do utilitarismo uma teoria extremamente poderosa, além de oferecer grande obstáculo a potenciais competidores, o que pode ser ilustrado pelo fracasso de outra teoria, popular em alguns círculos filosóficos durante a primeira metade do século XX, o intuicionismo.

Para compreender as motivações do intuicionismo, devemos primeiro compreender que apesar de o utilitarismo ser, de longe, a teoria dominante, nem todos estavam felizes com ela. Deixe-me explicar. Suponha que Maria tenha prometido dar R\$ 100,00 a João, para pagar algum favor que ele tenha feito a ela, mas que, depois de algum tempo, ela constate ser extremamente inconveniente cumprir o que prometera. A intuição moral de nosso bom senso nos diz que, independentemente do que tenha ocorrido, Maria tem uma espécie de obrigação de cumprir o que prometera, apesar da inconveniência. A dificuldade está em que o utilitarismo nos diz que nossas intuições aqui podem estar erradas. Se, por exemplo, a infelicidade que Maria experimentaria ao cumprir a promessa fosse significativamente maior do que a infelicidade que João experimentaria se ela não a cumprisse, o utilitarismo tenderia a recomendar o não cumprimento. Muitas pessoas não ficaram satisfeitas com essa conclusão. Para dar outro exemplo: suponha que Maria tenha cometido um crime violento. Novamente, a intuição moral de nosso bom senso sugere que ela – e somente ela – merece ser punida. O utilitarismo, contudo, não está necessariamente de acordo com essa intuição. Partindo do princípio de que qualquer punição presumivelmente reduziria a felicidade de Maria, é preciso demonstrar que a punição sirva a algum propósito útil para contrabalançar essa perda. Esse propósito pode ser, por exemplo, a dissuasão ou algum meio de intimidação: se Maria for punida assim, menos pessoas cometerão crimes violentos no futuro e a felicidade geral aumentará. Mas observe que, na visão

utilitarista, não há como afirmar que Maria mereça, especificamente, ser punida. Na verdade, se enfrentarmos problemas para intimidar Maria, poderemos consumir dissuasão ou intimidação semelhante se enquadrarmos o inocente João e o punirmos no lugar dela. Colocadas de lado as dificuldades práticas, o utilitarismo não nos dá, de início, uma razão para considerarmos essa tática como moralmente inaceitável.

Assim, vemos que, apesar de sua razoabilidade inicial, o utilitarismo, quando pensado cuidadosamente, pode divergir muito da moralidade do nosso bom senso. Esse fato foi amplamente reconhecido: a questão era apenas o que fazer em relação a ele. Outra teoria foi proposta. Talvez a moralidade do bom senso esteja amplamente correta, argumentou-se. Talvez nossas mais fortes intuições em tais casos estejam a revelar-nos a estrutura fundamental da moralidade, que consiste em um conjunto de princípios morais primitivos, tais como a fidelidade, o merecimento, a beneficência etc. Se deixarmos de lado alguns detalhes mais complicados, mas de menor importância para este texto, é essa a perspectiva que *grosso modo* chamamos de “intuicionismo”. O intuicionismo ofereceu uma alternativa para quem estava profundamente insatisfeito com o utilitarismo, e isso explica por que a doutrina atraiu seguidores no início do século XX.

Porém, é também fácil entender por que o intuicionismo jamais poderia ter suplantado o utilitarismo como teoria dominante. O intuicionismo faz pouco mais do que nos dar um nome para o que hoje continua a ser apenas um amontoado de intuições. O que devemos fazer quando, por exemplo, nossa obrigação de cumprir uma promessa entra em conflito com nossa obrigação de não causar mal aos outros? As intuições, sozinhas, não nos oferecem uma orientação clara. Em outras palavras, a teoria é dolorosamente incompleta, e aqui a grande força do utilitarismo, que pode responder a qualquer pergunta possível, aparece integralmente. Considerada essa força, pode-se concluir de maneira plausível que devemos duvidar de nossas intuições toda vez que elas divergirem do utilitarismo, e não o contrário. Afinal de contas, nossas intuições podem simplesmente ser o produto de uma criação tendenciosa e de uma educação inadequada. Por que depositar tanta confiança em sua precisão? O utilitarismo só poderia ser suplantado por uma teoria que tivesse poder conceitual comparável. Por isso, ele foi dominante por tanto tempo, apesar do permanente desconforto que causava entre a filosofia moral e política de muitos filósofos.

Era essa, aproximadamente, a situação quando Rawls começou sua obra, como ele indica de maneira clara no prefácio de *Uma teoria da justiça*: “Durante boa parte da filosofia moral moderna, a teoria sistemática predominante foi alguma forma de utilitarismo”. Quem criticava o utilitarismo “observava as evidentes incongruências entre muitas de suas implicações e nossos sentimentos morais. Mas tais pessoas não conseguiram [...] construir uma concepção moral funcional e sistemática para lhe fazer oposição”. Rawls visava a retificar essa situação, isto é, “oferecer um enfoque sistemático alternativo sobre a justiça, superior [...] ao utilitarismo dominante da tradição” (vii-viii; xvii-xviii Rev.).<sup>2</sup> A alternativa oferecida por Rawls chama-se “justiça como equidade”, e o ponto central de seu livro é simplesmente a explicação e a defesa dessa alternativa, como algo contrário ao utilitarismo em particular.

### 1.2.2 A tradição do contrato social

Rawls, de maneira alguma, inventou sua teoria da justiça como equidade a partir do zero. Com efeito, embora isso até diminua sua empreitada, ele sempre negou que a teoria fosse original. Em outro trecho do prefácio, Rawls diz que simplesmente tentou “generalizar e levar a um nível mais alto de abstração a tradicional teoria do contrato social conforme representada por Locke, Rousseau e Kant” (viii; xviii Rev.). Pelo fato de o próprio Rawls chamar nossa atenção para esses autores, devemos, ainda que brevemente, rever suas ideias, como uma espécie de pano de fundo para a nossa leitura. É interessante notar que os autores citados são anteriores ao surgimento do utilitarismo. Tal ato pode fazer com que nos perguntemos, primeiramente, por que as perspectivas dos três autores citados foram suplantadas pelo utilitarismo no século XIX e, em segundo lugar, o que Rawls encontrou em suas obras que outros não haviam percebido.

A teoria tradicional do contrato social, à qual Rawls se refere, foi popular nos séculos XVII e XVIII, atingindo o ápice de sua influência histórica por volta da época da Revolução Americana (1776) e – pelo menos inicialmente – da Revolução Francesa. Essa teoria era em si mesma uma combinação e recriação de duas ideias ainda mais antigas, cujos fundamentos podem ser encontrados na Idade Média, senão anteriormente. A primeira dessas ideias era o que se chamava de “estado natural” – uma época imaginada na história da humanidade, anterior ao aparecimento da autoridade política e das instituições sociais. Essa noção de “estado de natureza” foi considerada proveitosa para a distinção entre o que era natural e o que era artificial nas atividades humanas. Por exemplo, podemos nos perguntar se teria havido algo como a propriedade privada nesse estado natural, o que, em caso de resposta afirmativa, nos levaria a considerar a propriedade privada como “natural” – e não como um fenômeno construído política e socialmente. A segunda ideia era a de que o governo tinha como base, de algum modo, uma espécie de acordo geral ou pacto entre governantes e governados. Esse pacto original pode estar expresso no juramento de coroação de um rei, por exemplo, segundo o qual o monarca concorda em governar de maneira justa e benevolente, ao passo que o povo, por sua vez, jura obediência a suas ordens.

Ambas as ideias estavam em voga há muito tempo quando, no século XVII, ocorreu a alguns autores que elas poderiam ser combinadas em uma só teoria. *Grosso modo*, começamos por imaginar as pessoas vivendo em um estado natural, sem governo. Depois, refletimos sobre as várias desvantagens dessa condição, como, por exemplo, o fato de que as vidas e os bens das pessoas não estão muito seguros em tal estado. Impõe-se à razão o fato de que essas pessoas em breve se uniriam, com a intenção de acabar com o estado da natureza e de estabelecer algum tipo de governo. O resultado desse processo seria um contrato social, isto é, um acordo que estabelecesse os termos segundo os quais o governo seria formado e as condições sob as quais tal governo operaria. Já que as pessoas no estado natural almejavam superar determinados problemas apenas, sustentou-se, em geral, que a autoridade de qualquer governo que elas criassem estaria então limitada a essas áreas particulares de com-

petência – acreditava-se que nenhuma pessoa sensata abriria mão voluntariamente de mais liberdade natural do que o absolutamente necessário. A afirmação canônica dessa doutrina está na obra de John Locke (1632-1704), que exerce grande influência sobre pessoas como Thomas Jefferson: quando Jefferson escreveu, na Declaração de Independência dos Estados Unidos, que os governos são instituídos para garantir direitos inalienáveis, que o justo poder dos governos deriva do consentimento dos governados e assim sucessivamente, era óbvio para os seus contemporâneos que ele estava fazendo referência à conhecida doutrina do contrato social.

Apesar de sua influência, em uma ou duas gerações a teoria do contrato social perdeu, contudo, quase todo o seu crédito. Por que isso aconteceu? Uma das razões é que, com uma melhor historiografia, ficou cada vez mais óbvio que o estado de natureza era pura ficção. O que uma história falsa pode nos dizer manifestamente sobre o modo como devemos organizar nossas sociedades aqui e agora? Outra razão foi a de que se poderia demonstrar com facilidade que dificilmente alguém de fato dá consentimento ao seu governo em especial. Na maior parte das vezes, nascemos onde quer que nascemos e (em graus variáveis) simplesmente toleramos o governo que temos. Há muito o que dizer aqui, e a tradicional teoria do contrato social tinha, na verdade, respostas coerentes a essas objeções, as quais, para que possamos entender a teoria de Rawls, precisamos conhecer. A questão central é simplesmente a de que essas objeções foram geralmente consideradas decisivas, e que a teoria ficou obsoleta tão logo surgiu o utilitarismo.

### 1.2.3 A filosofia moral de Kant

Dos outros dois filósofos mencionados por Rawls – Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804) –, Kant é o mais importante para a história deste livro. Embora Rousseau seja certamente interessante e importante, podemos aqui simplesmente observar que ele serviu como uma espécie de transição entre Locke e Kant. Pode-se dizer que Kant, mais do que qualquer outro filósofo, foi quem inspirou a obra de Rawls. Infelizmente, os influentes textos de Kant, que cobrem uma vasta gama de temas filosóficos, são de difícil leitura e compreensão. Aqui, discutiremos apenas um aspecto do que ele escreveu sobre a filosofia moral, que é especialmente significativo para a apreciação da obra de Rawls.

Em 1785, Kant publicou um livro curto, mas denso, com um título impositivo: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Para simplificar, esse ensaio apresenta e tenta resolver um problema filosófico muito abstrato e geral. Na maior parte de nossas ações que não são simples respostas dadas por reflexo ou hábitos automatizados, tendemos a agir com base nas razões que nos parecem boas. Por exemplo, apesar de seu desejo de dormir até tarde algumas vezes, podemos imaginar que Maria se levanta da cama de forma responsável toda manhã porque acredita que tem uma boa razão para chegar no horário em suas aulas na faculdade de administração. Porém, a maior parte de nós, na maior parte das vezes, não quer que nossas razões apenas

*pareçam* boas, mas que elas *sejam* realmente boas, isto é, queremos agir com base no que pode ser chamado de razões *válidas* (se acontecesse de Maria não ter de chegar a tempo para a aula, ela, compreensivelmente se sentiria aborrecida e, provavelmente, mudaria de comportamento por causa disso). É, portanto, uma questão filosófica interessante a que pergunta: o que pode, se algo de fato o faz, tornar nossas razões válidas ou inválidas?

Para responder a essa pergunta, Kant divide os tipos de razões que podemos ter em dois grupos. No primeiro grupo, está o que podemos chamar de razões instrumentais. Suponha que Maria queira ser rica, e suponha também que frequentar o curso de Administração aumentará a probabilidade de que ela de fato se torne rica. Parece decorrer daí, então, que ela de fato tem uma razão – uma razão válida – para cursar Administração. A validade das razões instrumentais é suprida por nossos objetivos ou metas, juntamente com alguns fatos sobre o mundo. De maneira um pouco confusa, Kant chama os comandos que decorrem de razões instrumentais válidas como essa de “imperativos hipotéticos” (hipotéticos apenas no sentido de que sua validade depende da existência da meta ou objetivo relevante, que pode ou não estar presente em um dado caso ou para uma dada pessoa). Essas razões diferem de outro grupo de razões, que não são instrumentais. Considere o fato de termos uma boa razão para salvar um bebê que caia em uma piscina perto de nós quando não há ninguém mais à volta para resgatá-lo. Se de fato existe essa razão, ela não parece ser dependente de nossas metas ou objetivos. Algumas pessoas, por exemplo, querem ser elogiadas como pessoas moralmente virtuosas, ao passo que outras são indiferentes a isso; contudo, ambos os tipos de pessoa, *deveriam* salvar o bebê (embora, admita-se, o segundo tipo talvez seja menos propenso a fazê-lo). Kant chama os comandos que derivam de razões válidas não instrumentais de “imperativos categóricos”.

Como vimos, é relativamente fácil explicar por que os imperativos hipotéticos são válidos. A dificuldade maior reside em explicar por que os imperativos categóricos são válidos – e essa é a especial contribuição de Kant. O filósofo alemão argumenta que há uma única regra de decisão para determinar se algo é ou não um imperativo categórico. Para tornar as coisas ainda mais confusas, porém, ele também nos oferece várias formulações – cinco, na maioria das vezes – dessa regra decisória única, que são supostamente equivalentes. Mencionarei apenas duas aqui. A primeira é chamada a fórmula da humanidade, que instrui o homem a agir de modo “a usar a humanidade, seja para com a sua própria pessoa, seja para com qualquer outra, sempre e ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (Kant, 1785:38). Em outras palavras, não devemos tratar as pessoas como se elas fossem simplesmente instrumentos de nossos próprios propósitos. A outra formulação, ainda mais famosa, é a chamada fórmula da lei universal, que instrui o homem a “agir somente em concordância com aquela máxima pela qual ele possa ao mesmo tempo desejar que ela se torne uma lei universal” (ibid.: 31). O interessante sobre essa proposta é que, embora tal fato não tenha sido amplamente reconhecido no início, é que ela pode referir-se a alguns dos problemas (discutidos acima) que atormentavam o utilitarismo. Considere novamente a decisão de Maria de cumprir ou não a promessa

de pagar o que deve a João. Essa decisão pode ser descrita como uma escolha entre duas máximas que competem entre si: de acordo com a primeira, as pessoas devem cumprir suas promessas se forem capazes de fazê-lo; de acordo com a segunda, as pessoas devem cumprir suas promessas apenas se isso lhes for conveniente. Qual das máximas Maria quereria que fosse a lei universal, isto é, a regra que todos, inclusive ela, devem cumprir? Se ela for sensata, a resposta é claramente a primeira opção, e não a segunda. Isso, de acordo com Kant, nos informa que a primeira é um imperativo categórico válido.

Apesar da promessa dessa linha de raciocínio, a filosofia moral de Kant não foi, durante algum tempo, desenvolvida em uma teoria capaz de competir com o utilitarismo. Isso se deveu, parcialmente, ao fato de que a opacidade do texto kantiano impediu a compreensão de muitas de suas ideias; por algum tempo, pensou-se que a filosofia moral de Kant, se é que fosse inteligível, era efetivamente equivalente ao utilitarismo! Esse, porém, não era o único problema. Havia também o problema de que a fórmula da lei universal, pelo menos conforme apresentada na obra de Kant, continha alguns “furos” importantes. Para entender isso, devemos primeiramente observar que embora a máxima de nossa ação deva ser universal no sentido de que todos deveriam adotá-la, não há nada na teoria que requeira que a máxima trate todas as pessoas da mesma forma. Nem deveria haver: a máxima “dê cadeiras de rodas aos deficientes físicos, mas não às outras pessoas” é uma máxima perfeitamente sensata que poderíamos querer que todos adotassem. Mas se essa máxima é permitida, o que há de errado com a máxima “sempre discrimine as minorias, mas não os outros”? Se Maria não for ela própria parte de uma minoria, é perfeitamente coerente para ela querer que todos, inclusive ela, adotem essa máxima, e isso parece suficiente, no que diz respeito à fórmula da lei universal, para demonstrar que o comportamento discriminador de Maria está sustentado por razões válidas. Mas isso não parece certo.

Hoje, há, é claro, muitos tratamentos sofisticados da filosofia moral kantiana que nos ajudam a superar dificuldades como essas. Mas isso tudo aconteceu em momento mais tardio. Quando Rawls começou seu trabalho, na década de 1950, Kant ainda era uma figura relativamente obscura na história da filosofia, a tradição do contrato social era considerada como efetivamente morta, e o utilitarismo era o que imperava. A genialidade de Rawls foi perceber o que ninguém mais havia percebido: que as ideias encontradas nos escritos de figuras do passado, como Locke e Kant, apesar de algumas falhas, poderiam ser retrabalhadas com maior sofisticação, a fim de se chegar a uma teoria poderosa, que pudesse representar uma verdadeira contrapartida ao utilitarismo. No próximo capítulo, veremos como Rawls tenta fazer isso.

### 1.3 VISÃO GERAL DOS ESCRITOS DE RAWLS

O enfoque deste guia de leitura será a obra mais importante de Rawls, *Uma teoria da justiça*. O livro, como vimos, foi escrito, em sua maior parte, na década de 1960, e foi publicado em 1971. Poucos anos depois, uma tradução para o alemão foi feita e,

no processo de apresentar o manuscrito para a tradução, Rawls introduziu uma série de revisões textuais. Embora essas mudanças tenham sido feitas por volta de 1975, a versão revisada do texto só foi publicada em inglês em 1999. A maior parte dessas mudanças é de pouca relevância, e as duas edições serão tratadas aqui de maneira intercambiável, apesar das diferenças de paginação. As poucas diferenças substanciais serão mencionadas quando surgirem.\*

Rawls escreveu muitos outros textos além de *Uma teoria da justiça*. Por isso, pode ser útil colocar sua principal obra em contexto, relativamente às outras. Nos anos que antecederam a publicação de *Uma teoria da justiça*, Rawls propôs muitos de seus principais argumentos em uma série de ensaios que apareceram em periódicos especializados em filosofia. Três desses ensaios merecem menção. Em “Outline of a decision procedure for ethics” (1951), o autor elaborou uma argumentação fundamental sobre a justificação na filosofia política e moral. A ideia básica – que ele chama de “equilíbrio reflexivo” – está presente, de modo subjacente, em todos os seus escritos sobre filosofia política e moral, e influenciou muitos filósofos de modo bastante independente da linha de argumentação que deriva de *Uma teoria da justiça*. Em “Two concepts of rules” (1955), Rawls estuda o utilitarismo – teoria que em última análise se propusera a derrotar – de uma maneira que prende a atenção, como uma teoria voltada a uma espécie particular de problemas da filosofia política pelos quais ele se interessa muito (*grosso modo*, como veremos no próximo capítulo, ele apresenta o utilitarismo como uma atraente teoria da justiça social). Uma das razões para fazer isso talvez seja a de que quanto mais indulgente for sua apresentação do utilitarismo, mais convincente sua resposta a ele será. Finalmente, em “Justice as Fairness” (1958), Rawls estabelece o ponto central de seu argumento para uma alternativa ao utilitarismo. Esse artigo é uma espécie de esboço do livro que viria a seguir.

Algum tempo depois da publicação de *Uma teoria da justiça*, Rawls começou a reconsiderar fundamentalmente alguns aspectos importantes de sua teoria. Os detalhes dessa mudança são extremamente complexos e estão fora do escopo deste guia de leitura, embora seja importante estar ciente de que a mudança aconteceu. As reconsiderações de Rawls apareceram inicialmente, de novo, em uma série de artigos, os três mais importantes dos quais foram: “Kantian constructivism in moral theory” (1980), “Social unity and primary goods” (1982) e “Justice as fairness: political not metaphysical” (1985). Ao final do processo, quando terminou de trabalhar todas as dimensões inter-relacionadas de suas novas perspectivas, Rawls publicou um segundo grande livro, *Political liberalism*, em 1993. Trata-se de um livro extremamente difícil e, de muitas maneiras, incompreensível para o leitor não familiarizado ainda,

---

\* N. de R.T.: Indicamos algumas traduções para a língua portuguesa desta obra de John Rawls: 1) John Rawls: *Uma teoria da justiça*. 4.ed. Trad. De Almiro Pisetta e Lenita M.R.Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 2) John Rawls: *Uma teoria da justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Presença, 1993. 3) John Rawls: *Uma teoria da justiça*. Trad. de Vamireh Chacon. Brasília, Univ. de Brasília, Pensamento Político, 1981.

em alguma medida, com as ideias de *Uma teoria da justiça*. Essas duas obras, que juntas chegam a quase mil páginas, representam em grande parte a perspectiva geral do autor sobre os temas que estudou.

Este livro é um guia de leitura para *Uma teoria da justiça*. Farei referências às mudanças de perspectiva de Rawls apenas na medida em que elas ajudarem a melhor compreender o texto de *Uma teoria da justiça*. Para quem se interessa pelas últimas perspectivas de Rawls, mas que se sente intimidado pelo fato de ter de ler seus dois grandes livros, há também uma apresentação mais curta intitulada *Justice as fairness: a restatement* (2001). Tal livro não foi exatamente escrito por Rawls. É uma série de palestras dadas por ele em Harvard, que, de modo prático, resumem e cotejam os argumentos de seus dois principais livros. Embora não seja um substituto para *Uma teoria da justiça* e *Political liberalism*, essas palestras constituem-se efetivamente em uma introdução extremamente valiosa para a última perspectiva de Rawls, e podem servir como um guia bastante prático para orientar o leitor a entender como tudo se encaixa na obra do autor.

## NOTAS

1. Maiores detalhes sobre a biografia de Rawls podem ser encontrados em Pogge (2007) e Freeman (2007).
2. Todas as referências a *Uma teoria da justiça* serão feitas desta forma, indicando a página ou páginas na edição original (1971) em primeiro lugar, seguida da página ou páginas da edição revisada (1999a).