

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 19
Número 3
Dezembro de 2021
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Florianópolis, Brasil
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
E-mail: mohulshof@gmail.com

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

Assistentes editoriais

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Pedro Gallina Ferreira
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vinícius Carvalho
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Comissão editorial

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, Brasil

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFPR
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.
D. Pedro II, Curitiba- PR
CEP: 80060-140

E-mail: studia.kantiana@gmail.com

Conselho editorial

Alessandro Pinzani
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Christoph Horn
Universität Bonn,
Bonn, Alemanha

Daniel Tourinho Peres
Universidade Federal da Bahia
Salvador, Brasil

Dieter Schönecker
Universität Siegen
Siegen, Alemanha

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Günter Zöllner
Ludwig Maximilian Universität
Munique, Alemanha

Heiner Klemme
Martin Luther Universität –
Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Júlio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, Brasil

Luigi Caranti
Univerità di Catania
Catânia, Itália

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Marcus Willaschek
Goethe Universität
Frankfurt am Main, Alemanha

Maria de Lourdes Borges
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
University of Tulane
New Orleans, EUA

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, Estados Unidos

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Sílvia Altmann
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil

Pablo Muchnik
Emerson College
Boston, Estados Unidos

Vinícius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Patrícia Kauark
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Brasil

Artigos

[articles]

- 7 **O conceito de justiça em Kant e em Rawls: Entre relativismo e universalidade**

*[The Concept of Justice in Kant and Rawls:
Between Relativism and Universality]*

Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno

- 23 **O imperativo categórico é uma versão astuta do egoísmo e uma forma disfarçada de heteronomia?**

*[Is the categorical imperative a cunning version
of selfishness and a disguised form of hetero-
nomy?]*

Aylton Barbieri Durão

- 34 **Da paz perpétua de Kant ao direito dos povos de Rawls**

*[From Kant's Perpetual Peace to the Rawls'
Law of Peoples]*

Francisco Jozivan Guedes de Lima

- 45 **A utopia realista de Rawls: um diálogo com a Paz Perpétua de Kant**

*[Rawls's Realistic Utopia: a dialogue with
Kant's Perpetual Peace]*

Denis Coitinho e João Victor Rosauo

- 64 **A liberdade como virtude soberana: uma interpretação Kantiana da posição original de Rawls**
 [Freedom as the sovereign virtue: a Kantian interpretation of Rawls's original position]

 Rafael Rodrigues Pereira e Laís Cristina Rocha
- 80 **Kant e Rawls: Notas em torno da noção de justiça procedimental imperfeita**
 [Kant and Rawls: Notes on imperfect procedural justice]

 Luiz Paulo Rouanet
- 89 **Sobre os usos da razão: Um debate entre o uso público da razão de Kant e a razão pública de Rawls**
 [On the uses of reason: A debate between Kant's public use of reason and Rawls' public reason]

 Lorennna Marques

O conceito de justiça em Kant e em Rawls: Entre relativismo e universalidade

[The Concept of Justice in Kant and Rawls: Between Relativism and Universality]

Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno¹

Universidade Federal de Minas Gerais / Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
(Belo Horizonte, Brasil)

Resumo

Este trabalho pretende verificar a posição de Immanuel Kant e John Rawls no que diz respeito a relação entre a moral e o direito. Para isso, começa abordando o sentido do termo “justiça” nos textos de Kant e Rawls, explicando suas relações com a moral e o direito. Após isso se dedica ao conceito kantiano de direito e sua relação com a moral, e então à relação entre moral e direito na teoria da justiça de Rawls, conectando-a ao “fato do pluralismo”, que é uma constatação fundamental de Rawls sobre a qual se apoia a necessidade de princípios de justiça liberais no sentido político de sua teoria da justiça. O trabalho conclui que, em virtude do fato do pluralismo, Rawls explicita um relativismo que é menos evidente em Kant.

Palavras-chave: justiça, relação entre direito e moral, Kant, Rawls, relativismo.

Abstract

This work aims to check Immanuel Kant's and John Rawls' position regarding the relation between law and morality. To do that, it begins handling the meaning of the word “justice” in the Works of Kant and Rawls, explaining their relations with the law and with morality. After that, the work handles Kant's concept of law and its relationship with morality; then it handles such relationship in Rawls' theory of justice, connecting it to the “fact of pluralism”, which is a fundamental premise of Rawls' work, upon which the need of principles of justice rests. These principles are liberal in a sense that is related to Rawls' theory itself, which, according to him, is political, not metaphysical. The conclusion is that, due to the fact of pluralism, Rawl's political liberalism makes explicit a relativism that can hardly be perceived in Kant.

Keywords: justice, relation between law and morality, Kant, Rawls, relativism.

¹ E-mail: a.travessoni@gmail.com

1. Introdução

No ensaio *O Problema da Justiça*, publicado em 1960 como apêndice à segunda edição da *Teoria Pura do Direito*, Hans Kelsen afirma que o conceito de justiça pertence ao âmbito da moral, o que significa que a norma de justiça é uma norma moral. Para Kelsen, a justiça se refere ao comportamento humano direcionado a outros seres humanos e, portanto, uma norma que, por exemplo, proíbe o suicídio, pode ser uma norma de determinado ordenamento moral, mas não pode ser uma norma de justiça, pois não é uma norma que regula o comportamento de uma pessoa em relação a outras pessoas (Kelsen, 1960, p. 3). Um juízo de justiça é, assim, um juízo segundo o qual o comportamento humano que se refere a atos relacionados apenas a outros seres humanos é avaliado, ou seja, um juízo que compara um comportamento humano e uma norma de justiça (Kelsen, 1960, p. 5).

Kelsen avalia se juízos de justiça podem se referir a normas (e consequentemente a normas jurídicas). Essa pergunta é importante pois ela diz respeito à questão sobre se podemos ou não predicar a qualidade “justo” a ordenamentos normativos como o direito, ou se esse predicado só pode ser atribuído a condutas humanas. Para respondê-la, ele começa assinalando uma contradição que existiria quando alguém se refere a uma norma jurídica como justa ou injusta. Em sua visão, ao assim proceder, aquele que avalia a norma jurídica estaria considerando tanto a norma jurídica quanto a norma moral simultaneamente válidas, o que não seria possível quando aquela contradiz esta (Kelsen, 1960, p. 5). A fim de solucionar esse problema, Kelsen admite que normas de justiça podem se referir a normas jurídicas na medida em que elas se referem a atos que criam normas jurídicas (Kelsen, 1960, p. 7-99).

Neste trabalho, a palavra justiça será tomada nesse sentido kelseniano, ou seja, ela será entendida como correção moral de uma conduta ou de uma ordem jurídica, na medida em que essa conduta ou ordem jurídica é direcionada a outros seres humanos. Sendo “a norma de justiça” uma norma moral, as normas morais são, nesse modelo, o critério de justiça de uma ordem jurídica. Por isso, para se averiguar se uma ordem jurídica é justa e, consequentemente, para se abordar o próprio conceito de justiça, torna-se necessário estudar a relação entre a moral e o direito.

As possíveis posições sobre a relação entre a moral e o direito foram sistematizadas por Robert Alexy, para quem todos os positivistas jurídicos defendem a separação conceitual entre a moral e o direito (*Trennungsthese*), enquanto todos os não-positivistas jurídicos, por outro lado, defendem a existência de uma conexão conceitual *necessária* entre eles (*Verbindungsthese*) (Alexy, 1992, p. 17; Alexy, 2014, p. 241 ss.). Dentro do positivismo, segundo Alexy, há aqueles que defendem não haver, de modo algum, essa conexão conceitual, os positivistas exclusivos como Joseph Raz, e aqueles que defendem poder haver tal conexão ou não, os positivistas inclusivos como Kelsen e Herbert Hart. Enquanto positivistas exclusivos defendem uma separação *necessária* entre a moral e o direito, os positivistas inclusivos defendem uma separação *contingente*, e, assim, consequentemente, uma *conexão* contingente². Portanto, como afirma Alexy, a tese da separação pode ser dividida em tese da separação (eu diria tese da separação em sentido estrito), ou seja, a negação de qualquer conexão conceitual entre direito e moral (positivismo exclusivo), e a tese da separabilidade, que afirma poder o próprio direito conectar sua validade a critérios morais ou não (positivismo inclusivo).

Segundo Alexy, no campo do não-positivismo, todos defendem existir uma conexão conceitual *necessária* entre direito e moral (Alexy, 2014, p. 241 ss.). Por isso,

² Assim, tanto no positivismo exclusivo quanto no positivismo inclusivo não se defende a existência de uma conexão conceitual *necessária* entre a moral e o direito (Alexy, 2014, p. 313 s.).

nesse campo, as divergências dizem respeito aos efeitos dessa conexão na validade do direito positivo ou, nas palavras de Alexy, aos “efeitos dos defeitos”. Aqui, o termo “defeitos” tem o significado de defeitos morais do direito positivo (Alexy, 2014, p. 315).

Com base nesses efeitos dos defeitos, Alexy identifica três tipos de não-positivismo jurídico: superinclusivo, inclusivo e exclusivo (Alexy, 2014, p. 314-316). O não-positivismo superinclusivo admite uma conexão conceitual necessária entre a moral e o direito, ou seja, admite que o conceito de direito sempre deve levar em consideração a moral, mas afirma que defeitos morais do direito positivo nunca suprimem sua validade. Portanto, no caso do não-positivismo superinclusivo, a conexão conceitual entre a moral e o direito é sempre qualificatória, o que significa que o direito que viola a moral é qualificado como direito injusto, mas nunca perde sua validade.³ Segundo Alexy, essa posição teria sido defendida por Immanuel Kant, na medida em que ele não admite, de modo geral, o direito de resistência contra normas jurídicas injustas (Alexy, 2014, p. 315). O não-positivismo exclusivo, ao contrário, defende que toda vez que o direito positivo viola a moral ele perde a validade. A conexão nesse caso é sempre classificatória, pois o direito que viola a moral deixa de ser classificado como direito válido. Essa posição teria sido defendida, de acordo com Alexy, por Santo Agostinho e, no período contemporâneo, por Deryck Beyleveld e Roger Brownsword (Alexy, 2014, p. 314). Segundo Alexy, tanto o não-positivismo superinclusivo quanto o não-positivismo exclusivo são muito radicais: aquele por dar peso excessivo à segurança jurídica, este por dar peso excessivo à correção moral ou justiça (Alexy, 2014, p. 315 s.). Entre as duas concepções localiza-se, na visão de Alexy, o não-positivismo inclusivo, que adota uma solução ponderada entre segurança jurídica e correção material ou justiça. De acordo com essa concepção, que na modernidade se expressa de forma paradigmática em Radbruch e no próprio Alexy, em nome da segurança jurídica o direito positivo injusto é válido, exceto em casos de injustiça extrema, em que a segurança jurídica tem que ceder diante do grau insuportável de violação ao princípio da correção material (Alexy, 2014, p. 316). No caso do não positivismo inclusivo a conexão é, portanto, classificatória caso a injustiça seja extrema e qualificatória caso a injustiça esteja abaixo do limiar da injustiça extrema (Alexy, 2014, p. 315).⁴ O quadro abaixo resume a classificação de Alexy:

Positivismo Jurídico Tese da Separação não existe conexão conceitual <i>necessária</i> entre direito e moral		Não-Positivismo Jurídico Tese da Conexão existe conexão <i>necessária</i> entre direito e moral		
Positivismo exclusivo	Positivismo Inclusivo	Não-positivismo Superinclusivo	Não-positivismo Inclusivo	Não-Positivismo Exclusivo
separação em sentido estrito: não há conexão conceitual entre direito e moral	separabilidade: direito e moral podem estar conceitualmente separados ou conceitualmente conectados	o que diferencia os diferentes tipos de não-positivismo são os efeitos dos defeitos morais na validade do direito:		
		todo direito injusto é classificado como direito injusto, mas continua válido	“a injustiça extrema não é direito (válido)”	todo direito injusto perde a validade

³ O fato de o direito positivo ser injusto nunca tem como efeito a sua invalidade ou, em outros termos, não o classifica como não-direito.

⁴ Como demonstrei em outro lugar, a esses três subtipos de não-positivismo defendidos por Alexy deve-se adicionar um quarto subtipo, o não-positivismo subinclusivo (cf. Trivisonno, 2015, p. 117; Trivisonno 2019, p. 166).

A defesa de posições tão diferentes em relação a esse tema levou alguns dos principais teóricos do direito modernos e contemporâneos a afirmar um caráter quase interminável da disputa envolvida na conceituação do direito, da moral e da justiça. Vejamos. Kelsen enfatizou que por mais que se pergunte o que é a justiça, essa questão permanece e provavelmente permanecerá não respondida de forma definitiva (Kelsen, 1975, p. 1). Hart ressaltou que, diferentemente de outras áreas, em que a definição do objeto de estudo encontra-se bem delimitada, no caso da ciência do direito, a disputa sobre o conceito de seu objeto, o direito, é motivo de longa disputa, e parece não haver a possibilidade de uma conciliação das diferentes visões sobre o tema (Hart, 1994, p. 1.). Por fim, Alexy enfatizou que a disputa sobre o conceito de direito dura mais de dois mil anos (Alexy, 2014a, p. 271).

Neste trabalho, pretendo verificar a posição de Immanuel Kant e John Rawls no que diz respeito à justiça no sentido esboçado por Kelsen, o que, com vimos, envolve a relação entre a moral e o direito. Dito de forma mais direta, pretendo verificar o modo como Kant e Rawls concebem o direito e sua relação como a moral. Para isso, seguirei o seguinte caminho: na seção 2 abordo o sentido de “justiça” nos textos de Kant e Rawls, explicando suas relações com a moral e o direito; o objetivo é, nesse momento, mostrar que Kant e Rawls empregaram o termo justiça em sentidos diferentes entre si, bem como em sentidos diferentes do sentido kelseniano adotado neste trabalho. Na seção 3, abordo o conceito kantiano de direito e sua relação com a moral. Na seção 4, abordo a teoria da justiça de Rawls, conectando-a ao “fato do pluralismo”, que é uma constatação fundamental de Rawls sobre a qual se apoia a necessidade de princípios de justiça liberais no sentido político de sua teoria da justiça. Na seção 5, como conclusão, relaciono as posições de Kant e Rawls à questão filosófica do relativismo.

2. Sentidos de Justiça em Kant e em Rawls

Antes de analisar as relações entre direito e moral em Kant e Rawls, ou seja, a justiça (no sentido kelseniano apontado acima) em ambos os autores, é preciso investigar, ainda que resumidamente, o modo como os eles próprios conceituam o termo “justiça”. Isso nos permitirá estabelecer um paralelo entre o conceito de justiça adotado neste trabalho, que é o conceito kelseniano reproduzido acima, e os conceitos de justiça de Kant e Rawls.

2.1. O Termo Justiça nos Escritos de Kant

Em Kant, a palavra justiça (*Gerechtigkeit*) aparece em duas dimensões diferentes: a justiça dos homens e a justiça divina. Porém, como veremos, em ambas as dimensões a justiça não se identifica com mera correção moral, mas antes com correção moral em determinado sentido, um sentido que se pode dizer jurídico, pois diz respeito àquilo que é exterior. Assim, mesmo a justiça divina é conectada, por Kant, ao direito. Vejamos.

Já na *Crítica da Razão Pura* (1781/2ª edição 1787) aparece, como hipótese, uma justiça perfeita que pune todo o mal (KrV, A 73 / B 98). Porém, apesar dessa menção, a temática da justiça não é desenvolvida na primeira crítica, reaparecendo e sendo mais detalhada apenas nas *Preleções Sobre a Doutrina Filosófica da Religião* (que foram supostamente ministradas em 1783 e 1784). Ali, Kant afirma que “Deus possui três qualidades, a santidade, a bondade e a justiça”, e adiciona que a justiça divina pode

ser pensada de dois modos: justiça de acordo com a ordem da natureza e justiça através de uma decisão especial. Segundo Kant, na medida em que ainda não fomos instruídos sobre a segunda, é nosso dever permanecer em uma justiça que, de acordo como o curso das coisas, tome parte no valor de nossos atos (V-Phil-Th/Pölit, AA XXVIII: 162). Após essas afirmações iniciais, Kant explica que a justiça divina normalmente é dividida em justiça remunerativa e justiça punitiva (*justitiam remunerativam et punitivam*); contudo, em seu entendimento, as recompensas que Deus nos dá não se originam em sua justiça, mas antes em sua bondade. Isso é assim porque, segundo Kant, se as recompensas de Deus tivessem sua origem em sua justiça não haveria prêmios gratuitos, originando-se todos eles de um direito que teríamos ao prêmio. Portanto, para Kant, a justiça divina é apenas uma justiça punitiva (V-Phil-Th/Pölit, AA XXVIII: 164).⁵

Em *Sobre o Fracasso de Toda Tentativa Filosófica na Teodiceia* (1791), Kant afirma, novamente, que o criador do mundo, como inteligência suprema, possui três características: em primeiro lugar sua santidade como legislador em oposição ao mal moral no mundo, em segundo lugar sua bondade como governante em contraste com os inúmeros males e dores dos seres racionais que se encontram no mundo e, em terceiro lugar, sua justiça como juiz em comparação com a malevolência e a relação equivocada entre a punibilidade dos vícios e seus crimes (MpVT, AA VIII: 257). Em *A Religião Dentro dos Limites da Mera Razão* (1793), Kant volta a mencionar que a justiça divina tem que ser entendida não como santidade, mas antes como restrição da bondade do legislador supremo (RGV, AA VI: 141).

Note-se, portanto, que, até aqui, ou seja, até 1793, Kant privilegia a abordagem da justiça divina. Nessa abordagem, destaca-se o fato de a justiça divina ser um princípio limitador da bondade divina, na medida em que ela (a justiça divina) tem um caráter punitivo. A abordagem da justiça humana aparece em *A Metafísica dos Costumes* (1797) onde, como se sabe, Kant desenvolve, de forma sistemática, um sistema da razão prática dividido em uma *Doutrina do Direito* e uma *Doutrina da Virtude*. Ao abordar a justiça no plano do direito (humano), Kant afirma que a justiça pública é o princípio formal da possibilidade do estado jurídico. Este, o estado jurídico, por sua vez, engloba as condições mediante as quais os seres humanos podem exercer seus direitos. No que diz respeito a sua relação com a posse de objetos, a justiça se divide em protetora, comutativa e distributiva, tendo relação, segundo Kant, em primeiro lugar, com aquilo que é intrinsecamente justo, em segundo lugar, com aquilo que é exteriormente legalizável e, em terceiro lugar, com a sentença de um tribunal em um caso concreto (MS, AA VI: 306).⁶ No plano do direito penal, após a famosa afirmação de que a lei penal é um imperativo categórico, Kant afirma que o princípio da justiça pública só pode ser a igualdade (MS, AA VI: 332).⁷

Ainda em *A Metafísica dos Costumes*, mais precisamente na *Doutrina da Virtude*, Kant volta a falar na justiça, desta vez da justiça divina. Aqui, novamente, ele afirma que o único fim que pode ser concebido como fim divino é o amor, mas que o princípio que limita os efeitos do amor divino é a justiça, que é o princípio do direito divino, o princípio da vontade de Deus em relação ao respeito devido (MS, AA VI: 488). A justiça punitiva ganha, novamente, destaque sobre a justiça que premia (remuneratória), pois, segundo Kant, a recompensa não revela a justiça no tocante a seres que têm em relação ao outro apenas deveres, não tendo quaisquer direitos (MS, AA VI: 489). Ou seja, aqui, novamente, a justiça divina é um princípio restritivo da bondade divina (MS, AA VI: 490).

⁵ Na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), Kant fala que o resultado da faculdade de julgar costuma ser denominada seu sentido de verdade, sua decência ou mesmo sua *justiça* (KU, AA V: 293). Assim, justiça aparece, aqui, em sentido figurado.

⁶ Ver também MS, AA VI: 297.

⁷ Kant já havia afirmado, na *Crítica da Razão Prática* (1788), que toda pena deve fazer justiça (KpV, AA V: 37).

Na próxima seção abordarei o conceito de direito de Kant e sua relação com a moral, ou seja, a justiça no sentido kelseniano adotado neste trabalho. Por ora, é suficiente constatar que a abordagem kantiana do termo *justiça* parece ser mais restrita que seu conceito de direito. Se, por um lado, justiça ou, mais precisamente, justiça pública, em sentido kantiano, tem relação, inicialmente, com correção material, pois diz respeito, como vimos, àquilo que é “intrinsecamente justo”, por outro lado, na medida em que se relaciona àquilo que é “legalizável”, tem a ver com o direito que, como veremos, em Kant, diz respeito somente àquilo que é exterior. Por fim, na medida em que a justiça (humana), em Kant, tem a ver com a sentença de um tribunal em um caso concreto, ela se identifica com a possibilidade de execução através do poder judiciário. É por isso que justiça (pública) em Kant tem um sentido mais estrito que correção moral do direito, a justiça no sentido kelseniano adotado neste trabalho.

2.2. A Justiça nos Escritos de Rawls

Não é difícil começar uma abordagem do significado do termo justiça nos escritos de Rawls, pois ele já aparece definido logo no início de sua principal obra, *Uma Teoria da Justiça* (1971):

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficiente e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas (Rawls, 1971, p 3; Rawls, 1997, p. 3 s.).

Rawls afirma que muitas espécies de coisas podem ser consideradas justas ou injustas, tais como as leis, as instituições e sistemas sociais, as decisões, julgamentos e imputações, assim como as ações das pessoas e as próprias pessoas (Rawls, 1971, p 7; Rawls, 1997, p. 7). Porém, ele restringe o objeto de seu estudo à justiça social, ou seja, a estrutura básica da sociedade, que diz respeito à “maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social” (Rawls, 1971, p 7; Rawls, 1997, p. 7 s.).

Portanto, o objetivo de *Uma Teoria da Justiça* é estabelecer os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Para Rawls, esses princípios podem ser objeto de um consenso original, razão pela qual ele pode afirmar que sua teoria da justiça “generaliza e leva a um plano superior de abstração” a teoria do contrato social de Locke, Rousseau e Kant (Rawls, 1971, p 11; Rawls, 1997, p. 12).

A teoria da justiça de Rawls é construída da seguinte forma: em uma situação original de igualdade (Rawls, 1971, p 12; Rawls, 1997, p. 13), na qual as pessoas estão sob um véu de ignorância (Rawls, 1971, p 12; Rawls, 1997, p. 13), elas podem chegar a um consenso (Rawls, 1971, p 12, 136 ss.; Rawls, 1997, p. 13, 146 ss.) sobre os dois princípios fundamentais de justiça que devem guiar as instituições sociais. Esses princípios são o princípio da igualdade e o princípio da diferença (Rawls, 1971, p 14 s.; Rawls, 1997, p. 16). Como ressalta o próprio Rawls, “o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que desigualdades econômicas e sociais, por exemplo desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade” (Rawls, 1971, p 14 s.; Rawls, 1997, p. 16).

A situação inicial da teoria da justiça de Rawls corresponde, como ele próprio afirma, ao estado de natureza das teorias contratualistas. Como também ressalta o

próprio Rawls, ela não é uma situação histórica real, mas antes uma situação puramente hipotética, em que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou seu status social, bem como sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, sua força etc. (Rawls, 1971, p. 12; Rawls, 1997, p. 13). Nessa situação inicial as pessoas podem modificar suas avaliações e juízos, de modo que surjam avanços e recuos a fim de se chegar, em determinado momento, a uma “configuração da situação inicial que ao mesmo tempo expresse pressuposições razoáveis e produza princípios que combinem com nossas convicções devidamente apuradas e ajustadas” (Rawls, 1971, p. 20; Rawls, 1997, p. 22 s.). Rawls denomina esse estado de coisas como “equilíbrio reflexivo” (Rawls, 1971, p. 20; Rawls, 1997, p. 23).

2.3. Justiça, Moral e Direito em Kant e em Rawls

Percebe-se que os sentidos do termo justiça nos escritos de Kant e Rawls são diferentes entre si. A justiça pública, em Kant, diz respeito ao que é justo em si (correção moral), mas apenas na medida em que esse justo diz respeito ao direito (condutas exteriores) e pode ser ditado por uma sentença judicial. Assim, o termo justiça (humana) em Kant significa a correção do direito concretizada em juízo. O sentido do termo justiça em Rawls é outro: ela é a virtude política das instituições sociais, portanto das leis e consequentemente do direito.

Além de divergirem entre si, os sentidos do termo justiça nos escritos de Kant e Rawls diferem do sentido kelseniano de justiça, pois a justiça não é definida em ambos os autores com concordância com uma ordem moral preexistente. Naturalmente isso não significa que tanto em Kant quanto em Rawls justiça não tenha relação alguma com correção moral. Essa relação certamente existe, na medida em que em Kant a justiça pública envolve, como vimos, “a justiça em si”, que pode ser identificada com a correção moral, e em Rawls a justiça implica a aceitação das instituições sociais por parte de cidadãos livres, o que pode ser considerado uma espécie de correção moral. Se e em que medida a justiça em ambos os autores pressupõe uma concordância do direito com a moral em um sentido mais forte só poderá ser avaliado após analisarmos o conceito de direito em Kant e a concepção de justiça política de Rawls, o que será feito nas duas próximas seções.

3. O Conceito de Direito em Kant: Liberal ou Moral?

O conceito e o lugar do direito na filosofia moral de Kant são temas controversos. Para Ebbinghaus e Willaschek, Kant teria defendido uma concepção de direito completamente separada da moral (Ebbinghaus, 1985; Ebbinghaus, 1988; Willaschek, 2009).⁸ Para outros autores, como Höffe e Kersting, Kant teria defendido um conceito de direito ao mesmo tempo moral e liberal (Höffe, 1999; Kersting, 1993).⁹ Por fim, há aqueles, como Merle, que sustentam ter Kant defendido, na verdade, em diferentes obras, dois conceitos diferentes de direito, um liberal e outro moral (Merle, 2007).

⁸ Willaschek chega a afirmar que Kant não deveria ter colocado a Doutrina do Direito dentro da Metafísica dos Costumes (Willaschek, 2009, p. 258).

⁹ Essa parece ser também a posição de Rawls sobre o conceito de direito em Kant, na medida em que ele entende ser o liberalismo de Kant um liberalismo lastreado em uma doutrina moral abrangente (ver Rawls, 1985, p. 245 s.; Rawls, 2000a, p. 233 s.). Para a influência de Kant em Uma Teoria da Justiça, ver Rawls, 1980.

Segundo Merle, em *À Paz Perpétua*, Kant teria defendido um conceito liberal de direito, na medida em que, nessa obra, entende que o direito garante a coexistência de iguais liberdades empíricas (Merle, 2007, p. 100). Isso se percebe quando Kant afirma que a constituição civil de todo estado deve ser republicana e define a república como “uma constituição estabelecida, em primeiro lugar, com base no princípio da *liberdade* dos membros de uma sociedade (como seres humanos); em segundo lugar nos princípios da *dependência* de todos de uma única legislação comum (como súditos), e em terceiro lugar na lei de sua *igualdade* (como cidadãos) [...]” (ZeF, AA VIII: 349). Segundo Merle, essa concepção liberal de direito também teria sido defendida em outras obras, como a *Crítica da Razão Pura* (1781), a *Ideia de Uma História Universal com Propósito Cosmopolita* (1784), a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) e *Sobre o Ditado: Talvez Isso seja Correto na Teoria, mas Não Serve na Prática* (1793) (Merle, 2007, p. 118).

Por outro lado, segundo Merle, o conceito moral de direito aparece somente na *Doutrina do Direito* (primeira parte de *A Metafísica dos Costumes*), quando Kant deriva o conceito de direito do imperativo categórico (Merle, 2007, p. 99, 118).

A possibilidade de um conceito liberal de direito ser ao mesmo tempo moral é interessante, pois um pressuposto fundamental do liberalismo político seria a neutralidade do estado no que diz respeito a questões morais. Assim, é preciso analisar como se dá a relação entre moral e direito em *A Metafísica dos Costumes*. Já na Introdução da obra, Kant afirma que deveres éticos se dividem em deveres de direito e deveres de virtude, e apresenta critérios para distingui-los. Esses critérios reaparecem tanto da *Doutrina do Direito* quanto da *Doutrina da Virtude*.

O critério mais importante apresentado por Kant para diferenciar deveres de direito e deveres de virtude é a possibilidade de coerção. Para Kant, “o que essencialmente distingue um dever de virtude de um dever de direito é que o constrangimento externo a este último tipo de dever é moralmente possível, já o primeiro é baseado somente no livre autoconstrangimento” (MS: AA VI: 383). Isso significa que um dever de direito, além do autoconstrangimento, admite coerção externa, enquanto deveres de virtude admitem apenas o autoconstrangimento. Portanto, enquanto deveres de direito podem ter como motivo a coerção, deveres de virtude exigem que a ação seja praticada por respeito ao dever (MS: AA VI 218).¹⁰

Mas embora a coercibilidade (e consequentemente a motivação) pareça ser o principal critério distintivo entre deveres de direito e deveres de virtude, ela não é o único. Kant apresenta dois critérios adicionais: a amplitude e a perfeição.

Amplitude. Kant afirma que deveres de virtude são amplos ao passo que deveres de direito são estritos. A ética¹¹ dita leis para máximas de ação, enquanto o direito dita leis para ações (MS, AA VI: 390); deveres amplos são deveres de adotar fins enquanto deveres estritos são deveres de realizar certas ações (MS, AA VI: 389). Segundo Kant, como a ética não prescreve leis para ações, mas antes para máximas de ações, ela deixa uma folga (*latitudo*) para a livre escolha quando do cumprimento da lei. O próprio Kant define tal folga na ética como a impossibilidade de a lei “especificar precisamente de qual maneira alguém deve agir e quanto alguém precisa fazer através da ação para um fim que é também um dever” (MS, AA VI: 390). Contudo, ele ressalta que isso não significa que um dever amplo deva “ser tomado como permissão para efetuar exceções à máxima das ações, mas somente como permissão para restringir uma máxima de dever por uma

¹⁰ Para um aprofundamento dessa questão, ver Mulholland, 1990, p. 160 s.

¹¹ Quando Kant afirma que a ética dita leis para máximas, ele está se referindo aos deveres de virtude, e não a deveres éticos em sentido amplo, quer dizer, ele não se refere, nesse caso, a deveres de direito.

outra (por exemplo, o amor ao semelhante em geral pelo amor aos próprios pais)” (MS, AA VI: 390).

Perfeição. O último critério apresentado por Kant em *A Metafísica dos Costumes* para distinguir deveres de direito e deveres de virtude é a perfeição. Contudo, esse critério já havia aparecido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; nessa obra, com a finalidade de apresentar exemplos de aplicação da primeira formulação do imperativo categórico, Kant introduz a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos. Kant afirma que deve enumerar os deveres de acordo com a “divisão habitual” entre deveres para consigo mesmo e deveres para com os outros, e entre deveres perfeitos e imperfeitos. Em uma nota de rodapé, ele afirma então entender por deveres perfeitos aqueles que não admitem exceções a favor das inclinações (GMS, AA IV: 442). Se, por um lado, Kant usa essa distinção em seus trabalhos posteriores, por outro lado, ele não apresenta explicações mais detalhadas sobre ela.

A distinção entre deveres de direito e deveres de virtude repercute no conceito kantiano de direito, abordado na *Introdução à Doutrina do Direito*, que afirma ser o direito “o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se como arbítrio de outrem segundo uma lei universal de liberdade” (MS, AA VI: 230). Esse arbítrio diz respeito somente a ações exteriores, o que é coerente como a distinção entre deveres de direito e deveres de virtude fundada na motivação e na coerção. A razão disso é que se o direito tem relação apenas com ações exteriores, não exigindo a prática da ação por dever, mas antes em mera conformidade com o dever, a coerção pode ser parte essencial do conceito de direito. Por isso Kant pode afirmar que “o direito pode também ser representado como a possibilidade de uma coerção recíproca universal em consonância com a liberdade de cada um segundo leis universais” (MS, AA VI: 232).

Além de coerente com a distinção entre deveres de direito e deveres de virtude fundada na coerção e da motivação, o conceito de direito apresentado na *Introdução da Doutrina do Direito* claramente constitui uma aplicação do imperativo categórico ao exercício exterior das liberdades.

Na segunda seção da *Fundamentação*, Kant já havia definido os imperativos em geral, distinguindo dois tipos de imperativos, os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico, apresentado os três tipos de imperativos hipotéticos e as três formulações do imperativo categórico. Vejamos.

Kant afirma que a representação de um princípio objetivo é um mandamento da razão e que a fórmula desse mandamento é um imperativo (GMS, AA IV: 413). Segundo Kant, todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever ser (*sollen*) (GMS, AA IV: 413), ordenando hipoteticamente ou categoricamente (GMS, AA IV: 414). Os imperativos hipotéticos dizem que uma ação é boa em relação a qualquer intenção possível ou real, enquanto o imperativo categórico declara uma ação como objetivamente necessária (GMS, AA IV: 414 s.). Os imperativos hipotéticos são ou regras da destreza, que constituem a parte prática de todas as ciências, indicando os meios necessários para se atingir determinados fins, ou conselhos da prudência, que indicam os meios para se atingir o maior bem estar próprio (GMS, AA IV: 415 s.). Os primeiros são imperativos técnicos, enquanto os segundos são imperativos pragmáticos. O imperativo categórico, que não se relaciona com a matéria da ação mas antes com sua forma e seu princípio, é o imperativo moral ou da moralidade (GMS, AA IV: 416 s.).

Kant apresenta então as três formulações do imperativo categórico: a fórmula da lei universal, a fórmula da humanidade e a fórmula do reino dos fins. A primeira reza: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (GMS, AA IV: 421). A segunda reza: “age de tal maneira que

uses a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (GMS, AA IV: 429). A terceira reza: “age segundo máximas de um membro legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (GMS, AA IV: 438).¹²

Quando comparamos o conceito de direito apresentado por Kant em *A Metafísica dos Costumes*, ou seja, o conceito de direito como a possibilidade de coerção para a compatibilização dos arbítrios exteriores mediante uma lei universal de liberdade, percebemos claramente que a parte referente à lei universal se relaciona à primeira formulação do imperativo categórico.¹³ Esse conceito de direito é compatível com o conceito liberal de direito apresentado por Kant em *À Paz Perpétua* e em outras obras, pois o direito deve, através da coerção, permitir a coexistência das liberdades exteriores mediante uma lei universal. Isso é comum tanto ao conceito de direito apresentado em *À Paz Perpétua* e em outras obras quanto ao conceito de direito apresentado em *A Metafísica dos Costumes*.¹⁴ Ou seja, em Kant, o direito deve interferir nas liberdades exteriores de forma mínima, e o critério dessa intervenção é a lei universal da razão.

Portanto, podemos concluir que o direito, em Kant, tem que estar em conformidade com a lei moral.¹⁵ A lei moral é a lei que emana da razão pura em sua função prática. Para os seres humanos, ela se expressa através de imperativos categóricos, ou seja, tem a forma prescritiva (GMS, AA IV, 414). A moral em Kant possui um elevado grau de generalidade, o que justifica falar que seus comandos se constituem como princípios (O’Neil, 1989; O’Neil, 2002; Kalscheuer, 2021). Kant acertadamente percebe que o direito não possui um nível de generalidade tão alto quanto o da moral. Não por outra razão ele afirma o caráter estrito e perfeito dos deveres de direito em oposição ao caráter lato e imperfeito dos deveres de virtude. Exatamente por isso Kant pode dizer que direito possui precisão matemática (MS, AA IV, 233).

É importante constatar que a universalidade do imperativo categórico de Kant não significa que, para Kant, todas as questões referentes ao agir humano sejam objetivas. A moral kantiana, como já ressaltado, possui um elevado grau de generalidade. Isso significa, como também já ressaltado, que a moral kantiana se constitui, para usar conceitos amplamente empregados pela moderna teoria do direito, como um conjunto de princípios, e não de regras. Assim, a moral kantiana não determina integralmente o conteúdo do direito. O legislador, ao produzir normas jurídicas positivas, não pode violar o imperativo categórico, mas isso não significa que ele (o imperativo categórico) seja capaz de determinar integralmente o conteúdo do direito. Assim, o legislador positivo possui certa discricionariedade quando da produção do direito positivo.

¹² As questões sobre quantas são as fórmulas do imperativo categórico e sua eventual equivalência, apesar de fundamentais para a compreensão da filosofia prática de Kant, não são essenciais neste trabalho. A esse respeito, ver ao lado da própria concepção de Kant, que afirma expressamente que as fórmulas são três (GMS, AA IV: 436), a clássica concepção de Paton, para quem as fórmulas são cinco (Paton, 1971, p. 129) e a concepção de Korsgaard, para quem as fórmulas da lei universal e da humanidade não se equivalem (Korsgaard, 1996, p. 143).

¹³ Para um aprofundamento da questão da dedução do direito a partir do imperativo categórico, ver Gregor, 1993; Guyer, 2009.

¹⁴ O que, em tese, pode variar em caso de diferença entre um conceito de direito liberal e um conceito de direito moral parece ser a amplitude do direito: um conceito de direito liberal teria necessariamente que intervir na liberdade exterior em uma medida mínima, enquanto um conceito moral de direito, ainda que não tenha por objetivo coagir a virtude, poderia demandar a coerção de ações para além do mínimo exigido por um conceito liberal. Um conceito misto, que é o conceito que aqui se admite ter Kant adotado, ou seja, um conceito liberal e moral, tem que realizar as duas tarefas, ou seja, tem que se basear na lei moral e, ao mesmo tempo, interferir na liberdade exterior de forma mínima.

¹⁵ Mas essa necessidade de estar de acordo com a moral não se traduz em um direito de resistência. Por isso, mesmo quando o direito estiver em desconformidade com a lei moral ele continua válido. Assim, Alexy tem razão ao classificar Kant como um não-positivista inclusivo. A questão sobre o direito de resistência em Kant não é pacífica. Contudo, ela é essencial aqui e, por isso, uma discussão aprofundada pode ser deixada de lado. Para investigações mais detalhadas a respeito desse tema ver Westphal, 2009; Trivisonno 2009; Trivisonno 2011; Trivisonno 2018.

4. A Correção Moral na Teoria da Justiça de Rawls

Analisar a correção moral na teoria da justiça de Rawls significa analisar se as instituições sociais, em Rawls, incluindo o direito, têm que ser justas no sentido kelseniano acima abordado. A já realizada análise do termo justiça em *Uma Teoria da Justiça* de Rawls é um começo, mas não é suficiente, pois, após a publicação dessa obra, Rawls desenvolveu e reformulou sua teoria, abordando a relação entre moral e justiça de forma mais aprofundada.

Como vimos acima, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls considera que muitas espécies de coisas podem ser objeto da justiça: leis, instituições e sistemas sociais, decisões, julgamentos etc. Assim, o direito, de modo geral, constitui-se como objeto de sua teoria da justiça. Como também vimos, em sua teoria da justiça, Rawls define, a partir de uma posição original de igualdade, na qual as pessoas estão sob um véu de ignorância, os princípios fundamentais de justiça que devem guiar as instituições sociais. Esses princípios são o princípio da igualdade e o princípio da diferença. O princípio da igualdade determina a igual atribuição de deveres e direitos básicos às pessoas, enquanto o princípio da diferença afirma que desigualdades econômicas e sociais são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para os membros menos favorecidos da sociedade (Rawls, 1971, p. 14 s.; Rawls, 1997, p. 16).

Essa concepção esboçada em *Uma Teoria da Justiça*, enquanto uma concepção liberal de justiça, caracteriza-se como uma concepção em que o estado deve ser neutro, ou seja, não deve adotar valores particulares de determinados grupos. Assim, parece que, já em *Uma Teoria da Justiça*, o estado não pode privilegiar determinada doutrina moral abrangente. Porém, essa neutralidade só se torna mais clara nas obras que Rawls escreve após *Uma Teoria da Justiça*, em resposta a alguns críticos, que afirmaram que sua obra pressupunha uma concepção universal de bem que não pode ser sustentada.

Nessas obras posteriores, Rawls admite que, em *Uma Teoria da Justiça*, não tinha deixado suficientemente claro que sua concepção política de justiça implica a não adoção de doutrinas morais abrangentes. Segundo Rawls, doutrinas morais são abrangentes quando dizem respeito às “concepções daquilo que tem valor para a existência humana, os ideais referentes à virtude e ao caráter pessoais” (Rawls, 1988, p. 252; Rawls, 2000b, p. 295).

A impossibilidade de doutrinas morais abrangentes se dá, em Rawls, em virtude do fato do pluralismo (Rawls, 1988, p. 269; Rawls, 2000b, p. 320) ou seja, em virtude de, no mundo contemporâneo, as pessoas não compartilharem a mesma visão de mundo, o que significa que possuem diferentes concepções sobre o bem e a vida boa. Para Rawls, no mundo moderno existem profundas diferenças entre as crenças religiosas e as concepções gerais sobre o bem. Isso se dá sobretudo após a reforma, o que faz que um acordo político sobre questões filosóficas básicas não possa ser obtido sem que o estado ofenda as liberdades fundamentais (Rawls, 1985, p. 230; Rawls, 2000a, p. 212; Rawls, 1987, p. 7; Rawls, 2000c, p. 251). Assim, uma teoria que estabeleça os princípios básicos da justiça que orientam as instituições sociais deve ser política, e não metafísica. Isso significa que ela não adota determinada concepção particular de bem, defendida por uma teoria moral abrangente qualquer, como a única verdadeira. Como ressalta o próprio Rawls, o estado não pode promover uma religião ou determinada doutrina moral, pois não há uma opinião sobre o sentido, o valor e a finalidade da existência humana que seja comum a todos os cidadãos (Rawls, 1988, p. 256; Rawls, 2000b, p. 301).

Para Rawls, o liberalismo político de sua teoria da justiça busca uma concepção comum de justiça, uma concepção racional que independe de qualquer doutrina moral

abrangente. Essa concepção deve ser objeto de um consenso por justaposição,¹⁶ ou seja, de um consenso que independa de das variadas doutrinas morais abrangentes que podem ser defendidas em um estado constitucional (Rawls, 1987; Rawls, 2000c).¹⁷

5. Conclusão: Liberalismo e Relativismo

A análise realizada acima mostra que tanto em Kant quanto em Rawls há uma relação do direito com a moral. Em Kant o direito deve proteger a maior liberdade exterior possível. Há certos usos da liberdade exterior que devem ser permitidos e outros que não devem. O critério para se decidir quais devem e quais não devem é o imperativo categórico, sobretudo em sua primeira formulação, a formulação da lei universal. Todas as ações exteriores que puderem conviver externamente com a liberdade dos outros devem ser permitidas, e todas aquelas cujas máximas não puderem ser universalizadas devem ser juridicamente restringidas.

A questão do pluralismo não é um tema expressamente abordado por Kant. Isso significa que Kant não formula *expressamente* essa questão e nem uma proposta para sua solução. Mas isso não significa que, em Kant, não exista uma abordagem indireta dela e, conseqüentemente, uma solução para ela. A moral, em Kant, é universal; mas ela está em um plano de generalidade bem mais alto que o direito. Vale lembrar que, para Kant, deveres de virtude são *latos* enquanto deveres de direito são *estritos*. Embora Kant conecte essa amplitude ao fato de deveres de direito serem deveres de praticar ações e deveres de virtude serem deveres de adotar máximas de ação, ela está também ligada à generalidade dos respectivos deveres. Deveres de virtude são muito gerais, enquanto deveres de direito são especiais, chegando a ter que ter, nas palavras do próprio Kant, precisão matemática.

A generalidade da moral aliada à especialidade do direito leva-nos à seguinte conclusão: ou o direito está completamente determinado pela moral (determinação absoluta) ou na produção do direito existe uma determinação apenas relativa por parte da moral. No primeiro caso existe um único direito em conformidade com a moral, e o legislador não tem qualquer margem de manobra quando de sua produção. O imperativo categórico, que, enquanto fórmula da lei moral para os seres humanos constitui a própria lei moral, constituiria também a chave para essa determinação total do direito. Se essa solução fosse correta, não haveria qualquer relativismo em Kant e, conseqüentemente, qualquer espaço para o pluralismo. No segundo caso a determinação é relativa. A lei moral, enquanto norma generalíssima, determina os princípios do direito, mas o legislador possui, quando da produção de regras jurídicas, uma margem de manobra capaz de consagrar as diferentes visões de mundo. Essa segunda opção parece ser a opção correta, pois a determinação de regras específicas nem sempre pode ser extraída das formulações do imperativo categórico. A isso se soma o fato de o direito dever garantir a máxima liberdade exterior possível. Assim, diferentes modos de vida parecem ser contemplados em um conceito de direito liberal nos moldes kantianos, mesmo tendo ele uma relação com a moral.

¹⁶ Sobre esse consenso por justaposição não ser utópico, ver Rawls, 2001, 192 ss.; Rawls, 2003, 274 ss.

¹⁷ Rawls afirma que as quatro características de uma concepção política de justiça são: (i) ela deve ser expressamente formulada com a finalidade de ser aplicada à estrutura básica da sociedade; (ii) ela não pode ser derivada de nenhuma doutrina moral abrangente; (iii) ela deve ser formulada nos termos das instituições fundamentais latentes no seio da cultura política pública de uma sociedade democrática; (iv) ela pressupõe a concepção de razão pública (Rawls, 1987; Rawls 2000c).

Em Rawls, diferentemente do que ocorre em Kant, o fato do pluralismo é um tema central, que foi expressamente formulado. O raciocínio de Rawls em relação a esse ponto é muito simples: se há diferentes visões de mundo, diferentes concepções sobre o bem e consequentemente sobre o que é uma vida boa, não se pode adotar uma delas em detrimento de outra. É interessante notar como essa concepção de Rawls, que não é um autor positivista, aproxima-se bastante da concepção de Kelsen, que é um positivista declarado. Desde sua obra inicial, ou seja, desde 1911 com sua primeira obra de porte, *Principais Problemas da Teoria Jurídica do Estado Desenvolvidos com Base na Doutrina da Proposição Jurídica*, até sua obra póstuma *Teoria Geral das Normas* (1979), Kelsen defendeu um relativismo filosófico segundo o qual não existem valores universais. Normas de justiça, que, como vimos, são, para Kelsen, normas morais que dizem respeito à ação de alguém que se volta para ação de outrem, são relativas. Kelsen entende ser a moral uma ordem normativa positiva não coercitiva e nega a existência tanto de uma moral racional como a de Kant (Kelsen, 1960, p. 368 s.) quanto de uma moral religiosa (nas palavras de Kelsen, “metafísica”) como a de Santo Tomás de Aquino (Kelsen, 1960, p. 374). Para Kelsen, não existe uma moral única, mas antes várias morais. Além disso, dessas várias ordens morais não se pode extrair um elemento comum (Kelsen, 1960a, p. 65 ss.). Por isso a solução de Kelsen é separar a moral do direito. E sendo normas de justiça normas morais, a justiça também tem que estar separada do direito.

Essa abordagem da concepção relativista de Kelsen pode nos ajudar a compreender a solução proposta por Rawls. Aquilo que Kelsen denomina “moral” ou mais precisamente “moral positiva” corresponde, em Rawls, às doutrinas morais abrangentes. Assim como em Kelsen não existe uma moral única, “a” moral, em Rawls também não existe uma doutrina moral abrangente única. Devido ao fato do pluralismo, diferentes e conflitantes doutrinas morais abrangentes precisam conviver no mundo. Mas diferentemente de Kelsen, Rawls pretende salvar a justiça, mesmo diante do fato do pluralismo. E esse salvamento consiste em uma diminuição da amplitude da justiça. A justiça não é definida, em Rawls, como concordância do direito com a moral, mas antes como um mínimo político que garanta a coexistência pacífica de cidadãos livres e iguais em estado democrático. Aquele elemento comum entre todas as ordens morais que Kelsen não acredita existir é o pressuposto do liberalismo político de Rawls: partidários de diversas doutrinas morais abrangentes, sejam elas religiosas ou filosóficas, podem compartilhar um mínimo político: a ideia de que cidadãos livres e iguais devem poder viver suas vidas de acordo com o livre exercício da liberdade.

Essa solução Rawlseana, como reconhece o próprio Rawls, é uma solução moral (Rawls, 1985, p. 224; Rawls, 2000a, p. 203), pois pressupor que todos os cidadãos são livres e iguais, devendo o estado ser neutro em relação a doutrinas morais abrangentes, não é, em última instância, uma solução totalmente neutra, na medida em que pressupõe a liberdade e a igualdade como valores fundamentais.

A comparação das teorias de Kant, Kelsen e Rawls revela um interessante percurso no que diz respeito à relação entre direito e moral: de um liberalismo moralmente fundado (Kant), em que a crença na universalidade da lei moral é a chave para a convivência pacífica dos seres humanos, passando por um relativismo em que não valores de justiça compartilhados por todas as pessoas (Kelsen), para se chegar a uma concepção política de justiça que é mínima, pois o âmbito da moral é reduzido à mera constatação da autonomia de todos os seres humanos (Rawls).

Referências

- ALEXY, R. *Begriff und Geltung des Rechts*. 2ª edição. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1994.
- ALEXY, R. “A Dupla Natureza do Direito”. Tradução de Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. In: ALEXY, Robert, *Teoria Discursiva do Direito*, Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 301-321.
- ALEXY, R. “Defesa de Um Conceito de Direito Não-Positivista”. Tradução de Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. In: ALEXY, Robert, *Teoria Discursiva do Direito*, Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 271-300.
- EBBINGHAUS, J. “Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus”. In: EBBINGHAUS, Julius. *Gesammelte Schriften*, Band 2, Georg Geismann/Hariolf Oberer (orgs.). Bonn: Bouvier Verlag, 1988, p. 231-248.
- EBBINGHAUS, J. “Menschlichkeit, Recht der Menschheit und Recht des Staates”. In: EBBINGHAUS, Julius. *Gesammelte Schriften*, Band 2, Georg Geismann/Hariolf Oberer (orgs.). Bonn: Bouvier Verlag, 1988a, p. 407-414.
- GREGOR, M. “Kant on Obligations, Rights and Virtue”. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 1, 1993, p. 69-102.
- GUYER, P. “As Deduções de Kant dos Princípios do Direito”. Tradução de Paula Maria Nasser Cury. In: *Kant e O Direito*. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno (org.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 293-357.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2ª edição. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- HÖFFE, O. “Einführung”. In: *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Otfried Höffe (org.). Berlin: Akademie-Verlag, 1999, p. 1-18.
- KALSCHEUER, F. “A Teoria Kantiana da Ponderação”. Tradução de Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. In: *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, v. 13, n. 1, 2021, p. 42-50.
- KELSEN, H. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. 2ª edição. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1923.
- KELSEN, H. *Das Problem der Gerechtigkeit*. Wien: Verlag Franz Deuticke, 1960.
- KELSEN, H. *Reine Rechtslehre*. Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1960a (reimpressão 1992).
- KELSEN, H. *Was ist Gerechtigkeit?* 2ª edição. Wien: Verlag Franz Deuticke, 1975.
- KELSEN, H. *Allgemeine Theorie der Normen*. Kurt Ringhofer e Robert Walter (orgs.). Wien: Manzsche Verlag, 1979.
- KERSTING, W. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

- KORSGAARD, C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MERLE, J. “Os Dois Conceitos de Direito”. Tradução de Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. In MERLE, Jean-Christophe; TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes. *A Moral e o Direito em Kant, Ensaios Analíticos*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007, p. 99-120.
- MULHOLLAND, L. A. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia university Press, 1990.
- O'NEIL, O. *Constructions of Reason – Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- O'NEIL, O. “Instituting Principles: Between Duty and Action”. In: *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*. Mark Timmons (org.). Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 331-347.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative – A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory – Rational and Full Autonomy”. In: *The Journal of Philosophy*, v. LXXVII, n. 9, 1980, p. 515-572.
- RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”. In: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n. 3. 1985, p. 223-251.
- RAWLS, J. “The Idea of an Overlapping Consensus”. In: *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 7, n. 1, 1987, p. 1-25.
- RAWLS, J., 1988. “The Priority of Right and Ideas of the Good”. In: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, n. 4, 1988, p. 251-276.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RAWLS, J. “O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral”. Tradução de Irene A. Paternot. In: RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 43-2140.
- RAWLS, J. “A Teoria da Justiça como Equidade: Uma Teoria Política, não Metafísica”. Tradução de Irene A. Paternot. In: RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a, p. 199-241.
- RAWLS, J. “A Prioridade do Justo e as Concepções do Bem”. Tradução de Irene A. Paternot. In: RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b, p. 291-331.
- RAWLS, J. “A Ideia de um Consenso por Justaposição”. Tradução de Irene A. Paternot. In: RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000c, p. 245-290.
- RAWLS, J. *Justice as Fairness – A Restatement*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- RAWLS, J. *Justiça como Equidade – Uma Reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- TRIVISONNO, A. T. G. “É Consistente a Defesa de Kant da Obediência Absoluta à Autoridade?”. Tradução de Giltônio Maurílio Pereira Santos. In: *Kant e O Direito*. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno (org.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 563-581.
- TRIVISONNO, A. T. G. “Kants Rechtstheorie und die Beziehung zwischen Recht und Moral”. In: *ARSP*, vol. 97, n. 3. 2011, p. 291-304.
- TRIVISONNO, A. T. G. “O Que Significa ‘A Injustiça Extrema Não É Direito?’ Crítica e Reconstrução do Argumento da Injustiça no Não-Positivismo Inclusivo de Robert Alexy”. In: *Espaço Jurídico Journal of Law*, v. 16, n. 3, 2015, p. 97-122.
- TRIVISONNO, A. T. G. “Obedience to authority and the relation between law and moral: Kant as legal positivist?”. In: *Legal Conversations between Italy and Brazil*. Giuseppe Bellantuono e Fabiano Lara (orgs.). Trento: Università Degli Studi di Trento, 2018, p. 37.
- TRIVISONNO, A. T. G. “Der Begriff des extremen Unrechts und der subinklusive Nichtpositivismus”. In: *German Modern Non-Positivism*. Martin Borowski (org.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, p. 143-168.
- WESTPHAL, K. “Republicanism, Despotismo e Obediência ao Estado: a Inadequação da Divisão de Poderes de Kant”. Tradução de Paula Maria Nasser Cury. In: *Kant e O Direito*. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno (org.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009 p. 487-516.
- WILLASCHEK, M. “Porque a Doutrina do Direito Não Pertence à Metafísica dos Costumes: Sobre Algumas Distinções Básicas na Filosofia Moral de Kant”. Tradução de André de Abreu Costa. In: *Kant e O Direito*. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno (org.). Belo Horizonte: Mandamentos, 2009 p. 257-292.

O imperativo categórico é uma versão astuta do egoísmo e uma forma disfarçada de heteronomia?

[Is the categorical imperative a cunning version of selfishness and a disguised form of heteronomy?]

Aylton Barbieri Durão¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis / Brasil)

Resumo

Rawls recorda, de forma recorrente, uma crítica de Schopenhauer ao quarto exemplo do imperativo categórico que Kant apresenta na *Fundamentação*, segundo o qual uma pessoa, em caso de necessidade, formula a máxima de querer ser ajudada, mas rejeita ajudar os demais, por isso, Schopenhauer interpreta que o imperativo categórico é uma forma astuciosamente disfarçada de egoísmo e de heteronomia. Rawls não está interessado em defender o imperativo categórico, mas em mostrar que o construtivismo político, que é diferente do construtivismo moral de Kant, de sua teoria da justiça como equidade, é imune à crítica do egoísmo. Isto demanda retomar, por um lado, a interpretação kantiana da beneficência na qual ele recusa explicitamente o egoísmo, e, por outro, a sua crítica político-social à beneficência do estado paternalista e dos ricos que exige superar a mera beneficência pela adoção de direitos sociais instituídos pelo estado com base na vontade unificada do povo.

Palavras-chave: Rawls, Kant, Schopenhauer, egoísmo, beneficência.

Abstract

Rawls recurrently recalls Schopenhauer's criticism of the fourth example of the categorical imperative that Kant presents in his *Grundlegung*, according to which a person, in case of need, formulates the maxim of wanting to be helped, but refuses to help others. Schopenhauer interprets the categorical imperative as a cunningly disguised form of selfishness and heteronomy. Rawls is not interested in defending the categorical imperative, but in showing that political constructivism, which is different from Kant's moral constructivism, and his theory of justice as equity is immune to the critique of selfishness. This demands retaking, on the one hand, the Kantian interpretation of beneficence in which he explicitly refuses selfishness, and, on the other, his social-political critique of the beneficence of the paternalistic state and of the rich, which demands to overcome mere beneficence through the adoption of rights instituted by the state based on the unified will of the people.

Keywords: Rawls, Kant, Schopenhauer, selfishness, beneficence.

¹ E-mail: barbieri@cfh.ufsc.br

§1. A imunidade do construtivismo político da teoria da justiça como equidade à crítica do egoísmo².

Um tema recorrente no pensamento de Rawls consiste em defender a teoria da justiça como equidade da acusação de egoísmo:

Como se supõe que as pessoas na posição original não têm interesse nos interesses dos demais (embora possam ter uma preocupação com terceiros), pode-se pensar que a justiça como equidade é uma teoria egoísta (TJ §25:147)³.

E ele mostra que a teoria da justiça como equidade não é uma teoria egoísta explicando que ela é imune a uma crítica que Schopenhauer fez ao quarto exemplo do imperativo categórico que Kant apresenta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁴:

Um quarto, para quem as coisas vão bem, ainda poderia pensar, enquanto vê que outros estão lutando com grande dificuldade (aos quais provavelmente também poderia ajudar): o que me importa? Cada um pode ser tão feliz quanto o céu quiser, ou ele puder alcançar, não lhe retirarei nada, nem mesmo o invejarei; só que para o seu bem-estar, ou para ajudá-lo em caso de necessidade, não tenho vontade de contribuir com nada! Agora, é claro, se tal forma de pensar se tornasse uma lei universal da natureza, o gênero humano poderia muito bem subsistir, e sem dúvida até melhor do que se todos tagarelassem sobre compaixão e benevolência, e ficassem ansiosos para praticá-las ocasionalmente, mas, ao mesmo tempo, sempre que pudessem, também trapaceassem, vendessem os direitos dos homens ou os prejudicassem de alguma outra forma. Mas, embora seja possível que possa existir uma lei universal da natureza de acordo com essa máxima, é impossível *querer*⁵ que tal princípio valha em toda parte como uma lei da natureza. Pois uma vontade que concordasse com isso entraria em contradição consigo mesma, pois podem ocorrer alguns casos onde necessite do amor e compaixão dos outros, e, por tal lei da natureza decorrente de sua própria vontade, roubaria de si mesmo toda a esperança da assistência que ele gostaria de receber. (GMS, AA 04: 423)

As passagens em que Rawls cita a crítica de Schopenhauer ao egoísmo do imperativo categórico de Kant, são as seguintes: *A theory of justice* (TJ §25: 147); *Kantian constructivism in moral theory* (p. 530 e nota); *Political liberalism* (PL III, §3: 104-5).

Portanto, começando em *Uma teoria da justiça*, Rawls afirma:

Evidentemente que não é uma das três formas de egoísmo mencionadas anteriormente, porém alguém poderia pensar, como Schopenhauer a respeito da doutrina de Kant, que de todos os modos é egoísta. (TJ §25: 147)

Rawls argumentou que a teoria da justiça como equidade não pode ser considerada egoísta porque há uma diferença entre a motivação das partes que representam as pessoas na posição original e as próprias pessoas que estão na sociedade bem-ordenada. Pois, as partes são mutuamente desinteressadas porque isto é necessário para mostrar como o mecanismo de representação permite escolher os dois princípios de justiça. Mas este desinteresse somente afeta indiretamente as motivações das pessoas propriamente ditas na sociedade bem-ordenada, as quais não podem ser consideradas reciprocamente desinteressadas, pois, por um lado, os próprios princípios de justiça exigem que se tenha em conta os direitos e as necessidades dos demais e, por outro lado, as pessoas que vivem e crescem em uma sociedade bem-ordenada, que dispõe de uma estrutura básica

² Lista de abreviaturas das obras de Rawls: TJ *A theory of justice*, PL *Political liberalism*. As obras de Kant seguem as abreviaturas da *Akademie-Ausgabe*.

³ Todas as traduções são do autor deste artigo.

⁴ Rawls observa que Kant também tratou o problema da beneficência no §30 da *Doutrina da virtude* e considerou que ele deveria ser público, isto é, uma lei universal (TJ §51: 338).

⁵ Cursiva de Kant.

justa, aceitam os princípios de justiça e agem motivadas por um sentido de justiça. Além do mais, elas conhecem a sua própria posição e desejam tirar proveito das suas contingências, o que, juntamente com as leis da psicologia, formam os objetivos e os sentimentos morais das pessoas em uma sociedade justa (TJ §25:148).

Rawls afirmou que a impressão de que a teoria da justiça como equidade é egoísta provém de uma compreensão parcial da própria teoria que ocorre quando se considera apenas a fundamentação dos dois princípios de justiça no desinteresse mútuo das partes na posição original, mas este é apenas o ponto de ignição da teoria em uma sequência de 4 etapas⁶. Contudo, mesmo levando-se em consideração apenas esta primeira etapa, uma combinação do desinteresse mútuo e do véu da ignorância já obriga a que cada pessoa na posição original tenha em conta o bem dos demais, o que mostra que as partes são motivadas, em alguma medida, pela benevolência e pelo interesse nos interesses dos demais (TJ §25: 148).

Além disso, a combinação do desinteresse mútuo com a véu da ignorância na posição original demonstra a benevolência e a compreensão mútua entre as pessoas, de um modo ainda mais vantajoso do que as concepções que pretendem explicá-las diretamente. Pois, opera com mais simplicidade e clareza, bem como supera as complicações causadas pela grande quantidade de informações e a necessidade de esclarecer as motivações das pessoas por meio de teorias que pretendem justificar o dever moral da ajuda mútua (TJ §25: 149). Portanto, o procedimentalismo da teoria da justiça como equidade, que descarrega a fundamentação do interesse mútuo entre as pessoas no desinteresse das partes no mecanismo de representação, é a razão pela qual, segundo Rawls, ela consegue evitar ser confundida como uma forma de egoísmo.

Mas, a fundamentação kantiana direta do dever de ajudar os necessitados pelo imperativo categórico, ao apelar para o intrincado método de esclarecer as informações e a motivação das pessoas para a ação, acabou propiciando a crítica de Schopenhauer de que o imperativo categórico seria uma forma inteligentemente disfarçada de egoísmo (TJ §25: 147). Contudo, como a preocupação de Rawls consiste exclusivamente em mostrar que a teoria da justiça como equidade é imune à crítica do egoísmo, como parte de sua estratégia de demonstrar que o construtivismo político da teoria da justiça como equidade é mais vantajoso do que o construtivismo moral kantiano, ele jamais considerou relevante concordar ou rechaçar a crítica de Schopenhauer de que o imperativo categórico é uma versão mais refinada do egoísmo (PL III, §3: 105).

Posteriormente (§51), ele mostrou que as partes na posição original também deveriam escolher os princípios do dever e da obrigação natural que se aplicam às pessoas na sociedade bem-ordenada, pois “eles definem nossos laços institucionais e como nos relacionamos uns aos outros” (TJ §51: 333), entre os quais se encontra o dever de ajuda mútua, por isso, novamente partindo do quarto exemplo da *Fundamentação* de Kant, ele mostrou a diferença entre a perspectiva do construtivismo político da teoria da justiça como equidade e do construtivismo moral kantiano:

Consideremos, por exemplo, o dever de ajuda mútua. Kant sugere, e outros também o seguiram nisto, que o motivo para propor este dever é que podem acontecer situações nas quais necessitaremos da ajuda dos demais e, por não reconhecermos este princípio, nos privaríamos da sua assistência (TJ §51: 338).

Rawls avalia, em primeiro lugar, que podem ocorrer situações em que não sejamos beneficiados imediatamente, mas acabaremos sendo beneficiados ao longo do tempo,

⁶ (1) As partes na posição original escolhem os princípios de justiça; (2) as pessoas, no papel de delegados em uma assembleia constitucional, esboçam os princípios constitucionais a partir dos princípios de justiça; (3) em seguida, se convertem em legisladores que promulgam as leis com base na constituição; (4) e, por fim, se consideram juízes do tribunal constitucional encarregados da interpretação constitucional (PL IX, §3: 397-8).

especialmente se levarmos em consideração que a probabilidade de que tenhamos que ajudar os necessitados deve equivaler àquela em que necessitaremos de sua ajuda (TJ §51: 338). Mas ele entende que há uma razão ainda mais importante para justificar a ajuda mútua resultante do efeito do reconhecimento público deste dever na qualidade da vida cotidiana. O valor primário do dever da ajuda mútua não deve ser medido pela ajuda que efetivamente recebemos, mas pela segurança e confiança de que, em caso de necessidade, as demais pessoas da sociedade estão dispostas a nos ajudar (TJ §51: 339).

Contudo, no *Liberalismo político*, ele aceitou a observação de Joshua Cohen de que a sua réplica, em *Uma teoria da justiça*, não possuía a força necessária para responder à crítica de Schopenhauer. Por isso, a revisou, introduzindo uma análise mais detalhada da crítica de Schopenhauer à Kant e uma resposta das razões pelas quais a teoria da justiça como equidade evita a pecha de egoísta por meio de uma investigação mais aprofundada dos bens primários (PL III, §3: 105, nota 14).

Neste sentido, Rawls interpreta que a crítica de Schopenhauer ao quarto exemplo do imperativo categórico da *Fundamentação* sobre o dever de ajuda mútua se baseia na concepção de que as pessoas são agentes racionais finitos e necessitados. Nestas condições, quando se aplica o imperativo categórico, que propõe transformar a máxima do egoísta, o qual se considera excluído do dever de ajudar os demais, em uma lei universal da natureza, ele percebe que podem ocorrer ocasiões em que ele próprio necessita da ajuda dos demais e, por isso, não pode desejar uma sociedade em que todos sejam indiferentes às necessidades uns dos outros, porque isto resultaria que os demais também seriam indiferentes nos casos em que ele fosse a pessoa que precisa de ajuda. Mas, o agente racional não aceitaria a universalização da máxima egoísta da autoexclusão da ajuda aos necessitados por causa do seu próprio egoísmo, logo, o imperativo categórico é uma forma inteligente de dissimular o egoísmo e, como agir com base no egoísmo implica se submeter às inclinações naturais do ser humano, é também uma forma disfarçada de heteronomia:

...considero uma objeção semelhante a uma crítica feita por Schopenhauer à doutrina do imperativo categórico de Kant. Schopenhauer afirmou que, ao defender o dever de ajuda mútua em situações de perigo (o quarto exemplo na *Grundtlegung*), Kant apelou para o que os agentes racionais, como seres finitos com necessidades, podem coerentemente querer que seja uma lei universal. Em vista de nossa necessidade de amor e compaixão, pelo menos em algumas ocasiões, não podemos desejar um mundo social em que os outros sejam sempre indiferentes aos nossos apelos em tais casos. A partir disso, Schopenhauer afirmou que o ponto de Kant é, no fundo, egoísta, do que se segue que, afinal, trata-se apenas de uma forma disfarçada de heteronomia (PL III, 3: 104-5).

Como, mais uma vez, Rawls não está interessado em defender Kant da crítica de Schopenhauer, então, ele a interpreta de modo a mostrar, em seguida, que a teoria da justiça como equidade é imune a uma crítica semelhante de egoísmo. Para isso, Rawls considera que a crítica pode ser dividida em duas partes: (1) quando se aplica o imperativo categórico à máxima da autoexclusão da ajuda mútua, o agente racional leva em consideração, de forma egoísta, as consequências que resultaria de torná-la uma lei universal para as suas próprias inclinações e necessidades naturais; (2) ao considerar a si próprio meramente como um agente racional, ele entende a sua finitude e necessidade como restrições externas em que terá que realizar a universalização da máxima da autoexclusão da ajuda mútua, as quais provocam limitações impostas, desde fora, para sua vontade, as quais ele precisa superar, ao invés de considerar a si próprio como pessoa razoável que tem como características inerentes a finitude e a necessidade.

Aqui, não estou preocupado em defender Kant contra essa crítica, mas em apontar porque a objeção semelhante à justiça como equidade está incorreta.

Para esse fim, observe que há duas coisas que levam à objeção de Schopenhauer. Primeiro, ele acredita que, quando as máximas se tornam leis universais, Kant nos pede para colocá-las à luz de suas consequências gerais para nossas inclinações e necessidades naturais, com inclinações e necessidades vistas de modo egoísta. Em segundo lugar, Schopenhauer interpreta as regras que definem o procedimento para testar as máximas como restrições externas e não como derivadas das características essenciais das pessoas como razoáveis. Essas restrições são impostas, por assim dizer, de fora, pelas limitações de nossa situação, limitações que gostaríamos de superar (PL III, 3: 105).

Por causa destes pressupostos, Rawls entende que Schopenhauer concluiu que o imperativo categórico consiste simplesmente em uma versão astuta do princípio de reciprocidade segundo o qual um agente racional aceita ajudar os demais desde que haja o compromisso de que os demais também concordem em ajudá-lo em caso de necessidade, o que não atende ao critério de moralidade estabelecido pelo próprio Kant, segundo o qual as ações não podem ocorrer por um compromisso recíproco entre egoístas racionais, mas deve ser executada por dever.

Essas duas considerações levam Schopenhauer a dizer que o imperativo categórico é um princípio de reciprocidade que aceita astuciosamente o egoísmo como um compromisso. Tal princípio, pode ser apropriado para uma confederação de Estados-nação, mas não como um princípio moral (PL III, 3: 105).

Contudo, Rawls considera que a primeira parte da crítica de Schopenhauer não afeta a teoria da justiça como equidade porque as partes, por meio do mecanismo de representação, que se encontram na posição original e submetidos ao véu da ignorância, não possuem interesses próprios, mas apenas expressam os interesses de ordem superior das pessoas e, por isso, escolhem os princípios de justiça como bens primários (PL III, 3: 105-6). E, como estes interesses de ordem superior expressam as necessidades das pessoas racionais e razoáveis, então, os interesses das partes que os representam não são egoístas. Além do mais, essas pessoas, enquanto cidadãos, instruem as suas partes representantes para que assegurem as condições do exercício dos seus poderes morais, promovam a sua concepção do bem, as suas bases sociais e o autorrespeito (PL III, 3: 106).

Isso contrasta com a crença de Schopenhauer de que, na doutrina de Kant, as máximas são testadas pelo modo como a elas satisfazem as necessidades e inclinações naturais do agente vistas como egoístas (PL III, 3: 106).

Rawls considera que a segunda parte da crítica de Schopenhauer acerca das restrições externas a que estão submetidos os agentes racionais que avaliam as máximas a partir do imperativo categórico kantiano também não afeta a teoria da justiça como equidade. Embora as restrições impostas aos agentes racionais pelo mecanismo de representação sejam externas, estas condições a que estão submetidos na posição original pelo véu da ignorância, garantem tão somente uma situação simétrica de modo que essas partes, como meros representantes, possam expressar os poderes morais das pessoas da sociedade bem-ordenada (PL III, 3: 106). Contudo, como os poderes morais das pessoas são interesses de ordem superior segundo a teoria da justiça como equidade, então, as restrições da posição original para as partes, não são condições externas para as pessoas na sociedade bem-ordenada que aparecem como cidadãos livres e iguais (PL III, 3: 107).

Isso contrasta com o segundo pressuposto de Schopenhauer de que as restrições do categórico imperativo derivam dos limites de nossa natureza finita que, movidos por nossas inclinações naturais, gostaríamos de superar (PL III, 3: 106-7).

Consequentemente, Rawls pensa que a teoria da justiça como equidade é imune às críticas de Schopenhauer pois a as condições do mecanismo de representação, a

posição original e o véu da ignorância, permitem que aflore a autonomia plena dos cidadãos, e não apenas a sua autonomia racional, como um valor político (PL III, 3: 107).

§2 A beneficência segundo o imperativo categórico.

Para avaliar se o imperativo categórico consiste em uma forma de egoísmo que visa astuciosamente disfarçar este egoísmo, não adianta nem analisar a interpretação de Rawls sobre a crítica de Schopenhauer nem a sua resposta a esta crítica, porque o seu objetivo, como ele mesmo declarou, não era o de defender Kant, mas mostrar que a teoria da justiça como equidade era imune à crítica de ser egoísta e, portanto, a sua própria interpretação da crítica de Schopenhauer já foi orientada, desde o início, para este propósito.

Na verdade, na *Fundamentação*, Kant unicamente apresentou um exemplo de como aplicar o imperativo categórico como uma regra de teste para julgar se as máximas podem ser ou não morais, contudo, como o próprio Rawls observou, ele analisa de forma sistemática a questão da beneficência⁷ na *Doutrina de virtude*⁸. Neste sentido, desde o início da “Primeira seção”, intitulada “O dever de amar a outros homens”, no qual se destaca o §27, dedicado a analisar a máxima da benevolência, Kant apresenta reflexões importantes para responder à crítica do egoísmo. Contudo, ele trata especificamente da beneficência na seção A da “Divisão dos deveres de virtude” que vai do §29 ao §31, incluindo as “Questões casuísticas”.

Kant considerou que os deveres de virtude para os demais enquanto meros homens, pode ser dividido em dois tipos: os deveres de amor ao próximo, são deveres meritórios para o agente⁸, mas geram uma obrigação no paciente, e os deveres de respeito ao próximo, que são deveres obrigatórios para os agentes, mas não geram uma obrigação corresponde no paciente (MSTL AA 06: 448). Ambos os deveres com relação aos demais são acompanhados pelo sentimento de amor e pelo sentimento de respeito, mas estes podem ocorrer e permanecer separados quando se sente o amor pelo próximo, ainda que este mereça pouco respeito, ou quando se sente o respeito por outro homem, mesmo que ele não seja digno de ser amado. Contudo, quando se trata do dever e não mais apenas de sentimentos, os deveres de amor e respeito ao próximo, sempre estão relacionados entre si. Por isso, um dever de amor ao próximo é acompanhado do dever de respeito ao próximo e vice-versa, embora esta relação não seja igualitária, pois o outro dever intervém de forma acessória (MSTL AA 06: 448).

Kant explica esta relação entre os deveres de amor e respeito ao próximo apelando para uma analogia entre as leis da natureza e as leis morais. Enquanto no mundo físico vigoram as inseparáveis leis da atração e da repulsão, no mundo moral, que pertence ao plano do inteligível, o amor ao próximo conduz a uma aproximação, enquanto o respeito leva a um distanciamento entre os homens, mas estes deveres funcionam como se fossem duas caras da mesma moeda (MSTL AA 06: 449).

E exemplifica esta associação dos dois deveres justamente com o caso da beneficência. A beneficência, que é um dever de amor ao próximo, constitui um dever de ajudar os outros e, por isso, gera também uma obrigação correspondente naquele que é beneficiado, a gratidão, mas causa uma forma de rebaixamento da pessoa que foi beneficiada, porque o seu bem-estar torna-se dependente da generosidade do benfeitor,

⁷ Que Rawls denomina de “ajuda mútua”

⁸ Todos os deveres são obrigatórios, mas os deveres de amor ao próximo, como a benevolência ou beneficência, constituem méritos para o agente.

consequentemente, é necessário evitar a sua humilhação e preservar o seu autorrespeito, por isso, o benfeitor deve representar o seu comportamento tão somente como uma obrigação ou um obséquio sem importância (MSTL AA 06: 448-9), associando a beneficência, enquanto dever de amar o próximo com o dever de respeito pelo próximo, que constitui uma obrigação apenas para o benfeitor.

Evidentemente que há uma diferença entre os deveres do amor e do respeito ao próximo e os sentimentos do amor, que é um prazer pelo aperfeiçoamento dos homens, e do respeito, que surge na comparação entre o valor de um com o do outro (MSTL AA 06: 449). Além disso, os deveres de amar o próximo são de obrigação ampla, pois admitem uma gradação na sua observância, e podem ser expressos como o dever de converter os fins dos outros nos seus próprios, desde que estes fins sejam morais, enquanto os de respeito ao próximo são de obrigação estrita, pois devem ser seguidos de forma precisa, uma vez que não admitem uma escala na sua obediência, assim como os deveres jurídicos, e consistem em não converter o outro em meio para os seus fins (MSTL AA 06: 450).

O dever de amar o próximo é a benevolência, que é expressa pela máxima “ame o próximo como a ti mesmo”. E o próprio Kant, consciente de que ela pode ser interpretada de forma egoísta, define “aquele que é indiferente ao que acontece com os outros desde que com ele tudo esteja indo bem, é um *egoísta (solipsista)*” (MSTL, AA 06: 450). Em seguida, afasta explicitamente esta possibilidade afirmando que a máxima da benevolência é um dever da própria perfeição e, consequentemente, o amor aos homens, em sentido moral, é um dever para todos os homens independentemente se eles são ou não dignos de amor (MSTL, AA 06: 449). Portanto, as relações entre os homens ocorrem através de ações livres na medida em que estão submetidas à máximas que passam no teste de universalização do imperativo categórico e, portanto, estão aptas para constituir uma legislação universal segundo a razão pura prática e, por conseguinte, não podem ser egoístas:

Pois toda relação prático-moral entre homens é uma relação dos mesmos na representação da razão pura, isto é, das ações livres segundo máximas que se qualificam para uma legislação universal e que, portanto, não podem ser egoístas (*ex solipsismo prodeutes*). (MSTL, AA 06: 451).

E Kant concluiu que quando os homens agem entre si segundo a máxima da benevolência “quero que os outros tenham benevolência (*benevolentiam*) comigo, então, também devo ser benevolente com todos os demais” (MSTL, AA 06: 451), eles não são egoístas, porque ela é uma máxima capaz de permitir uma legislação universal fundada na razão prática, mas, se um indivíduo for excluído ou excluir a si próprio da benevolência recíproca com relação aos demais, não há uma legislação universal e, portanto, também não há um dever de obedecer à máxima, pois, somente a sua capacidade de ser aceita universalmente pode gerar a obrigação de obedecê-la. Consequentemente, a validade da máxima da benevolência recíproca não advém do egoísmo humano, mas do fato de que a exclusão de uma única pessoa torna esta máxima inapta para uma legislação universal e, sem ela, também não há a obrigação moral.

Mas, uma vez que todos os demais⁹, sem mim, não seriam todos¹⁰, conseqüentemente a máxima não teria a universalidade de uma lei, o que é necessário para uma obrigação, portanto, a lei do dever de benevolência me incluirá como objeto dela no mandamento da razão prática (MSTL, AA 06: 451).

E completa mostrando que eu não devo ser benevolente comigo mesmo e, portanto, amar a mim mesmo, por egoísmo, uma vez que a inclinação já se encarrega

⁹ Cursiva de Kant.

¹⁰ Cursiva de Kant.

de fazê-lo naturalmente, mas a razão exige que não apens um homem, mas toda a espécie humana seja incluída na ideia de humanidade e tone-se capaz de estabelecer uma legislação univeral que inclua a mim mesmo e me permita também ser benevolente comigo mesmo:

...não como se estivesse obrigado a amar a mim mesmo (porque isso acontece inevitavelmente, e não há obrigação de fazê-lo), mas porque a razão legisladora, que em sua ideia de humanidade em geral inclui toda a espécie (por conseguinte, também a mim), e não apenas um homem, como legisladora universal e me inclui no dever de benevolência mútua de acordo com o princípio da igualdade, e permite¹¹ que você seja benevolente¹² consigo mesmo, com a condição de que você o seja com todos os demais; porque, somente desta forma, a sua máxima (de beneficência) se qualifica como uma legislação universal na qual se baseiam todas as leis do dever (MSTL, AA 06: 451).

Note-se que ao final desta passagem, Kant começou a fazer a transição da benevolência para a beneficência. Na verdade, ele afirma que a beneficência é a consequência prática da *benevolência* (MSTL, AA 06: 449). Isto significa que a benevolência é apenas um desejo de amar o próximo, ou seja, é apenas o prazer pela felicidade e o bem-estar dos demais e, por isso, não nos custa nada. Mas a beneficência para com os necessitados é a máxima de propor a felicidade e o bem-estar dos demais como um fim para as ações e, portanto, exige a ação efetiva de ajudá-los, para isso, a razão exerce uma coação sobre o sujeito para aceitar a máxima da beneficência como uma lei universal (MSTL, AA 06: 452).

Kant começa a explicação sobre a máxima da beneficência negando o egoísmo, pois, é um dever de cada pessoa, de acordo com a sua capacidade, ajudar os necessitados a que sejam felizes (e disfrutem de bem-estar) sem esperar nenhuma retribuição pela sua ação, portanto, o dever de beneficência exige que a ação ocorra por altruísmo:

A beneficência, ou seja, ajudar outros homens, que estão em situação de necessidade para que sejam felizes, segundo a sua capacidade e sem esperar nada em troca, é o dever de todo homem (MSTL, AA 06: 453).

Em seguida, ele demonstra que é um dever ajudar os necessitados, mas, diferentemente da *Fundamentação*, Kant agora remete explicitamente ao problema do egoísmo. Todo o homem, que se encontra em uma situação de necessidade, gostaria de ser ajudado, mas, caso ele expressasse publicamente a máxima de não querer retribuir a ajuda aos outros que também estejam em situação de necessidade, e a convertesse em uma lei permissiva universal, isso implicaria que os demais se recusariam ou poderiam se recusar a ajudá-lo. Portanto, a máxima do egoísmo, ao ser convertida em uma lei universal, entra em contradição consigo própria porque o egoísmo nega o próprio egoísmo e, assim, torna impossível o próprio egoísmo.

Mas é preciso compreender que a universalização da máxima do egoísmo entra em contradição consigo própria porque, ao ser universalizada ela se converteria em uma máxima universal e não em uma máxima individual geral, segundo a qual, o egoísta a converte em uma lei universal exclusivamente para si próprio na medida em que uma pessoa quer ser ajudada por todos os demais, mas avisa que jamais retribuirá a ajuda para ninguém. Nesta versão individual, a máxima do egoísmo não entre em contradição consigo própria, inclusive, é até possível que o egoísta, mesmo tornando público o seu egoísmo, e, quem sabe, até mesmo por expressar o seu egoísmo, ainda assim seja ajudado pelos demais, justamente por despertar a compaixão de pessoas que são benevolentes o suficiente para tentar ensiná-lo, pelo exemplo do amor ao próximo, o valor da moralidade.

¹¹ Cursiva de Kant.

¹² Cursiva de Kant.

Como Kant explicou no caso da benevolência e, deve-se recordar que a beneficência consiste na realização efetiva do mero desejo de benevolência para com os demais, o dever de amar o próximo não se refere ao homem, mas, a ideia de humanidade, segundo a fórmula do imperativo categórico, envolve toda a espécie humana. Isto significa que a universalização da máxima tem que se referir a todos os seres humanos e, portanto, implica na negação recíproca da autoajuda, ou seja, ainda que cada pessoa quer ser ajudada em caso de necessidade, ninguém aceitaria ajudar ninguém. Portanto, a negação recíproca universal da autoajuda não passa no teste do imperativo categórico porque não pode ser convertida em uma lei universal, pois implicaria uma contradição consigo própria e torna impossível tanto o amor ao próximo, quanto o próprio egoísmo.

Porque todo homem que está em necessidade quer ser ajudado pelos outros homens. Mas se ele expressasse publicamente a sua máxima, de não querer ajudar os outros que estão com necessidades, ou seja, a convertesse em uma lei permissiva universal, então, se ele mesmo estivesse em necessidade, todos recusariam ajudá-lo, ou pelo menos teriam o direito de recusar. Portanto, a máxima egoísta entraria em contradição consigo mesma se fosse transformada em lei universal, ou seja, é contrária ao dever, consequentemente a máxima filantrópica da beneficência para com os necessitados, é um dever universal dos homens, precisamente porque eles têm que ser considerados como semelhantes, ou seja, como seres racionais com necessidades, unidos pela natureza em uma morada para assistência mútua (MSTL, AA 06: 453).

Portanto, deve-se concluir, a respeito da primeira crítica de Schopenhauer, que, pelo menos no caso da beneficência, o imperativo categórico não pode ser considerado uma forma astuciosamente disfarçada do egoísmo.

Também não é correta a segunda observação de que a beneficência, expressa primeiramente no quarto exemplo do imperativo categórico da *Fundamentação*, considera os homens como seres finitos necessitados, como restrições externas. Na verdade, essa crítica de Schopenhauer provém de sua concepção de que Kant se afastou, na *Doutrina da virtude*, da filosofia transcendental pura, mesclando a moralidade com o empírico. No entanto, o caso da beneficência mostra que Kant não desenvolveu uma doutrina ética para seres racionais em geral, ou seja, extraterrestres, o que não faria nenhum sentido, mas a sua ética foi desenvolvida para “criaturas como nós”, finitos e portadores de necessidades, em suma, “seres racionais com necessidades” (MSTL, AA 06: 453), portanto, estas são características inerentes à natureza humana e que são incorporadas internamente a sua teoria ética.

Contudo, Kant não restringe a sua análise apenas à fundamentação da beneficência como um dever de virtude para o indivíduo, mas estende o problema da beneficência também ao âmbito político e social, embora ele mude radicalmente para uma perspectiva crítica quando se refere à beneficência do estado paternalista e a beneficência dos ricos, nas “Questões casuísticas”:

O estado paternalista ocorre quando o poder supremo determina o modo como as pessoas devem ser felizes, privando-as da liberdade de escolher a sua própria felicidade. O paternalismo constitui uma injustiça e não se pode considerar que as suas ações constituam legitimamente uma forma de beneficência, pois despojar alguém de sua liberdade, assim como aceitar substituir o direito pelos favores do governo, é incompatível com o dever jurídico e constituiria a degradação máxima da humanidade tanto para quem exerce o poder quanto para o súdito que a admite. Pois não há verdadeira beneficência submetendo os demais ao “meu” conceito de felicidade, mas apenas atendendo ao conceito de felicidade “daquele” que aceitará o obséquio (MSTL, AA 06: 454).

Porém, a crítica social mais dura refere-se à beneficência dos ricos. Kant diz explicitamente que a riqueza provém de uma injustiça que acontece porque algumas pessoas são favorecidas por desigualdades produzidas pelo governo, e esta desigualdade

gera a necessidade da beneficência para os menos favorecidos. Portanto, o orgulho que os ricos sentem ao ajudar os necessitados não constitui nenhum mérito e também não pode ser considerada uma forma verdadeira de beneficência (MSTL, AA 06: 454).

A capacidade de praticar a beneficência, que depende da riqueza, é, na sua maior parte, uma consequência de que diversos homens foram favorecidos pela injustiça do governo, o que introduz as desigualdades de riquezas que tornam necessária a beneficência para os outros. Em tais circunstâncias, a ajuda que os ricos prestam aos necessitados e da qual tanto se orgulham, como se fosse um mérito, merece verdadeiramente o nome de beneficência? (MSTL, AA 06: 454).

As críticas que Kant faz tanto à beneficência do governo paternalista quanto à beneficência dos ricos se complementam entre si e apontam para uma crítica política e social e não apenas para uma crítica acerca do comportamento privado das pessoas. O governo paternalista priva o súdito de sua liberdade e de seus direitos em troca de benefícios, que tornam o beneficiário dependente das benesses do governo. Ao mesmo tempo, Kant mostra como é o próprio governo que produz as injustiças sociais quando favorece algumas pessoas em detrimento das demais e, com isso, gera a desigualdade social entre ricos e pobres. Ao denunciar a fonte espúrea da riqueza, ele mostra que a beneficência dos ricos não pode ser considerada um mérito e eles não têm nenhum direito de se considerarem bem-feitores dos menos favorecidos. A beneficência degrada a humanidade de todos, dos governantes, dos ricos e dos pobres, embora os seres humanos devam ser considerados como “semelhantes” e “unidos pela natureza em uma morada para assistência mútua”.

Portanto, com estas críticas político-sociais à beneficência, Kant assinala que as necessidades são, em grande medida, problemas sociais, gerados pelo conluio entre o governo e os ricos. Neste caso, as necessidades transformam-se em pobreza. Por isso, a solução das necessidades não pode depender apenas do dever de beneficência, ou seja, do dever de virtude de cada pessoa individualmente de ajudar o próximo, mas a pobreza exige a formação de um sistema de “ajuda mútua”. Porém, a ajuda mútua exige que se passe da virtude, que provém da “tua própria vontade”, para o direito, que resulta da “vontade geral” (MSTL, AA 06: 389), da beneficência para os direitos sociais.

Por conseguinte, Kant reconhece a existência de problemas sociais oriundos da pobreza, especialmente a situação das viúvas pobres e dos menores abandonados, cuja solução depende de que o estado cobre impostos obrigatórios dos ricos e não apenas solicite contribuições voluntárias, ou seja, da beneficência dos ricos para com os necessitados. Ele apresenta dois fundamentos para o direito de taxar os ricos com impostos obrigatórios: (1) a vontade geral do povo (*allgemeine Volkswille*)¹³ reúne todas as pessoas em uma sociedade, a qual, submetida a um estado, deve se conservar perpetuamente e, por isso, tem que preservar os seus membros carentes; (2) a própria existência dos ricos é, simultaneamente, propiciada e dependente da proteção que recebem do estado (MSRL, AA 06: 326).

A vontade geral do povo se uniu para formar uma sociedade que deveria se perpetuar e se submeteu ao poder interno do estado a fim de preservar os membros desta sociedade que não podem fazê-lo por si próprios. Portanto, através do estado, o governo pode obrigar legalmente a que os ricos forneçam os meios de preservação para aqueles que não podem fazê-lo, mesmo de acordo com as necessidades naturais mais essenciais (MSRL, AA 06: 326).

Por fim, Kant faz uma defesa dos direitos sociais contra uma reclamação bastante comum contra eles, ao afirmar que os programas sociais do governo não tornam a pobreza

¹³ Na maioria das vezes Kant usa a expressão “vontade unificada do povo” (*vereinigten Willen des Volkes*).

um meio de vida para os preguiçosos e, por isso, os impostos cobrados para mantê-los, não podem ser considerados uma carga injusta sobre os ricos (MSRL, AA 06: 326).

Referências

- BAYNES, K. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany, SUNY, 1992.
- COHEN, J. The Importance of Philosophy: Reflections on John Rawls. https://ocw.mit.edu/courses/political-science/17-960-foundations-of-political-science-fall-2004/lecture-notes/rawls2_lecnote.pdf.
- COHEN, J. “A More Democratic Liberalism”. *Michigan Law Review*, vol. 92, no. 6, The Michigan Law Review Association, 1994, pp. 1503–46, <https://doi.org/10.2307/1289593>.
- CARANTI, L. *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress*. /s.l./: University of Wales Press, 2017.
- DARWALL, S. “A Defense of the Kantian Interpretation”, *Ethics* 86 (1976).
- FREEMAN, S. (ed). *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 2003.
- GARGARELLA, R. Las teorías de la justicia después de Rawls. Barcelona y Buenos Aires: Paidós, 1999.
- HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/1785>. p. 385-464.
- KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/1797>. p. 203-495.
- KUKATHAS, C. & PETTIT, P. *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- LOSURDO, D. *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 1983.
- POGGE, T. W. *John Rawls*. Munich: C. H. Beck, 1994.
- RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory.” *The Journal of Philosophy*, vol. 77, no. 9, 1980, pp. 515–572. JSTOR, www.jstor.org/stable/2025790. Accessed 28 Aug. 2021.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1995.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. *On the Basis of Morality*. trans. E.F.J. Payne, Bobbs Merrill, Library of Liberal Arts, 1965, (orig. 1841).
- WALKER, M. T. *Kant, Schopenhauer and Morality: Recovering the Categorical Imperative*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.

Da paz perpétua de Kant ao direito dos povos de Rawls

[From Kant's Perpetual Peace to the Rawls' Law of Peoples]

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹

Universidade Federal do Piauí (Teresina, Brasil).

Resumo

Este artigo objetiva estabelecer algumas conexões entre *O direito dos povos* de Rawls e *A paz perpétua* de Kant, sobretudo, a recepção da *foedus pacificum* repensada em termos de uma sociedade de povos bem-ordenada com base nos princípios fundamentais do direito dos povos. Rawls compartilha com Kant das condições preliminares e definitivas para a paz, recepciona a ampliação cosmopolita em direção ao direito dos povos em vez da centralidade dos Estados, defende o direito de intervenção como uma exceção, presume que povos liberais não guerreiam entre si, e subscreve a proposta de uma paz perpétua resignificada em termos de utopia realista de um direito dos povos. Para mostrar tais conexões, metodologicamente, num primeiro momento abordo os artigos preliminares e definitivos de *Zum ewigen Frieden* e em seguida apresento a proposta rawlsiana de direito dos povos enquanto princípios fundamentais para o estabelecimento de uma sociedade de povos, considerando as influências e a recepção das principais teses kantianas acerca da paz.

Palavras-chave: Direito dos povos. Paz perpétua. *Foedus pacificum*. Sociedade de povos.

Abstract

This article aims to make some connections between Rawls' *The Law of Peoples* and Kant's *Toward Perpetual Peace*, mainly, the reception of *foedus pacificum* rethought in terms of a *Well-Ordered Society* of peoples based on the fundamental principles of *The Law of Peoples*. Rawls shares with Kant the preliminary and definitive conditions for peace, takes on the cosmopolitan expansion towards the right of peoples rather than the centrality of States, defends the right of intervention as an exception, assumes that liberal peoples do not war with each other, and subscribes to the proposal of a perpetual peace reconsidered in terms of a realistic utopia of a peoples' law. In order to demonstrate such connections, methodologically, I first approach the preliminary and definitive articles by *Zum ewigen Frieden* and then I present the Rawlsian proposal of peoples' law as fundamental principles for the implementation of a society of peoples, considering the influences and reception of main Kantian theses about peace.

Keywords: Law of Peoples. Perpetual Peace. *Foedus pacificum*. Society of Peoples.

¹ jozivan2008guedes@gmail.com

Introdução

Na sua *Rechtslehre*, Kant (MS, AA 06: 349) considera a paz perpétua o supremo bem político e o objetivo final do direito das gentes (*ius gentium*), um objetivo que ele próprio julga inexecutável, porém salienta que seus princípios são executáveis à medida que os Estados aderem a uma federação de paz (*foedus pacificum*) e implementam alguns princípios basilares com vistas a aproximar-se do ideal da paz perpétua apresentados, especialmente, nos artigos preliminares e definitivos de *Zum ewigen Frieden* (cf. GUYER, 2011).

A proposta de Kant se insere no rol das teorias normativistas das relações internacionais, no sentido que ela vislumbra a realidade mediante o *dever-ser* (república noumênica) como parâmetro e condição ideal do ser (contextos das repúblicas fenomênicas). Todavia, é preciso salientar que apesar dessa orientação normativa, Kant não se desvincula da realidade de seu tempo, de modo que seu projeto de paz não consiste num amontoado de intenções, mas é plasmado tendo em vista condições reais e concretas à luz de ideais republicanos para a paz.

Em sentido contrário às teorias normativistas das relações internacionais, as teorias realistas tomam as relações entre Estados mediante a perspectiva daquilo que é em vez da perspectiva idealista do dever-ser. Para os realistas, as relações internacionais são movidas pelo autointeresse, pela aquisição e manutenção do poder, de modo que o conflito toma o lugar do ideal pacifista. Os Estados, como soberanos, no máximo estabelecem acordos momentâneos e pragmáticos. Em tal perspectiva, o *telos* das relações internacionais é o poder e a manutenção da soberania (cf. MORGENTHAU, 1948). Os realistas se posicionam em defesa de um ceticismo moral nas relações internacionais defendendo que não há uma moral universal, mas um relativismo cultural e os diferentes conflitos que perpassa os vínculos entre os povos (cf. BEITZ, 1979).

Entre o realismo político e o normativismo, Rawls recepciona a proposta de paz perpétua de Kant em termos de um direito dos povos com vistas a estabelecer uma sociedade bem-ordenada de povos. A sua proposta em *Law of Peoples* é seguir, como ele próprio afirma, o projeto kantiano de paz perpétua e a sua ideia de *foedus pacificum* ressignificando-o em termos de liberalismo político e regime constitucional democrático (RAWLS, 1999, p. 10).

1. O projeto kantiano para a paz perpétua²

Em 1795 Kant estruturou seu projeto para a paz perpétua a partir de seis artigos preliminares, três artigos definitivos, dois suplementos e um apêndice. Os artigos preliminares são as “condições mínimas” exigidas pela razão para uma paz possível (HENDERSON, 2011); eles estabelecem uma paz prévia (*Vorfrieden*) à medida que proíbem alguns atos hostis por parte dos Estados (CAVALLAR, 1997).

O *primeiro artigo preliminar* diz que “nenhum tratado de paz deve ser tomado como tal se tiver sido feito com reserva secreta de matéria para uma futura guerra” (ZeF, AA 08: 343). Um tratado de paz deve ser instruído tencionando eliminar todos os potenciais conflitos entre as partes envolvidas no acordo.

² Esta primeira parte do artigo se apoia no meu livro *A teoria kantiana das relações internacionais: pressupostos morais, jurídicos e políticos* (2015), com uma visão atualizada acerca de *Zum ewigen Frieden*.

O tratado de paz ainda contém duas vulnerabilidades: é paradoxal ao princípio da publicidade já que é feito através de *reservatio mentalis* (intenção secreta); além disso, sua funcionalidade é tão-somente provisória, é um mero armistício, de modo que pela sua própria natureza constitui a simples prorrogação das hostilidades (LIMA, 2015, p. 92).

Como uma alternativa ao tratado de paz (*pactum pacis*) que é provisório e que tem como objetivo cessar um conflito em específico, Kant propõe que as relações internacionais sejam construídas a partir de uma federação de paz (*foedus pacificum*) que tem como finalidade eliminar duradouramente todas as guerras.

Tal *foedus pacificum* deve ser uma aliança pacífica de Estados formada livremente por aqueles Estados que queiram manter a sua soberania e a paz. Ela não é uma aliança construída sob a coerção, de modo que os Estados não são compelidos a adentrar nela – e aqui há uma dada contradição ou ambiguidade porque Kant, por um lado, diz que é um imperativo da razão sair da condição natural interestatal, mas, por outro lado, recua diante da soberania dos Estados e não os força a adentrar a federação de paz.

Como veremos, o projeto rawlsiano de uma *Society of Peoples* mediante os princípios dos direitos dos povos é algo que segue essa ideia de uma federação de Estados, no sentido que não há obrigação dos Estados e povos adentrarem a uma sociedade de povos, mas apenas a necessidade de que sigam minimamente os princípios dos direitos dos povos, mesmo que tais Estados não sejam liberais e democráticos, algo que Rawls (2004, p. 84ss) irá categorizar de “povos decentes” – mais adiante no item dois abordarei mais detalhadamente isso.

De um ponto de vista da crítica, Hegel foi o primeiro a fazer um ataque mais contundente à proposta de *foedus pacificum* de Kant afirmando que isso consistia numa proposta muito vulnerável e contingente à medida que os Estados poderiam nela entrar e dela sair facilmente. Tal aliança, no seu ponto de vista, estaria no seu todo dependente de critérios religiosos, morais e da vontade soberana e particular dos Estados (HEGEL, 2010, § 333). Crítica semelhante, porém, a meu ver mais contundente, encontra-se em Habermas:

Kant não explicou, porém, como garantir a permanência dessa união, da qual depende ‘a natureza civil’ da harmonização de conflitos internacionais, nem como fazê-lo sem a obrigação jurídica de uma instituição análoga à constituição. Por um lado, ele quer preservar a soberania dos membros, com a ressalva sobre a dissolubilidade do contrato; é o que sugere a comparação com congressos permanentes e associações voluntárias. Por outro lado, a federação, que fomenta a paz de forma duradoura, deve distinguir-se de alianças passageiras [...] (HABERMAS, 2002, 190).

O *segundo artigo preliminar* diz que “nenhum Estado independentemente (pequeno ou grande, isso tanto faz aqui) pode ser adquirido por um outro Estado por herança, troca, compra ou doação” (ZeF, AA 08: 344). Com esse artigo, Kant preserva a soberania dos Estados e a sua moralidade. Assim como os humanos, os Estados não devem ser instrumentalizados.

O Estado é coisa pública (*res publica*) e, nesse sentido, não é um patrimônio de uma pessoa, de uma família e de um grupo em particular: “o Estado adquire um governante, não este enquanto tal um Estado” (ZeF, AA 08: 344). De acordo com Nour (2010, p. 30), aqui Kant crava a ideia da personalidade moral do Estado - algo que veio a ganhar corpo com a Revolução Francesa - em oposição à concepção patrimonialista de Estado própria do monarquismo de tendência ainda feudal.

Uma *terceira condição preliminar* para a paz diz que “os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem desaparecer completamente com o tempo” (ZeF, AA 08: 345).

Aqui há três implicações contidas nessa condição: exércitos permanentes mantêm a guerra como algo constante, mesmo que em potencial conflito; as dívidas dos Estados aumentam consideravelmente; exércitos permanentes são uma afronta à dignidade humana daquele que se mantém em campo de batalha em troca de alguma remuneração:

ser mantido em soldo para matar ou ser morto parece consistir no uso de homens como simples máquinas e instrumentos na mão de um outro (o Estado), uso que não pode se harmonizar com o direito de humanidade em nossa própria pessoa (ZeF, AA 08: 345).

A *quarta condição para a paz* diz que “não deve ser feita nenhuma dívida pública em relação a interesses externos do Estado”. Enquanto pacifista, Kant critica os Estados de seu tempo que retiravam orçamentos da educação para investir em guerras, restando aos cidadãos e cidadãs arcar com os prejuízos: “aos atuais governantes do mundo não sobra até hoje nenhum dinheiro para os estabelecimentos públicos de ensino [...] porque tudo está comprometido de antemão com as futuras guerras” (IaG, AA 08).

A *quinta condição preliminar para a paz* diz que “nenhum Estado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e no governo de um outro Estado” (ZeF, AA 08: 346). Mediante a soberania de um povo advinda do contrato originário, o Estado finca suas bases na soberania diante de outros Estados repelindo qualquer tipo de intromissão à sua constituição e ao seu governo.

A exceção se dá no caso de um Estado qualificado por Kant como “inimigo injusto” (*ungerechter Feind*). Na *Rechtslehre* (§ 60), ele o conceitua como sendo “aquele cuja vontade, manifestada publicamente (seja por palavras ou por atos) trai uma máxima segundo a qual, caso transformada em regra universal, não seria possível um estado de paz entre povos, mas acabaria sendo perpetuado o estado de natureza” (MS, AA 06: 349).

Como sabemos, Kant considera o estado de natureza a pior das injustiças devido a falta de direito público para julgar os litígios e garantir a harmonia dos arbítrios segundo leis universais de liberdade. O estado de natureza é *Unrecht* (destituído de direito). Um Estado enquanto “inimigo injusto” conduziria o projeto de paz perpétua ao colapso, violaria a *foedus pacificum*, e por isso deve ser combatido pelos outros Estados,

não para dividir seu território e como fazer desaparecer da Terra um Estado, pois isso seria uma injustiça contra o povo, o qual não pode perder seu direito originário de se unir em uma república, e sim para fazê-lo adotar uma nova constituição de natureza desfavorável à tendência para a guerra (MS, AA 06: 349).

O “inimigo injusto” em Kant em Rawls é chamado de “Estados fora da lei” (*outlaw States*), isto é, aqueles povos que violam os princípios fundamentais dos direitos dos povos, não fazem parte da sociedade de povos, e que violam os direitos humanos. Segundo ele, “um Estado fora da lei que viola esses direitos deve ser condenado e, em casos graves, pode ser sujeitado a sanções coercitivas e mesmo à intervenção” (RAWLS, 2004, p. 105).

O *sexto artigo preliminar para a paz perpétua* diz que “nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura, a saber: emprego de assassinos, envenenadores, quebra de capitulação e instigação à traição no Estado em que se guerreia etc.” (ZeF, AA 08: 346).

Aqui Kant acentua o cuidado a fim de que as relações entre os Estados não sejam reduzidas a uma relação pragmática meio-fim. Trata-se de um preceito moral segundo o qual os Estados beligerantes não usem de estratagemas de guerra que minem as possibilidades de confiança recíproca e futuro acordo pacífico.

Não se pode quebrar o acordo oficial de capitulação, rendição, de uma das partes em guerra ou mesmo dissimular tal capitulação; usar de assassínios que impliquem homicídios fora do “direito” de guerra, isto é, táticas criminosas fora das regras e do “jogo” próprio da guerra; são proibidos o envenenamento e o uso de táticas que impliquem o estímulo à deserção e à traição.

Este sexto artigo preliminar em pauta apresenta de um modo muito concreto os elementos necessários com vistas a estabelecer a paz; ele é crucial, mesmo que seja de um modo provisório, para a cessação da guerra. A violação de algum desses “mandamentos” supramencionados gera a desconfiança e consequentemente a continuidade da guerra de um modo mais cruel e violento.

Postos os seis artigos preliminares para a paz, Kant avança em seu projeto propondo três artigos definitivos.

O *primeiro artigo definitivo* para a paz diz que “a constituição civil em cada Estado deve ser republicana” (ZeF, AA 08: 349). A constituição republicana é apta a promover a paz entre os Estados, dentre outros aspectos, por três motivos principais: (i) ela equilibra liberdade, lei e poder; (ii) ela separa os poderes evitando o autoritarismo – independência e harmonia dos poderes legislativo, executivo, judiciário; (iii) ela respeita o “espírito do pacto originário” (*anima pacti originarii*) fundamentando-se em três princípios: o da liberdade dos membros de uma sociedade enquanto humanos; o da dependência de todos a uma legislação comum enquanto súditos da lei; e o da lei da igualdade dos membros do Estado enquanto cidadãos e cidadãs (cf. KANT ZeF, AA 08: 349-350).

Subjaz aqui a premissa idealista segundo a qual Estados republicanos são pacifistas e não guerreiam entre si. Eu penso que Rawls segue Kant nisso quando afirma em *O direito dos Povos* que povos liberais-democráticos não guerreiam entre si: “a ideia de paz democrática implica que, quando os povos liberais realmente guerreiam, apenas o fazem com sociedades insatisfeitas ou Estados fora da lei [...]” (RAWLS, 2004, p. 62).

O *segundo artigo definitivo* diz que “o direito dos povos deve ser fundado num federalismo livre de Estados” (ZeF, AA 08: 354). Ele parte do pressuposto contratualista que, assim como indivíduos, inicialmente os Estados em suas relações uns com os outros estão numa condição natural sem leis públicas para reger suas vinculações.

De acordo com Höffe (2005, p. 261), “se não existem relações jurídicas entre os Estados, também estes vivem, entre si, no estado natural de guerra potencial, em que reina o ‘direito do mais forte’”. Diante desse vácuo normativo (*Unrecht*) cada um segue seu arbítrio e não há autoridade pública para fazer a mediação dos conflitos.

É necessário que os Estados abandonem a condição natural de iminente conflito e adentrem a uma condição jurídica que lhes dê segurança. Entretanto, Kant adverte que tal condição deve ser implementada mediante uma federação de paz através da livre associação de Estados que, assim como a *foedus amphictyonum* na Antiga Grécia, deve ter como objetivo principal a fundação de uma liga temporária com vistas a defenderem-se contra inimigos comuns: “esta aliança deve, entretanto, não envolver nenhuma autoridade soberana (como uma constituição civil), porém somente uma associação (federação) que possa ser dissolvida e renovada de tempos em tempos” (MS AA 06: 344).

Kant tinha o cuidado de não fundar um supraestado que comprometesse a soberania interna dos Estados advinda do contrato originário dos povos. Ao mesmo tempo é firme ao destacar a necessidade de os Estados saírem do estado de natureza de suas relações. A razão moral prática impõe um “veto irresistível” (*unwiderstehliches veto*) segundo o qual é necessário pôr fim ao estado de natureza:

Não deve haver guerra alguma, nem entre tu e eu no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados, os quais, ainda que internamente numa condição legal, persistem externamente (na sua relação recíproca) numa condição ilegal, pois a guerra não constitui o modo no qual todos deveriam buscar os seus direitos (MS AA 06: 354).

O terceiro artigo definitivo diz que “o direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal” (ZeF, AA 08: 357). Não se trata, como realça o autor, de filantropia, mas de um direito natural conferido a todos os indivíduos enquanto cidadãos e cidadãs do mundo em virtude da posse universal da Terra.

Originalmente a Terra não pertence a um a outro indivíduo de modo específico e particular, mas pertence a todos. Nesse sentido, os indivíduos entre si e os Estados em relação a estes têm o dever de hospitalidade. Kant fala em um “direito de visita” (*Besuchsrecht*) (ZeF, AA 08: 358), o direito mediante o qual o visitante deve ser bem recebido pelos outros povos e, reciprocamente, tratá-los bem.

Isso torna o cosmopolitismo de Kant engajado e corporificado (*embedded cosmopolitanism*) - para usar o termo de Cavallar (2015) -, inclusive para criticar, enquanto diagnóstico de época, as potências de seu tempo que usavam do direito de visita como direito de conquista levando injustiças a outros povos.

Depois de sumarizar as condições fundamentais da paz segundo o pensamento de Kant, abordarei os elementos centrais da proposta de Rawls de um direito dos povos sob a perspectiva liberal, uma proposta que, conforme expresso pelo próprio Rawls, tem a paz perpétua de Kant como diretriz teórico-filosófica basilar. A ideia geral de o Direito dos Povos é “[...] seguir o exemplo de Kant tal como esboçado em *zum ewigen Frieden* (1795), e a sua ideia de *foedus pacificum*” (RAWLS, 2004, p. 12).

2. O direito dos povos de Rawls e as influências de Kant

Em *O direito dos povos* (1999), Rawls objetiva aplicar os princípios fundamentais de seu liberalismo político às relações globais entre povos, Estados e indivíduos com vistas a estabelecer as premissas de uma sociedade de povos bem-ordenada (*Well-Ordered Society*). Uma sociedade bem-ordenada significa que (i) há nela uma concepção de justiça reconhecida publicamente em que todos aceitam os mesmos princípios de justiça, (ii) todos acreditam que a estrutura básica da sociedade - suas principais instituições políticas e sociais - cumprem tais princípios, (iii) os cidadãos e cidadãs agem de acordo com as instituições. “Esse é um conceito extremamente idealizado. No entanto, qualquer concepção de justiça que não conseguir ordenar a contento uma democracia constitucional é inadequada enquanto concepção democrática” (RAWLS, 2000, conf. I, § 6).

Rawls (2004) distingue “direito dos povos” e “sociedade de povos”. O primeiro significa os princípios políticos orientadores; a segunda concerne aos povos que seguem e cumprem tais princípios. Na minha leitura, em termos comparativos, a sociedade de povos faz as vezes da federação de paz de Kant, e o direito dos povos são os princípios fundamentais expressos nos artigos preliminares e definitivos.

Em Kant a guerra e as instabilidades do estado de natureza eram os grandes vilões a ser combatidos; em Rawls a fome, a violência, a privação da liberdade, os conflitos, as injustiças, as opressões são os principais males que ameaçam os povos. Se em Kant a superação do estado de natureza, o estabelecimento do republicanismo e a federação

de livre de Estados eram o caminho para a ordem justa, em Rawls o caminho são a implementação do liberalismo político e da constituição democrática.

Em nível das relações internacionais é requerido que os Estados cumpram minimamente os princípios liberais dos direitos dos povos a fim de que sejam classificados como povos decentes. Ou seja, são decentes aqueles povos que mesmo não sendo liberais e democráticos, ainda assim compartilham e cumprem minimamente os princípios dos direitos dos povos.

É interessante destacar que Rawls (1999) fala em “povos” em vez de Estados. Não há aqui uma perspectiva nacionalista ou a centralidade de um direito internacional enquanto direito que regula as relações entre Estados, mas há uma perspectiva pavimentada no cosmopolitismo kantiano segundo o qual é necessário alargar o horizonte dos direitos para além dos entes estatais. O direito dos povos coloca como centro gravitacional de sua proposta a sociedade de povos em vez da soberania das nações.

Ele foca nos direitos aos quais as pessoas e os povos têm em suas relações uns com os outros e nas suas relações com as nações. Rawls (2004) fala numa reformulação da soberania dos Estado à luz dos direitos dos povos a fim de que sejam negados aos Estados o tradicional direito de guerra e a autonomia ilimitada.

A meu ver isso tem uma forte base kantiana quando o autor de *À paz perpétua* defende com veemência que não cabe ao monarca a decisão de conduzir forçosamente os súditos à guerra. Destarte, há em Kant e, por sua vez em Rawls, uma guinada nas relações internacionais em direção à ênfase cidadã acerca da guerra despotencializando o poderio do chefe de Estado de decidir monocraticamente e de modo ilimitado os destinos da nação à revelia da deliberação privada e pública de cidadãos e cidadãs.

Seguindo os passos de Kant - e aqui reside mais uma influência -, Rawls propõe uma utopia realista de compreensão dos direitos dos povos que tomam os indivíduos como são, entretanto, sem perder de vista como eles devem ser à luz dos princípios fundamentais que orientam a sociedade de povos. Em Kant, a utopia realista de *À paz perpétua* revela-se no fato de que é um projeto utópico sem perder de vista a realidade, de modo que o perpétuo é um ideal aproximativo jamais alcançável, entretanto, necessário para os povos à medida que estabelecem instituições justas e progridem moralmente.

Dentro dessa concepção de utopia realista em Rawls (2004, p. 17ss), há algumas condições ou premissas fundamentais necessárias para iluminar os direitos dos povos, a saber: (i) o direito dos povos pensa os povos em sua dimensão real, porém, conjectura os princípios a eles direcionados do ponto de vista de uma sociedade razoável e justa; (ii) pauta-se em direitos e liberdades iguais assegurados constitucionalmente; (iii) os princípios são políticos e não abrangentes (morais, metafísicos, religiosos...); (iv) os cidadãos e as cidadãs têm senso de justiça e de tolerância; (v) o direito dos povos diante do pluralismo de doutrinas - que é vital para as democracias - pauta-se num consenso sobreposto; (vi) o princípio político fundamental do direito dos povos é o da tolerância.

Além dessas condições, para que a utopia ou o ideal de uma sociedade de povos seja realista, Rawls (1999, p. 37) elenca oito princípios fundamentais dos direitos dos povos extraídos da “história e dos usos do direito e da prática internacionais”, a saber:

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção.
5. Os povos têm direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas condutas especificadas na conduta

de guerra. 8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente.

Sem rodeios e com o seu característico estilo de escrita, Rawls propõe de modo claro e direto esses princípios dos direitos dos povos como sendo as condições precípuas e fundamentais mediante as quais é estruturada a sociedade de povos. Nele estão contidos os princípios da liberdade, da independência, do cumprimento dos tratados, da igualdade dos povos, da não-intervenção, da autodefesa, da inalienabilidade dos direitos humanos, do direito de guerra, e do dever de assistência a povos que vivem em condições desfavoráveis.

Entretanto, o dever de assistência não deve implicar o assistencialismo que venha a reforçar a falta de independência e a falta de autonomia dos povos onerados que venham a ser assistidos. Além disso há outro item a destacar: o dever de não-intervenção não pode significar a omissão dos povos perante injustiças. Como ressaltado nesta pesquisa, no caso de Estados fora da lei (*outlaw States*) que são aqueles tidos como conflituosos, beligerantes e que violam os direitos humano, os povos estão autorizados a se unirem para lhes impor sanções e forçá-los a ajustar sua conduta prejudicial à ordem pacífica mundial: “o direito de um povo à independência e à autodeterminação não é escudo contra a condenação ou mesmo contra a intervenção coercitiva de outros povos em casos graves” (RAWLS, 2004, p. 49).

Ao tratar do papel da sociedade de povos em relação aos Estados fora da lei, diz Rawls (1999, p. 81): “Estados fora da lei são agressivos e perigosos; todos os povos estarão mais protegidos e mais seguros se tais Estados mudam ou são forçados a mudar seus modos”. Como dito, isso também está presente em Kant (MS AA 06: § 60, 349) quando ele defende o mesmo tipo de ação da *foedus pacificum* em relação aos Estados categorizados de “inimigo injusto” (*ungerechter Feind*) que são aqueles cuja intenção fosse universalizada não seria possível a paz.

Em Rawls os direitos humanos constituem um princípio basilar para a sociedade de povos. Beitz (2009, p. 97-98) sintetiza a relevância dos direitos humanos no que concerne à proposta rawlsiana de sociedade de povos em quatro pontos fundamentais: (i) os direitos humanos são uma classe especial de direitos cuja violação deve ser prontamente combatida por povos decentes e liberais, o que inclui direito à vida, à liberdade privada, à isonomia, e à igualdade básica de oportunidades; (ii) os direitos humanos, apesar de sua força de proteção individual - mesmo que tacitamente - protegem direitos da esfera coletiva de participação política, livre exercício de crença desde que não viole a crença de outrem; (iii) os direitos humanos têm papel fundamental contra os Estados fora da lei - como dito acima; (iv) os direitos humanos desempenham papel fundamental na razão pública no sentido que a sociedade de povos compartilha publicamente as razões mediante as quais é possível cumprir os princípios dos direitos dos povos.

Os direitos humanos não apenas são o critério basilar para legitimar intervenções e sanções como também são o critério basilar para a classificação de povos decentes, aqueles que mesmo não sendo liberais e democráticos garantem aos seus cidadãos e cidadãs igualdade de oportunidade e respeitam as suas liberdades básicas. Nos termos do próprio Rawls (2004, p. 3), povos decentes são

[...] sociedades não-liberais cujas instituições cumprem certas condições especificadas de direito e justiça política (incluindo o direito dos cidadãos de desempenhar um papel substancial, digamos, através de associações e grupos, tomando decisões políticas) e levam seus cidadãos a honrar um direito razoavelmente justo para a Sociedade dos Povos.

Rawls (2004, p. 84ss) propõe uma “uma hierarquia de consulta decente” como critério para que se averigue quais povos podem ser “decentes”, a saber: (i) resolvem seus problemas através da diplomacia e de meios pacíficos; (ii) garantem os direitos humanos, as liberdades básicas, a isonomia e o direito de propriedade aos seus membros; (iii) usam do direito para resolver os conflitos na sociedade; (iv) os magistrados atuam pensando na lei voltada para o bem comum; (v) os funcionários e magistrados dialogam com todos os membros da sociedade sem privilegiar dados segmentos; (vi) a religião não determina o direito dos povos; (vii) os direitos das mulheres em tais sociedade são respeitados, portanto, não há exclusão de gênero.

Ou seja, para um povo não liberal e democrático participar da sociedade de povos enquanto povos decentes o caminho é árduo, no sentido que os critérios são bastante rigorosos. Eu diria até que são critérios que põem em xeque os próprios povos liberais e democráticos, haja vista que não é incomum e raro vermos violações desses pressupostos por parte de povos ditos democráticos. Penso que em tais critérios residem o rigor da utopia dos direitos dos povos.

Além dos povos decentes há outros três tipos de sociedades não-liberais e, por consequência, não-democráticas: (i) as sociedades de absolutismos benevolentes que são aquelas que “honram os direitos humanos, mas porque é negado aos seus membros um papel significativo nas decisões políticas, não são bem-ordenadas” (RAWLS, 1999, p. 4), (ii) os Estados fora da lei (sobre o qual discorri), (iii) e as sociedades oneradas que são tipos de sociedades economicamente desfavorecidas, o que impacta negativamente em questões sociais, culturais, tecnológicas e mesmo em questão políticas.

Como dito, é um dever dos povos bem-ordenados (os liberais e os decentes) assistir aos povos onerados tencionando oferecer as condições básicas a fim de que possam criar independência. Isso faz parte da razoabilidade requerida no direito dos povos, algo que tem como ponto de culminância a solidariedade e a cooperação entre os povos. O *direito dos povos*, como diz o seu próprio autor (1999, p. 87), é um projeto de razoabilidade que demanda a implementação de termos sociais de cooperação.

Considerações finais

O meu objetivo principal neste artigo foi o de estabelecer algumas conexões entre *O direito dos povos* de Rawls e *À paz perpétua* de Kant, sobretudo, a recepção da *foedus pacificum* resignificada em termos de uma sociedade de povos bem-ordenada com base nos princípios fundamentais do direito dos povos.

A meu ver, os artigos preliminares e definitivos de *À paz perpétua* são recepcionados e reorientados sob a ótica de um liberalismo político nos oito princípios do direito dos povos, compartilhando com Kant a ideia cosmopolita que as relações devem ser ampliadas para além dos Estados em direção aos povos enquanto cidadãos e cidadãs do mundo.

Se em Kant os povos republicanos são pacifistas e defendem o equilíbrio entre liberdade, lei e poder, em Rawls esse papel é atribuído aos povos liberais e democráticos. Sua premissa é que povos liberais não guerreiam entre si. Kant - amparado no seu republicanismo - resguarda os súditos da condução forçada dos súditos à guerra; Rawls, amparado no seu liberalismo, resguarda os cidadãos e cidadãs da imposição da guerra.

Rawls segue Kant na consideração que a guerra deve ser a exceção, o último recurso. Se o papel da *foedus pacificum* em Kant é se defender contra o “inimigo injusto”,

aquele tipo de Estado que tem intenções belicosas que tornaria a paz impossível, em Rawls esse “inimigo injusto” é chamado de “Estados fora da lei”, povos ofensivos e belicosos que levariam ao colapso e à bancarrota a sociedade de povos. Tanto em Kant como em Rawls apenas em ambos os casos é legítima a intervenção a fim de corrigir a conduta de tais povos.

Em Kant o projeto para a paz perpétua é um ideal regulativo e aproximativo; em Rawls a sociedade de povos é uma utopia realista da qual devemos nos aproximar à medida que implementamos os princípios fundamentais dos direitos dos povos. O coroamento de toda essa relação apontada ao longo do artigo pode ser arrematado com as palavras do próprio Rawls (1999, p. 128) quando afirma: “se não for possível uma sociedade de povos razoavelmente justa, cujos membros subordinam o seu poder a objetivos razoáveis, e se os seres humanos forem, em boa parte, amorais, quando não incuravelmente descrentes e egoístas, poderemos perguntar, com Kant, se vale a pena os seres humanos viverem na terra”.

Referências

- BEITZ, C. *Political Theory and International Relations*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- BEITZ, C. *The Idea of Human Rights*. New York: Oxford University Press, 2009.
- CAVALLAR, G. *Kant's Embedded Cosmopolitanism History, Philosophy, and Education for World Citizens*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- CAVALLAR, G. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano à paz perpétua. Trad. Peter Naumann. In: ROHDEN (org.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre, UFRGS / Goethe Institut, 1997, p. 78-95.
- GUYER, P. Kantian Communities: The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good. In: Thorpe, Lucas; Payne, Charlton. (Editors). *Kant and the Concept of Community*. [vol. 9 – North American Kant Society]. New York: University of Rochester Press, 2001, p. 88-137.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- HENDERSON, G. Idealism, realism, and hope in Kant's perpetual peace. In: GERHARDT, Volker. (Hrsg.). *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongress*. Berlin; New York: de Gruyter, 2011. Band IV: Sektionen XI-XIV, p. 143-151.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

- KANT, I. *Zum ewigen Frieden (ZeF)*. In: Gesammelte Schriften, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980.
- KANT, I. *Metaphysik der Sitten (MS)*. In: Gesammelte Schriften, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980.
- KANT, I. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (IaG)*. In: Gesammelte Schriften, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980.
- LIMA, F. J. G. *A teoria kantiana das relações internacionais: pressupostos morais, jurídicos e políticos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- MORGENTHAU, H. *Politics among Nations: the struggle for power and peace*. New York: Alfred Knopf, 1948.
- RAWLS, J. *O direito dos povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RAWLS, J. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

A utopia realista de Rawls: um diálogo com a Paz Perpétua de Kant

[*Rawls's Realistic Utopia: a dialogue with Kant's Perpetual Peace*]

Denis Coitinho¹ e João Victor Rosauro²

Universidade do Rio dos Sinos (São Leopoldo, Brasil)

Resumo

O objetivo central deste artigo é analisar a proposta rawlsiana de uma teoria da justiça em um nível global apresentada na obra *The Law of Peoples* (*O Direito dos Povos*), identificando as características centrais de sua utopia realista, que se contrapõe tanto ao realismo político quanto ao cosmopolitismo igualitário. Como a inspiração deste projeto é atribuída a obra *Zur ewigen Frieden* (*À Paz Perpétua*), de Kant, buscamos estabelecer um diálogo entre estes textos com a intenção de melhor compreender o escopo do direito dos povos e quais são seus aspectos mais relevantes. Para tal fim, apresentamos as teses centrais do texto de Rawls e, em seguida, identificamos as principais características da obra kantiana. Com isso realizado, analisamos os pontos comuns das referidas propostas no âmbito normativo, destacando, também, o que as aproxima e as diferencia no nível metodológico. Por fim, defendemos que o modelo proposto de uma utopia realista, como entendemos ser a proposta de Rawls e Kant, é uma alternativa bastante viável para pautar as relações internacionais contemporâneas.

Palavras-chave: Utopia realista, Direito dos Povos, John Rawls, Paz Perpétua, Immanuel Kant.

Abstract

The main objective of this paper is to analyze the Rawlsian proposal for a theory of justice at a global level presented in *The Law of Peoples*, identifying the central characteristics of its realistic utopia, which opposes both political realism and to egalitarian cosmopolitanism. As the inspiration for this project is attributed to the work *Zur ewigen Frieden* (*Perpetual Peace*) by Kant, we seek to establish a dialogue between these texts with the intention of better understanding the scope of the law of peoples and what are its most relevant aspects. To this end, we will present the central theses of Rawls' text and, next, we will identify the main characteristics of Kant's work. With this done, we will analyze the common points of the referred proposals in the normative scope, also highlighting what brings them together and differentiates them at the methodological level. Finally, we will argue that the proposed model of a realistic utopia, as we understand it to be the proposal of Rawls and Kant, is a very viable alternative to guide contemporary international relations.

Keywords: Realistic utopia, The Law of Peoples, John Rawls, Perpetual Peace, Immanuel Kant.

¹ Professor da UNISINO, e-mail: deniscs@unisinos.br

² Doutorando da UNISINOS, e-mail: joaorosauro@gmail.com

1. Introdução

John Rawls conclui o seu mais controverso livro, a saber, *O Direito dos Povos* (*The Law of Peoples* - abreviado aqui por *LoP*), publicado em 1999, fazendo referência à *Doutrina do Direito* (*Rechtslehre*) de Kant, ao dizer que se não houver possibilidade de existir uma sociedade dos povos razoavelmente justa, o que implicaria que seus membros subordinariam seu poder a objetivos razoáveis, e sendo os seres humanos fortemente amorais, senão cínicos e egoístas, então, se poderia questionar se teria algum valor a vida humana na Terra (*LoP*, §18.3: 128).

E importante destacar que essa referência não parece ser nem arbitrária e nem apenas um recurso retórico, uma vez que as ideias centrais defendidas por Rawls nesta teoria da justiça em um plano global seguem em linhas gerais a proposta kantiana para um direito internacional como é apresentada na *À Paz Perpétua* (*Zum ewigen Frieden* - abreviado aqui por *ZeF*), e isso por defender que a paz (estabilidade pelas retas razões) é fundamental para assegurar os direitos individuais dos cidadãos, por rejeitar a concepção de um Estado supranacional com a defesa de uma federação livre de povos, bem como por acreditar na possibilidade de existência de uma sociedade dos povos razoavelmente justa. Já na Introdução de *LoP*, Rawls diz que o objetivo básico é seguir a ideia Kantiana de *foedus pacificum* contida em *ZeF*, interpretando-a na forma de um contrato social em dois níveis: num primeiro nível, teríamos um acordo entre os representantes de cidadãos que vivem em regimes democráticos constitucionais e, num segundo nível, teríamos um acordo entre representantes de povos liberais e decentes, de forma que os povos estariam simetricamente situados em uma posição original sob um apropriado véu da ignorância para escolher os princípios de justiça. E, para Rawls, tudo isto está de acordo com a proposta de Kant de que um regime constitucional deve estabelecer um efetivo direito dos povos de forma a realizar integralmente a liberdade dos cidadãos (*LoP*: 10).

A controvérsia em questão de *LoP* é que os oito princípios de justiça em nível internacional que são propostos somente garantiriam questões de civilidade e humanidade, apresentando apenas um humanitarismo mínimo, como afirmado por Sen, sendo limitados no quesito de justiça global, isto é, no que diz respeito a um princípio de justiça distributiva entre os povos e, também, no que diz respeito a afirmação do valor incondicional da democracia (SEN, 2009, p. 26). A crítica principal ao texto, numa perspectiva cosmopolita ou igualitarista global, foi a de não ter estendido ao nível global aquilo que a teoria da justiça como equidade defendeu no plano interno, isto é, uma perspectiva igualitarista com o princípio da diferença. Talvez esta tenha sido a razão para obra não ter atraído suficiente atenção. Como dito por Kok-Chor Tan, “É, então, decepcionante que, em sua articulação de um direito dos povos, Rawls afirme sua rejeição a uma teoria internacional igualitária” (TAN, 2001, p. 495).

Com isto em mente, o objetivo deste artigo é esclarecer a proposta rawlsiana de uma teoria da justiça em um nível internacional, identificando as características centrais do seu humanitarismo ou utopia realista, que oferece um padrão normativo para regular as relações internacionais, se contrapondo tanto ao realismo político quanto ao cosmopolitismo global (ou igualitário). Como Rawls claramente aponta a inspiração deste projeto na obra *ZeF* de Kant, pensamos que estabelecer um diálogo mais cuidadoso entre estes textos em tela tornará mais claro qual é o escopo desta teoria da justiça global e quais são seus aspectos mais relevantes. O ponto central que parece aproximar os projetos de Rawls e Kant para o direito internacional é a concordância sobre o padrão normativo que deve regular as relações internacionais, com a presença dos seguintes critérios: pacifismo ou a ideia de estabilidade pelas retas razões; republicanismo, na forma de uma defesa de uma constituição republicana ou democrática; federalismo, com uma recusa de um Estado supranacional para evitar a opressão; respeito aos direitos

humanos e defesa da conduta justa na guerra; liberalismo, com a defesa da autonomia dos povos e o valor da tolerância. E, em termos metodológicos, o modelo contratualista e racionalista será comum a ambos, de forma que os princípios de justiça de uma sociedade dos povos ou os artigos de uma federação de Estados livres, ou melhor, de uma Liga dos Povos, serão obtidos através de um procedimento de construção, isto é, através de um acordo originário entre agentes racionais e razoáveis.

Para atingir este objetivo, apresentaremos, inicialmente, as teses centrais do *LoP* de Rawls e, em seguida, identificaremos as principais características da *ZeF* de Kant. Com isso claro, abordaremos os pontos comuns das referidas obras no âmbito normativo, destacando, também, o que as aproxima e as diferencia no nível metodológico. Por fim, defenderemos que o modelo proposto de uma utopia realista, como entendemos a proposta de Rawls e Kant, é superior tanto ao realismo político como ao cosmopolitismo igualitarista e é uma alternativa mais viável para as relações internacionais contemporâneas, tanto por evitar o dogmatismo dos igualitaristas, como por se contrapor ao ceticismo e instrumentalismo dos realistas políticos.

2. As teses do *LoP* de Rawls

Em *LoP*, Rawls estende o conceito de justiça como equidade (*justice as fairness*) de nível interno (para sociedades liberais nacionais) para um nível externo, denominado por Sociedade dos Povos (*Society of Peoples*), incluindo povos liberais e decentes. A criação do *LoP* parte de uma concepção política particular do direito e da justiça que se aplica aos princípios e normas do direito e da prática internacionais. O conteúdo é ampliado a partir de uma ideia de justiça como equidade, baseado no modelo de contrato social. Seu projeto é de uma utopia realista, que descreve um contrato social a uma Sociedade dos Povos. Para tanto, se realiza a primeira posição original, em que as partes nas sociedades nacionais, escolhem os princípios de justiça que garantem, em sociedades democráticas liberais, a igual liberdade, a igualdade equitativa de oportunidades e o bem-comum com o princípio da diferença. Em um segundo nível dessa posição original, as partes são representantes dos povos que deliberam sobre a plausibilidade dos princípios de justiça. O objetivo do *LoP*, assim, é incluir, neste contrato social, as sociedades bem-ordenadas, como as sociedades liberais e decentes, sendo estas as que são caracterizadas por “hierarquias de consulta decente” (*decent consultation hierarchy*), não garantindo amplos direitos aos seus cidadãos, mas assegurando a eles a justiça do bem comum e oferecendo o mínimo de respeito aos direitos humanos e o mínimo de liberdade política na atribuição de cargos e de formação de grupos sociais representativos. Assim, os princípios aceitos por povos liberais e decentes seriam os seguintes:

1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são partes iguais dos acordos que os vinculam.
4. Os povos devem observar um dever de não-intervenção.
5. Os povos têm o direito a autodefesa, mas nenhum direito de instigar guerras por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições específicas na conduta da guerra.
8. Os povos têm o dever de ajudar outros povos que vivem em condições desfavoráveis que os impedem de ter um regime político justo ou decente (*LoP*, §4.1: 37).

Rawls esclarece que o seu projeto central é estabelecer uma utopia realista (*realistic utopia*), pois afirma que a filosofia política “(...) é realisticamente utópica quando expande aquilo em que geralmente se pensa como os limites da possibilidade política prática, e em fazendo isso, nos reconcilia com nossas condições políticas e sociais” (*LoP*, §1.1: 11). Dessa forma, o objetivo central será alcançado quando as sociedades democráticas razoavelmente justas se constituírem como membros de uma Sociedade dos Povos a partir da defesa dos seguintes critérios normativos: autonomia e igualdade dos povos, direito a autodefesa e dever de não-intervenção, respeito aos direitos humanos e à conduta justa na guerra e, por fim, um dever de assistência aos povos em condições desfavoráveis.

Esta utopia realista se distingue do modelo hegemônico usado para pautar as relações internacionais contemporaneamente, a saber, o realismo político, pois procura dar aos princípios morais-políticos um papel determinante para a paz internacional, introduzindo um critério normativo para reger as relações internacionais, enquanto o realismo político apenas procura adaptar os princípios às condições políticas existentes, que, em geral, são caracterizadas como conflituosas. Esta ideia de uma utopia realista afirma que os grandes males da história da humanidade, como a guerra injusta, a opressão, a fome, a pobreza, a perseguição religiosa, o genocídio decorrem da injustiça política e que esses males desaparecerão quando as principais formas de injustiça política forem eliminadas por políticas sociais justas (ou ao menos decentes) e instituições justas ou decentes (*LoP*, §1.2: 12-16). Rawls salienta que este roteiro proposto é realista, pois poderia e pode existir; porém, também diz que ele é utópico e desejável, unindo razoabilidade e justiça às condições que possibilitam que os cidadãos concretizem seus interesses fundamentais (*LoP*, §1.4: 19-23).³

Importante destacar, também, que esta proposta faz uso de um modelo contratualista em razão de sua defesa de um acordo universal sobre princípios normativos que possuem o papel de orientar e limitar as diversas crenças morais-políticas dos povos, respeitando esta diversidade cultural sem, entretanto, subsumir a tese do relativismo cultural. Note-se que o projeto em questão é marcadamente liberal, pois fala em uma educação moral dos cidadãos por meio de instituições justas (tanto no sentido liberal quanto no sentido de sociedades decentes) que objetivam a paz internacional. Os cidadãos dessas sociedades tenderiam a defender essas concepções nas quais foram formados, na medida em que estas lhes forneceriam condições iniciais minimamente favoráveis. De forma geral, considera que as instituições liberais são as mais adequadas para a Sociedade dos Povos como um todo. Entretanto, contrastando com a concepção de outros teóricos liberais, como os cosmopolitas globais ou igualitaristas, não quer impor tais concepções às outras sociedades. Trata-se de uma teoria liberal (que não é abrangente) que pode ser aceita por povos não-liberais, isto é, por povos razoáveis (decentes).⁴

Este modelo contratualista inicia com a ideia de contrato social que tem uma concepção política liberal de regime democrático (posição original de primeiro nível) e depois realiza uma segunda posição original (posição original de segundo nível), na qual os povos liberais fazem acordos entre si. Rawls quer seguir o exemplo kantiano da *ZeF* e

³ Para Catherine Audard, Rawls está defendendo uma posição de utopia realista que é uma terceira via entre o relativismo cultural e o cosmopolitismo, que defende a justiça internacional baseada na paz e estabilidade e não na ideia de ordem mundial justa. Apelar para uma ordem mundial justa seria apelar para uma doutrina abrangente que teria que ser verdadeira. Audard corretamente defende que os filósofos não podem determinar o que a justiça universal é sem violar o fato do pluralismo razoável, mas podem examinar o que são as condições para a paz e estabilidade. Ver AUDARD, 2006, pp. 71-73.

⁴ Para os cosmopolitas igualitaristas, assim como Beitz e Pogge, Rawls estaria errado de duas maneiras: (i) sua teoria demonstraria indiferença em face as sociedades não-liberais se comprometerem com os direitos individuais liberais, como democracia e igualdade de gênero e (ii) demonstraria, também, aparente discordância em favor de buscar a justiça econômica global. Para eles, o procedimento da posição original em nível global nos mostraria o que uma sociedade e seus membros devem os indivíduos de outras sociedades, instituindo uma justiça cosmopolita e não apenas paroquial. Ver BEITZ, 1979 e POGGE, 1990.

sua ideia de *foedus pacificum*, que objetivava estender a todos, na forma de uma liga dos povos, os princípios fundamentais de um republicanismo. Estes acordos são hipotéticos e não-históricos e neles fazem parte povos iguais, situados de maneira igual, na posição original sob o véu da ignorância (LoP, §3: 30-35). Rawls destaca cinco características da posição original de primeiro nível como essenciais. Em suas palavras:

(1) a posição original modela as partes como representantes equitativos dos cidadãos; (2) as modela como racionais; (3) as modela como selecionando dentre os princípios de justiça disponíveis aqueles a serem aplicados ao objeto apropriado, neste caso, a estrutura básica. Além disso, (4) as partes são modeladas como fazendo essas seleções por razões apropriadas, e (5) as selecionando por razões relacionadas aos interesses fundamentais dos cidadãos como razoáveis e racionais (LoP, §3.1: 30-31).

E em um segundo nível, a posição original é um modelo de representação para uma Sociedade dos Povos visando o estabelecimento do Direito dos Povos. As partes (1) são razoavelmente e equitativamente situadas como povos livres e iguais, (2) são racionais, (3) deliberam sobre o conteúdo do Direito dos Povos, (4) sua deliberação se dá em termos de razões corretas (restritas pelo véu da ignorância), (5) está seleção se baseia nos interesses fundamentais dos povos e isto implica no não conhecimento do tamanho do território ou da população, de seus recursos naturais ou no nível de desenvolvimento econômico (LoP, §3.2: 32-33). O critério adotado é o da reciprocidade para a obtenção de uma cooperação contínua entre os povos, fundamentada em um reconhecimento mútuo de legitimidade (LoP, §3.3: 34-35).

Uma característica específica deste modelo contratualista é que ele faz uso de uma ontologia social, pois afirma que são os povos e não os indivíduos que possuem um caráter moral que deve ser preservado por uma sociedade dos povos. Como dito por Audard, “povos” (*peoples*) parece ser uma categoria intermediária entre e “indivíduo” e “Estado”, o que revela uma posição holística, sendo uma terceira via entre o cosmopolitismo e o realismo. Da mesma forma que os indivíduos, povos possuem um estatuto moral, são tomados com característica de agência; entretanto, eles possuem uma identidade coletiva que é mais que a pura soma de suas partes (AUDARD, 2007, p. 254). Na perspectiva cosmopolita, as partes na posição original seriam os indivíduos que não saberiam a qual sociedade fariam parte. Na concepção rawlsiana, por sua vez, as partes na posição original que escolhem os princípios de justiça globais seriam os povos e não os indivíduos, isto é, seriam os membros de sociedades bem-ordenadas (liberais e decentes), que se caracterizam por terem razões compartilhadas para regular a estrutura básica da sociedade, da qual é possível estipular uma concepção de justiça. Como dito por Pettit:

Os princípios endossados na segunda posição original, como Rawls concebe isto, pressupõem os princípios substantivos de justiça que idealmente prevalece em cada povo bem-ordenado. Seu papel é ditar as relações que devem ser obtidas, como uma questão de justiça internacional, entre os povos bem-ordenados e entre estes povos e as sociedades menos afortunadas (PETTIT, 2006, p. 40).

Povos são tratados por Rawls como possuindo uma natureza moral, isto é, como possuindo capacidade de agência e até mesmo uma psicologia similar a de um agente individual. Assim, povos são atores que podem atribuir motivos morais ao seu comprometimento para o estabelecimento do direito dos povos. Os povos são os atores na sociedade dos povos, assim como os cidadãos são os atores na sociedade doméstica. Eles podem dar e receber respeito, “recebendo de outros povos um respeito apropriado e reconhecimento de sua igualdade” (LoP, §3.3: 35), sendo capazes de “orgulho próprio e senso de honra, incluindo um orgulho sobre sua própria história e realizações, “como um patriotismo apropriado permite” (LoP, §5.1: 44). Mas, qual seria a constituição dos

povos? Para Rawls, povos não são apenas uma reunião de pessoas, devendo possuir uma relação específica para se constituírem como um povo. Assim, as pessoas que constituem um povo devem estar relacionadas de tal maneira que seja possível dizer que sua sociedade é bem-ordenada, devendo possuir razões comuns e uma estrutura básica que seja orientada por estas razões. Em outras palavras, um povo é formado por um conjunto de pessoas que compartilham certas razões comuns, sobretudo democráticas, que são a base do funcionamento das principais instituições, políticas, econômicas e sociais.⁵

Isto contrasta claramente com o cosmopolitismo, que defende princípios liberais mais estritos, o que revela uma postura menos tolerante com povos não-liberais, defendendo posições intervencionistas, como a de vincular empréstimos financeiros à defesa de princípios democráticos e direitos humanos. O objetivo final para o cosmopolitismo é o bem-estar dos indivíduos e não a justiça política das sociedades, enquanto que para a utopia realista de Rawls, importa a estabilidade justa de sociedades liberais e decentes. Isto marca fundamentalmente o fato do pluralismo razoável (*fact of reasonable pluralism*) na proposta rawlsiana para uma teoria de justiça global, pois uma concepção de justiça cosmopolita derivada do princípio de igualdade-liberdade de uma posição original, em que todos indivíduos fossem morais, com senso de justiça e concepção de bem, excluiria, inicialmente, as sociedades não-liberais. O objetivo do direito dos povos, por outro lado, é inclusivo, pois quer incluir, neste contrato social, as sociedades bem-ordenadas, bem como aquelas hierarquicamente decentes no processo, não sendo possível estabelecer critérios liberais para oferecer incentivos às sociedades decentes, pois isto tiraria sua autonomia enquanto sociedade e a autonomia é o critério normativo compartilhado pelos povos (*LoP*, §11.3: 85).⁶

E isto parece ser assim porque a teoria da justiça de Rawls faz uso do método do equilíbrio reflexivo amplo (*wide reflective equilibrium*), o que significa que os princípios de justiça são justificados por sua coerência como os juízos morais ponderados (*considered judgments*), isto é, juízos morais que temos grande confiança, como os que afirmam que a escravidão é injusta e que a intolerância religiosa é errada e, também, por sua coerência com certas crenças não-morais que constituem teorias científicas, como as que afirmam que as pessoas são razoáveis (crença psicológica) e que a sociedade é cooperativa (crença socioeconômica), formando um sistema coerente de crenças. O que nem sempre é percebido é que a teoria rawlsiana é fortemente dependente do contexto, de forma que os princípios que emergem da posição original sob o véu da ignorância dependem amplamente dos juízos ponderados cumulativos no âmbito moral relevante. No âmbito nacional de sociedades democráticas-liberais, por exemplo, se parte dos valores comuns de liberdade, igualdade, bem-comum, democracia etc. Mas, e no âmbito do direito internacional, quais seriam os valores comuns? Nesse contexto, Rawls pensa que devemos olhar para a cultura política pública global que reúne para além

⁵ Para Pettit o que constitui um povo como agente para Rawls é que os membros de qualquer povo bem-ordenado compartilham certas ideias que são capazes de serem articuladas em uma teoria da justiça. Também, que eles têm o controle do governo que os representam, constituindo este governo como seu representante, de forma que este governo é regulado por razões comuns e pela correspondente concepção de justiça. Ver PETTIT, 2006, p. 48. Diz, também, que a posição anticosmopolita de Rawls em *LoP* implica em dizer que o que nós devemos uns aos outros em sociedades bem-ordenadas não é o mesmo que nós devemos aos membros de outras sociedades e que isso parece revelar a natureza das sociedades a partir de uma ontologia social, uma vez que são os povos e não os indivíduos que escolhem os princípios de justiça a partir de um véu da ignorância. Ver PETTIT, 2006, pp. 38-41.

⁶ Miller observa que Rawls nega enfaticamente que os princípios igualitários que devem guiar os cidadãos internamente determine a justiça econômica global e usa uma nova versão da posição original para identificar as normas corretas acordadas entre representantes dos povos, alguns deles não-igualitários e, assim, Rawls estaria refutando o cosmopolitismo igualitário, em que princípios globais de justiça estariam baseados em uma posição original global de indivíduos. Entretanto, afirma que é possível conciliar a posição rawlsiana com um cosmopolitismo mais moderado, que estaria comprometido não com a igualdade, mas com as necessidades básicas dos povos. Ver MILLER, 2014, pp. 361-362.

de povos democráticos-liberais, povos que respeitam os direitos humanos, mas que são provenientes de uma tradição teocrática e hierárquica.⁷

3. As teses da *ZeF* de Kant

Em um contexto de acontecimentos que englobavam a Revolução Francesa, expansão napoleônica, colônias e guerras européias, bem como a tradição da filosofia jusnaturalista que defendia apenas a doutrina que se limitava à justificação da guerra, Kant se pergunta se seria a paz entre Estados um projeto possível, dada a atual situação de estado de natureza entre as nações. Em sua obra intitulada *ZeF*, Kant se dedica a fundamentar uma resposta positiva a essa questão com base em um direito constitucional, internacional e cosmopolita. Entretanto, como ressalta Kleingeld (2006b, pp. 478-479), os projetos políticos e de paz kantianos se encontram em diversas outras obras, tanto anteriores quanto posteriores a *ZeF*, de 1795, como, por exemplo, a *Ideia Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784), *Crítica do Julgamento* (1790), *Metafísica dos Costumes* (1797), *Conflito das Faculdades* (1798) etc. Tal amplitude de obras que trazem reflexões sobre a paz e a política geram, conseqüentemente, debates a respeito das mudanças e a posição final de Kant sobre esses assuntos.

Dito isso, podemos partir mais propriamente para a análise de *ZeF* que, para atingir seu objetivo, se divide em seis artigos preliminares, três artigos definitivos, dois suplementos e dois apêndices.

Sobre os artigos preliminares temos:⁸

1. Nenhum tratado de paz será válido, se feito com a intenção secreta material para uma guerra futura (*ZeF*, AA08: 343).

Aqui, nesse primeiro artigo preliminar, Kant já rejeita a ideia de tratados de paz que buscam apenas uma trégua temporária para que os Estados possam voltar a conflitos em um momento mais oportuno. Ademais, visto que artigos preliminares visam uma transição de uma situação hostil para uma situação em que a paz seja possível, Kant parece aqui contar com a honestidade e boas intenções dos governantes dos Estados ao se movimentarem para o fim dos conflitos. Como Covell destaca:

[...] ao sublinhar que a manutenção da paz pressupõe a honestidade e boas intenções dos Estados e governantes, Kant dá reconhecimento a um princípio que se posiciona como um princípio geral do direito público internacional. Este é o princípio preservado na regra *pacta sunt servanda*: ou seja, o princípio que o tratado deve ser tomado como vinculado aos Estados que são parte dele, e que deve ser praticado por eles de boa fé (COVELL, 1998, pp. 102-103).

⁷ Em seu artigo "The Law of Peoples", Williams pondera acertadamente que se os povos não-liberais devem ser respeitados como iguais e se devemos lidar com uma base de reciprocidade, então, os princípios de justiça devem ser desconectados do liberalismo político e devem ser justificados da perspectiva de várias concepções políticas de justiça. Ver WILLIAMS, 2014, p. 333. Freeman faz uma observação semelhante apontando que as circunstâncias da justiça no plano global são diferentes, e que o nível de cooperação social para a vantagem mútua dos estados-nações não existe neste plano. Ver FREEMAN, 2007, pp. 424-429. Lehning também observa similarmente que dada a menor cooperação entre Estados, não há juízos ponderados comuns em favor de tal medida, que constituiria um regime de taxa global. A esse respeito, ver LEHNING, 2009, pp. 183-184.

⁸ Os artigos preliminares apresentam duas funções, a saber, (i) estabelecer as condições que devem ser tomadas pelos Estados de modo imediato, independente das circunstâncias (*leges strictae*) e (ii) estabelecer as condições que podem ser adotadas com o tempo, considerando as circunstâncias (*leges latae*) (LUTZ-BACHMANN, 1997, p. 63). No primeiro grupo encontramos os artigos 1, 5 e 6, enquanto que no segundo grupo encontramos os artigos 2, 3 e 4. De modo geral, o objetivo dos artigos preliminares é estabelecer os fundamentos para que a transição de paz entre Estados seja possível, levando em conta a situação de hostilidade que as nações se encontravam.

2. Nenhum Estado tendo uma existência independente – sendo grande ou pequena - deve ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação (ZeF, AA08: 344).

Já no segundo artigo é possível ver um interesse de Kant na soberania, autonomia e liberdade dos Estados, proibindo modos de aquisição de territórios muito comuns na Europa. De modo mais preciso, “Kant proíbe essas práticas, [...] porque elas contradizem a noção de ‘ideia do contrato original’ e a doutrina moderna do direito natural que toma o Estado como uma ‘pessoa moral’ (LUTZ-BACHMANN, 1997, p. 63). O que há por trás desse artigo, então, é um entendimento de Estado que o impede de ser adquirido como mera propriedade ou mercadoria. Esse valor do Estado se fundamenta a partir da noção de contrato, em que pessoas se reúnem e acordam para terem a garantia de certos direitos preservados, tais como liberdade, dependência e igualdade. Se apropriar de Estados da forma como o artigo proíbe seria, então, negar seus direitos e deixá-lo de considerar como uma pessoa moral.”⁹

3. Exércitos permanentes devem ser abolidos com o decorrer do tempo (ZeF, AA08: 345).

No terceiro artigo preliminar, Kant mostra a problemática de Estados que mantêm exércitos permanentes para um projeto de paz. Primeiramente em tal cenário há um constante clima bélico que estimula uma corrida armamentista sem fim entre as nações. Ademais, gera-se um alto custo de aquisição e manutenção em ferramentas de guerra. Por fim, ainda há um problema moral dos Estados usarem como meio seus súditos para fins na guerra. Para Covell:

Esse é um princípio que a paz internacional depende não apenas de uma manutenção do balanceamento do poder militar entre Estados, mas da preparação de Estados de desistirem dos meios a sua disposição de remunerar guerras agressivas uns contra os outros (1998, p. 101).

4. Nenhum débito internacional deve ser contraído em conexão com assuntos externos do Estado (ZeF, AA08: 345).

No quarto artigo preliminar, Kant ataca sistemas internacionais de créditos que, segundo o autor, são facilmente fontes de consulta e de endividamento para Estados que buscam novos fundos para continuar seus conflitos. Assim, mesmo com dificuldades financeiras, as nações podem apelar para essas outras instâncias de crédito, perpetuando o subsídio a guerras.

5. Nenhum Estado deve violentamente interferir na constituição e administração do outro (ZeF, AA08: 346).

Juntamente com o segundo artigo preliminar, podemos perceber no quinto novamente a defesa de Kant sobre a autonomia dos Estados. Kant, de fato, começa o artigo se perguntando o que justificaria tais medidas de intervenção, sendo que em sua resposta descarta uma série de motivos como, por exemplo, escândalos ou ofensas dirigidas aos cidadãos de outros Estados. Há aqui uma forte defesa a um princípio de não-intervenção que visa defender a autonomia. Para Covell:

⁹ Charles Covell destaca ainda o princípio republicano de representatividade por trás do segundo artigo preliminar em Kant. Assim, um Estado que é adquirido por outro, do modo como o artigo proíbe, tem violado sua representação como governo civil em leis, e no soberano, que derivam da vontade e do consentimento de seus cidadãos. Ver COVELL, 1998, p. 103.

Os termos do artigo indicam que Kant via o estabelecimento de uma paz internacional duradoura como exigindo o aceite por parte dos Estados ao direito dos povos como um corpo do direito que trabalharia para validar a ordem internacional em sua forma existente, e consequentemente trabalhando para conferir legitimidade aos direitos de liberdade e independência dos Estados compreendidos por ela (1998, p. 106).

6. Nenhum Estado em guerra com o outro deve permitir modos de hostilidade que fariam a confiança mútua impossível em um estado de paz futura: tais como o emprego de assassinos ou envenenadores, rompimento de capitulações, instigar ou fazer uso de traições ao Estado ao qual se está em conflito (ZeF, AA08: 346).

Nesse artigo, Kant considera a situação real dos Estados vivendo em um estado de natureza, em que constantes guerras e hostilidades ocorrem. Entretanto, mesmo nessa situação, condutas desleais como o emprego de assassinos, envenenadores, incitações a traições etc., não devem ser permitidas, sobre a pena de fomentar ainda mais as hostilidades e acabar com a confiança entre nações. Como extensão, tal situação poderia conduzir a uma guerra de extermínio, e terminar com próprio o direito.

Sobre os artigos definitivos temos:¹⁰

1. A constituição civil de cada Estado deve ser republicana (ZeF, AA08: 349).

Nesse primeiro artigo definitivo, Kant destaca dois predicados essenciais da adoção de uma constituição republicana¹¹, a saber, sua relação com o contrato original e sua capacidade de andar em direção a paz. Sobre a relação com o contrato originário, Kant salienta que somente esse modelo de constituição consegue apresentar os princípios de liberdade, dependência e igualdade. Sendo a liberdade como membros da sociedade, a dependência comum as mesmas leis, e a igualdade como cidadãos. Já a respeito da relação da constituição republicana com a paz, Kant deposita confiança no aspecto do consentimento dos cidadãos, que faz parte da república, pois, devido ao povo também ser alvo dos ônus de uma guerra haveria uma resistência maior a situações de guerra. Para Michael W. Doyle:

O primeiro artigo definitivo requer que a constituição civil do Estado seja republicana. Por “republicana” Kant quer dizer uma sociedade política que tenha – do ponto de vista formal-legal – resolvido o problema de combinar autonomia moral, individualismo, e ordem social (DOYLE, 2006, p. 205).

2. O direito das nações (*Law of Nations*) deve ser fundado em um federalismo de Estados livres (ZeF, AA08: 354).

No segundo artigo definitivo, Kant ressalta a importância de uma Liga dos Povos que estabelecem uma união de paz (*foedus pacificum*), e garantem o direito de cada nação (DOYLE, 2006, p. 205). Assim, é feita uma clara analogia entre o estado de natureza dos indivíduos e o estado de natureza das nações. Do mesmo modo que os indivíduos optam pelos direitos do Estado civil para saírem da selvageria, as nações também devem abrir mão de sua situação de guerra para se unirem pelo direito, gerando uma Liga de Povos (*Völkerbund*). Entretanto, se no estado civil dos indivíduos há hierarquia e coerções, na associação de Estados deveria se respeitar a autonomia e liberdade dos povos, rejeitando-se uma hierarquia de soberanos e leis coercitivas. Isso ocorre porque,

¹⁰ Os artigos definitivos mostram as condições positivas para a possibilidade da paz. Nesse último grupo, Kant estabelece os princípios filosóficos que estabelecem as bases normativas de suas pretensões. Tais bases normativas se expressam através de um direito interno (constitucional), de um direito entre Estados (internacional) e entre Estados e pessoas (cosmopolita). Ver LUTZ-BACHMANN, 1997, p. 64

¹¹ Como destaca Kleingeld, apesar de Kant censurar a democracia e elogiar um sistema republicano, Kant tinha um entendimento de democracia direta em sua crítica, e que seu uso de republicanismo pode ser, como de fato é, frequentemente intercambiável com nosso modelo de democracia indireta e separação de poderes. Ver KLEINGELD, 2006a, p. xxiii.

diferente de um estado de natureza entre indivíduos, em que não há leis, em um estado de natureza ente as nações, há as constituições internas. Dito isso, Kant manifesta, então, certa reprovação a uma república mundial (Estado supranacional)¹², pois esta violaria e seria uma contradição à estrutura dos Estados como tais. Para Kant:

Essa união [*foedus pacificum*] não tem como objetivo o ganho de qualquer poder do Estado, mas somente de preservar e garantir a liberdade do Estado em si e de outros Estados aliados. O último não requer, contudo, por essa razão, se submeter como indivíduos no estado de natureza a leis públicas e coerção (ZeF, AA08: 356).

3. O direito cosmopolita deve ser limitado às condições de hospitalidade universais (ZeF, AA08: 357).

Nesse último artigo definitivo, Kant estabelece o direito cosmopolita, que trata da relação de Estados com indivíduos (estrangeiros), garantindo que eles não sejam tratados de maneira hostil. Sobre esse direito, Kant procura estabelecer o fundamento para migrações, comércio, colonizações (KLEINGELD, 2006b, pp. 488-489). Tal fundamento, segundo o autor, se ampara:

[...] em virtude do direito de posse comum à superfície da Terra cuja qual, como globo, não podemos ficar infinitamente separados, e devemos no final nos conciliarmos para a existência lado a lado: ao mesmo tempo, originalmente nenhum indivíduo tem mais direito do que outro a viver em um lugar específico (ZeF, AA08: 358).

Entretanto, Kant oferece restrições a esse direito, a saber, “não se estende mais do que uma permissão para fazer uma tentativa de intercurso com os habitantes nativos” (ZeF, AA08: 358). Assim, Kant faz uma censura à conduta de Estados comerciantes que se comportavam de modo reprovável, desrespeitoso e violento ao visitar outras nações como as Américas, países africanos etc.

Tendo, assim, terminado os seis artigos preliminares e os três definitivos, podemos agora partir para os dois suplementos, que são:¹³

1. Da garantia da paz perpétua (ZeF, AA08: 360).

Nesse primeiro suplemento Kant pretende evidenciar que a paz não é apenas um projeto normativo, mas também algo factível, dando esperanças sobre sua realização. E para atingir esse objetivo é mostrado como o curso da natureza também iria garantir a paz (KLEINGELD, 2006a, pp. xx-xxi). Assim, as condições que a natureza criou para atingir a paz, segundo o raciocínio de Kant, foram cuidar (i) para que as pessoas pudessem viver em todas as partes do mundo, (ii) espalhando os seres humanos através da guerra para todas as partes, e que (iii) por meio da guerra criou-se a necessidade de se relacionar por meios mais ou menos legais (ZeF, AA08: 363). Então, natureza garantiria que os povos iriam se constituir como Estados para se armarem contra seus vizinhos,

¹² Há aqui um debate a respeito da posição de Kant, pois, ao mesmo tempo em que no começo do segundo artigo definitivo ele parece rejeitar a ideia de uma república mundial, no final do artigo, Kant parece defender que, pela razão, o único meio das nações superarem o estado de natureza é se submeterem às leis públicas, formando um Estado de povos. Entretanto, em detrimento dos Estados rejeitarem uma união universal, essa tese positiva dá lugar a tese negativa de uma liga dos povos (ZeF, AA08: 356-357). De acordo com Kleingeld, Kant deixa os intérpretes com três opções, além de terem de lidar com uma possível incoerência em seu pensamento que parece abrir mão da normatividade por uma tese realista, que são, a saber: (i) a Liga dos Povos é o ideal último? (ii) a defesa de Kant a uma Liga dos Povos é meramente aparente, o que ele realmente defende é uma república mundial? e (iii) a Liga dos Povos é um primeiro passo em direção a uma república mundial? Ver KLEINGELD, 2006b, p. 483.

¹³ Como ressalta Thomas Mertens, é possível estabelecer um paralelo no modo como Kant divide a ZeF e no modo como Rawls divide o LoP. Mais precisamente, pode-se argumentar que a primeira parte de ZeF, contendo os artigos preliminares e definitivos, se trata da teoria ideal de Kant, estabelecendo as condições e pré-condições para a paz, sua parte *quasi-jurídica*. Enquanto que a segunda parte da obra kantiana, mais filosófica, trata de uma teoria não-ideal argumentando como essas condições podem ser alcançadas no mundo como ele se apresenta. Ver MERTENS, 2002, p. 61.

sendo uma organização republicana a que melhor atende as necessidades humanas (direito constitucional), garantindo também um equilíbrio entre os diferentes Estados, afastando-os graças às diferentes línguas e religiões que incitam ódio recíproco, evitando o despotismo de uma monarquia universal, mas também unindo-os através da cultura crescente e aproximada que permitiria a conciliação (direito internacional). Por fim, por meio do espírito do comércio, a natureza garantiria aproximações, mediações e alianças entre os Estados (direito cosmopolita) (ZeF, AA08: 365-368).¹⁴

2. Artigo secreto para a paz perpétua (ZeF, AA08: 368).

Kant defende nesse segundo suplemento a necessidade de governantes consultarem os filósofos para assuntos referentes à possibilidade da paz perpétua. Entretanto, devido a possível vergonha que pode ser gerada aos governantes ao atribuírem maior conhecimento sobre os assuntos referentes à paz aos filósofos, tal consulta deve ser feita em segredo. A necessidade de “permitir aos filósofos livre discurso e publicidade sobre os princípios da guerra e estabelecimento da paz” (ZeF, AA08: 369) se fundamenta na incapacidade da natureza do grupo a se envolver em rebeliões e propagandas suspeitas. Para Cunha:

No *Conflito das Faculdades*, Kant havia defendido a ideia de que, em um governo livre, a filosofia deveria ocupar a ala da esquerda das cadeiras universitárias – ser o partido da oposição – em relação às faculdades da ciência, defensoras do estatuto do governo, pois sua função é justamente a de levar a cabo um severo exame crítico da política sem o qual o governo ficaria sem apoio (AK VII: 35) (CUNHA, 2020, p. 23).

Terminando os suplementos, podemos agora considerar a última parte da obra, os dois apêndices.

1. Sobre o desacordo entre a moral e a política referente à paz perpétua (ZeF, AA08: 370).

Nesse primeiro apêndice, Kant ressalta a importância da moral estar em acordo com a política para que o objetivo da paz seja alcançado. Assim, o acordo e desacordo das duas instâncias é representado pelo político moral e pelo moralista político. Desse modo, o político moral é aquele que une princípios da prudência política com princípios morais, enquanto que o moralista político subverte os princípios pelos fins, governando pelas circunstâncias e pelas consequências. Mais especificamente, o moralista político trata os assuntos do Estado como um problema técnico, utilizando de seus conhecimentos do que imagina ser os mecanismos da natureza humana para atingir os fins que lhe convém. Já o político moral toma os assuntos do Estado como um problema moral, assumindo na política um comum acordo com máximas do dever. Para Cunha:

Cabe observar que a moral é compreendida aqui tanto como ética, ou seja, como doutrina da virtude, quanto como doutrina do direito. Portanto, sob a perspectiva do político moral, a política deve ser compreendida como a doutrina executiva do direito. O direito fornece os critérios racionais *a priori* pelos quais a prática política em geral, incluindo a prudência política, deve se orientar (CUNHA, 2020, p. 24).

2. Sobre o acordo da política com a moral de acordo com a ideia transcendental de direito público (ZeF, AA08: 381).

Nesse último artigo, Kant fala sobre a importância do critério de publicidade, em que são defendidas que as pretensões jurídicas devem ser aprovadas publicamente.

¹⁴ Para mais esclarecimentos sobre como Kant relaciona sua filosofia da história com a paz perpétua, ver GUYER, 2000, pp. 408-434.

Assim, Kant argumenta que se há uma máxima jurídica que não pode ser alvo da publicidade, ela é injusta, o que implica em considerar que o princípio da publicidade assegura a legitimidade das leis (ZeF, AA08: 381).

4. Um diálogo entre *LoP* e *ZeF*

Tendo esclarecido, então, os pontos centrais da abordagem kantiana para o projeto da paz perpétua, ressaltando seus aspectos normativos e metodológicos, estamos em condições, agora, de traçarmos um paralelo com o projeto rawlsiano de um direito dos povos¹⁵. A partir do exposto, podemos identificar que ambos defendem uma utopia realista, na forma de propor um padrão normativo-moral para regular as relações internacionais, como base no pacifismo, republicanismo, federalismo, respeito aos direitos humanos e conduta justa na guerra e liberalismo, compartilhando, também, a mesma base metodológica contratualista. Mas, vejamos isto em maior detalhe.

Um dos elementos normativos que mais aproxima as propostas de Kant e Rawls para um direito internacional é a defesa intransigente de um pacifismo ou, em termos rawlsianos, de uma estabilidade pelas retas razões. Em *LoP* §5, Rawls defende uma ideia de paz democrática e sua estabilidade. Para ele, a aplicação dos princípios de justiça dos povos deve implicar a implementação de um processo paralelo ao senso de justiça desenvolvido no caso nacional. Assim, é essencial a realização de tal processo para se atingir a paz democrática, pois através dele as sociedades liberais democráticas aceitam de boa vontade as normas do Direito dos Povos, o que conduz ao desenvolvimento da confiança mútua. Além do mais, os povos também passam a ver as vantagens de tais normas e a aceitá-las como um ideal de conduta. Importante ressaltar que este é um processo psicológico chamado por Rawls de educação moral que é fundamental para a ideia de utopia realista. Ele entende que esse cenário é capaz de manter um estado de paz, pois, ao honrar um princípio compartilhado de governo legítimo, os povos, atendendo a seus interesses razoáveis, garantem que essa situação não seja um mero equilíbrio de forças (*LoP*, §5.1: 44-45). Assim, se pode entender a distinção entre a estabilidade pelas razões corretas e a estabilidade como um mero equilíbrio de forças. Nas palavras de Rawls:

Similarmente, uma vez que o argumento da segunda posição original está completo e isto inclui a concepção de aprendizagem moral, conjecturamos, primeiro, que o Direito dos Povos que as partes adotariam seria o direito que nós – você e eu, aqui e agora – aceitaríamos como equitativo em especificar os termos básicos da cooperação entre os povos. Também conjecturamos, em segundo lugar, que somente uma sociedade de povos liberais pode ser estável pelas retas razões, significando que esta estabilidade não é um mero *modus vivendi*, mas recai em parte sobre a fidelidade ao Direito dos Povos nele mesmo (*LoP*, §5.1: 45).

Para Rawls, essa situação de paz democrática é compatível com a realidade devido às características identificadas nos povos liberais, como a sua qualificação como povos satisfeitos. Trata-se da existência de um governo constitucional razoavelmente justo, no qual o povo detém eficazmente o seu controle político e tem os seus interesses fundamentais defendidos por meio de uma constituição (*LoP*, §5.2: 46-48). Importante frisar que esta tese pode ser confirmada pela própria história, uma vez que em sociedades

¹⁵ Apesar da tentativa do presente texto em aproximar Rawls e Kant, é importante frisar, como destaca Bernstein, que há autores como, por exemplo, Flikschuh, O'Neill, Höffe etc., que tentam mostrar que o liberalismo político de Rawls é menos kantiano do que se propõe, em que Bernstein procura argumentar contrariamente a esses autores. Ver BERNSTEIN, 2009; 2011.

liberais constitucionais, a democracia e o comércio propiciaram o surgimento de certas virtudes que possibilitaram a convivência pacífica, tais como a tolerância, assiduidade, pontualidade e probidade etc. (*LoP*, §5.4: 51-54).

Rawls afirma que a hipótese kantiana de um *foedus pacificum* é correta e está implícita no *LoP* como uma utopia realista. A hipótese kantiana é de que a paz entre os Estados é fundamental para a realização dos direitos individuais, uma vez que estes direitos não podem ser assegurados em um mundo de conflitos e guerras (*ZeF*, AA08: 349-353). Um ponto similar pode ser encontrado no projeto rawlsiano, pois os direitos dos cidadãos em sociedades liberais e decentes, e as instituições sociais que asseguram estes direitos, estão ameaçados em um mundo injusto, instável e violento (*LoP*, §5.4: 54). E, assim, a consolidação do direito internacional requer um compromisso com a paz.¹⁶

Há, também, uma importante similaridade no modo como Kant e Rawls concebem seus modelos de constituições domésticas. Kant, por um lado, defende que a constituição republicana, derivando do puro conceito do direito, é a que melhor consegue preservar os princípios de liberdade, dependência e igualdade (*ZeF*, AA08: 349-350).¹⁷ Já Rawls defende que uma sociedade democrática constitucional razoavelmente justa é a que consegue unir valores de liberdade e igualdade com as três características de povos liberais, a saber, garantia que o governo sirva os interesses fundamentais de uma constituição razoavelmente justa, tenha o povo unido por simpatias comuns e que tenha natureza moral (*LoP*, §2.1: 23; 5.3: 49-50).

Dito isso, é possível perceber que ambos apresentam uma preocupação em mostrar que seus projetos de constituição domésticas são realizáveis. Kant, no primeiro suplemento de *ZeF*, argumenta sobre como os três níveis do direito são garantidos pela natureza, bem como também defende a necessidade de haver um político moral para seu projeto de paz, visto a necessidade da política estar em acordo com a moralidade. Rawls também levanta a questão da possível exequibilidade de um projeto de paz frente aos horrores apresentados na Segunda Guerra e ao longo da história da humanidade, reforçando que devemos manter a esperança num projeto de união pacífica. Tal projeto deve buscar “desenvolver uma concepção razoável e viável de direito político e justiça aplicada às relações entre os povos” (*LoP*, §1.4: 22). A preocupação em tornar as constituições domésticas factíveis se justifica na medida em que elas desempenham um papel-chave em dar um passo em direção a política internacional. Como destaca Cavallar:

Kant está próximo a Rawls que pensa que o procedimento adequado é em ‘dois níveis de baixo para cima... começando primeiro com princípios de justiça para estruturar a sociedade doméstica, e então se direcionar para cima e para fora no direito dos povos (CAVALLAR, 2001, p. 246).

A respeito das diferenças, podemos salientar um foco institucional maior em Rawls do que em Kant. Rawls tem uma preocupação em tornar os princípios de liberdade e igualdade efetivos, por isso formula uma lista de instituições com base nas três características, que citamos a cima, de uma sociedade liberal. Tal lista engloba preocupações com oportunidades equitativas, distribuição de rendas e riquezas etc. Enquanto que em Kant, apesar de haver alguma menção a instituições como, por

¹⁶ Segundo Williams, este é um importante ponto de contato entre as teorias de Kant e Rawls, de forma que a consolidação do direito internacional requererá paz perpétua, nos termos kantiano, e uma estabilidade pelas retas razões, nos termos rawlsianos, de maneira que as instituições justas e decentes e os princípios de justiça neste plano global só serão realidade em um mundo pacífico. Ver WILLIAMS, 2014, p. 333.

¹⁷ Como salienta Kleingeld, em *Teoria e Prática* Kant fala de liberdade, igualdade e independência, no que independência significa um co-legislador. Ver KLEINGELD, 2006b, p. 481.

exemplo, o voto e a representatividade, o projeto de uma constituição doméstica parece ter por centro a autonomia do agente garantida pelas liberdades civis.

Outro claro ponto de contato entre os autores em tela é a sua forte rejeição a ideia de um Estado transnacional. Ao iniciar o *LoP* §4.1, em que são apresentados os princípios de justiça em nível internacional, Rawls observa que o resultado da elaboração do Direito dos Povos apenas para sociedades democráticas liberais será a adoção de certos princípios familiares de igualdade entre os povos. Para ele, esses princípios também possibilitarão diversas formas de associações e federações cooperativas entre os povos, mas não conduzirá a um Estado mundial (*world-state*), pois, tal como Kant, Rawls pensa que isto implicaria em um despotismo global ou em um governo extremamente frágil. Nas palavras de Rawls:

Aqui eu sigo o exemplo de Kant em *À Paz Perpétua* (1795) ao pensar que um governo mundial - com o qual quero dizer um regime político unificado com os poderes legais normalmente exercidos por governos centrais - seria um despotismo global ou então governaria um império frágil dilacerado por conflitos civis, de forma que várias regiões e povos tentariam ganhar sua liberdade política e autonomia (*LoP*, §4.1: 36).

Assim, pensando em preservar a autonomia dos povos ou Estados, o caminho a seguir é apostar no federalismo. Kant, por exemplo, diz expressamente no segundo artigo definitivo que o direito das nações deve ser fundado em uma Liga dos Povos, pois mesmo considerando um estado de natureza entre as nações, há as constituições internas que garantem a justiça (*ZeF*, AA08: 354). E, Rawls, defende um tipo de organização política entre os povos que estabeleça padrões de justiça, mas que respeite a liberdade desses povos. O que ele tem em mente é uma instituição tal como as Nações Unidas, que teria a autoridade para expressar sua condenação às instituições domésticas injustas de certos países e casos claros de violação de direitos humanos, na forma de aplicação de sanções econômicas ou, no limite, até mesmo intervenção militar (*LoP*, §4.1: 36). A ideia seria poder contar com uma instituição global que pudesse conter os Estados fora da lei (*outlaw states*) quando estes surgissem, tomando como padrão normativo central a promoção dos direitos humanos (*LoP*, §5.2: 48).¹⁸

Sobre a guerra justa, Kant e Rawls também partilham pontos de conexão.¹⁹ Primeiramente, a doutrina da guerra justa tradicional defende o direito de ir à guerra como parte do direito internacional, se dedicando, também, a esclarecimentos sobre as corretas condições para entrar em guerra (*jus ad bellum*) e a correta maneira de conduzi-la (*jus in bello*) (WILLIAMS, 2012, p. 44). Nesse sentido, Kant e Rawls se aproximam principalmente no aspecto *jus in bello*, como é possível perceber principalmente no artigo preliminar número seis, de Kant, e na parte três do *LoP*, de Rawls. Apesar, contudo, de ambos os autores parecerem ser minimalistas sobre as condições para entrar em guerra, em que Kant concede, no artigo preliminar três, que Estados mantenham um exército voluntário para protegerem os cidadãos e a nação de ataques externos (*ZeF*, AA08: 345). Já Rawls também garante que no Direito dos Povos, povos bem-ordenados (bem como absolutismos benevolentes) tenham o direito a autodefesa, que é violado na medida em

¹⁸ Freeman observa acertadamente que, para Rawls, como um Estado mundial que assume funções primárias de governo não é viável, então, nada comparável à estrutura básica da sociedade existiria em nível global. E isto significa que a cooperação social é e deve permanecer distinta nos tipos de relações que são estabelecidas entre diferentes sociedades caracterizadas por seus sistemas políticos diferenciados. Ver FREEMAN, 2009, p. 268.

¹⁹ É importante ressaltar, contudo, que as interpretações sobre Kant ser ou não um teórico da guerra justa são conflitantes. Grande parte dos desacordos parece ser por Kant, na *Metafísica dos Costumes*, ser mais aberto sobre uma possível defesa da guerra justa, enquanto que na *ZeF* Kant parece rejeitar mais fortemente a guerra como parte do direito internacional, defendendo a autonomia e não-intervenção das nações, bem como por traçar duras críticas aos teóricos da guerra justa como Hugo Grócio, Pufendorf e Vattel. Para mais detalhes sobre a posição de Kant sobre a guerra justa, ver WILLIAMS, 2012.

que Estados fora da lei infringem os direitos humanos, ameaçando a segurança mundial (LoP, §10.3: 80-81; §13).

Sobre a maneira de conduzir a guerra, tanto Kant como Rawls estabelecem restrições nas ações bélicas. Kant, primeiramente, como vimos no artigo preliminar seis, proíbe o uso de recursos como assassinatos, envenenadores, incitações a traições etc. devido ao seu potencial de desencadear uma guerra de extermínio e acabarem com a confiança futura entre os Estados, impossibilitando a paz. Já Rawls estabelece seis princípios para a conduta na guerra (LoP, §14.1: 94-97), no que ressalta nos princípios um, cinco e seis, que povos bem-ordenados devem ter como objetivo a paz, deixar claro que tipos relações e fins almejam, bem como não devem ter uma conduta desproporcional em guerra. Tais princípios, assim como o quarto princípio, que assegura o respeito aos direitos humanos na guerra, reforçam preocupações similares com Kant, isto é, se a guerra se apresenta como uma realidade, ela deve ser conduzida com a finalidade de restabelecer a paz, conseqüentemente, há limites que devem ser respeitados.

Por fim, Kant e Rawls destacam a importância da figura de um governante capacitado para alcançar a finalidade da paz, em meio a guerra. Kant ressalta a figura do político moral (ZeF, AA08: 370-380) como único que pode conciliar a prudência política com princípios morais, estando capacitado para alcançar a paz. Enquanto Rawls destaca a figura do governante ideal (LoP, §14.1: 97-98) como capaz de conseguir identificar, e executar de modo correto, ações em situações extremas na guerra. Tal preocupação ressalta a importância de um governante apto para conseguir lidar com as implicações exigentes de atingir a paz em uma realidade de transição.

Apesar da inspiração e semelhança entre a abordagem política internacional rawlsiana e kantiana vista até agora, é válido ressaltar que Rawls traça diferenças no método de seu projeto, afirmando que rejeita que o princípio do direito e da justiça, racionalidade ou razoabilidade sejam derivados do conteúdo da razão prática, mas sim entendendo a razão prática como tendo em seu conteúdo a racionalidade, a razoabilidade e a decência (LoP, §12.2: 86-87). Também, no que diz respeito a uma constituição ideal para as relações internacionais, Rawls tolera povos decentes, que não são liberais e democráticos, mas que cumprem os requisitos para fazerem parte do Direito dos Povos, diferentemente de Kant, que parece ter como condição para a Liga dos Povos regimes republicanos. Um dos motivos que justifica essa diferença é que Rawls parece estar preocupado com a necessidade que a realidade apresenta de dar uma resposta às relações internacionais entre povos liberais e povos não-liberais decentes (FREEMAN, 2007, pp. 425-426).

Entretanto, ambos os autores estendem a noção de um contrato doméstico para a política internacional, chegando a alguns princípios em comuns, como o da não-intervenção e o de respeito a autonomia dos povos. Como destaca Freeman (2007, p. 419), para ambos os autores a ideia de liberdade e igualdade entre pessoas se mantém nas questões internacionais, ou seja, a noção de respeito mútuo. Conseqüentemente, é de se supor que a resistência a uma república mundial, ou um Estado mundial (*world-state*), seja descartada sobre a ameaça de ferir a relação de respeito mútuo entre as nações, gerando um despotismo. Tal relação de igualdade e liberdade entre Estados também serve, de certa forma, para limitar a autonomia dos soberanos, preocupação expressa por Kant no segundo artigo preliminar, no qual proíbe a aquisição de outros Estados por meio de herança, troca, doação etc., ferindo a noção de Estado como pessoa moral. Essa preocupação, de limitar a autonomia de soberanos, também é expressa por Rawls na medida em que defende que o Direito dos Povos deve acompanhar o direito internacional que, após a Segunda Guerra, limitou as guerras à autodefesa e restringiu o poder do soberano a assuntos internos (LoP, §2.2: 25-27).

Em que pese certas diferenças, como o uso de uma razão pura transcendental, no caso de Kant, e o uso de uma razão pública, no caso de Rawls, ambos adotam um modelo contratualista e racionalista tanto para justificar o poder político coercitivo e suas normas, bem como para estabelecer a correspondente base moral do dever de obediência à lei. Para o contratualismo, a origem e legitimidade do poder político se dá pelo acordo entre pessoas livres, iguais, racionais e razoáveis, que decidem sair de um estado de natureza para viverem em um estado civil e, assim, o poder político passa a ser visto como derivado do contrato entre os envolvidos e a justificação é alcançada por algumas restrições deste acordo. Também, o contratualismo defende que a obrigação é derivada da promessa feita pelos envolvidos em cumprir a lei, sendo o acordo o que geraria a obrigação política de obediência. Em síntese, o poder político e os deveres públicos são vistos como produtos do engenho humano e não mais reflexos da vontade divina ou de uma ordem natural.

Em Rawls, o modelo contratualista é encontrado no procedimento das duas posições originais, com a restrição imposta pelo véu da ignorância, significando que os envolvidos, em uma espécie de estado de natureza, escolhem os princípios de justiça, instituindo um estado civil, a partir de um desejo pelos bens primários, mas com um desconhecimento de suas circunstâncias particulares, desconhecendo, por exemplo, sua posição social, raça, etnia, sexo, dons naturais, no caso nacional (primeira posição original), bem como desconhecendo o tamanho do território ou da população ou mesmo da força relativa das pessoas cujos interesses fundamentais eles representam, no caso internacional (segunda posição original) (*LoP*, §3.1: 30-34). Kant também formula a existência de um contrato original para firmar a passagem de um estado de natureza para o estado civil. Argumenta pela existência deste pacto como um conceito racional que justifica o Estado, sendo uma ideia da razão, um conceito *a priori* normativo e, assim, serve como um imperativo categórico cujo fim é a legitimação de uma sociedade jurídica (*MS*, AA06: 315). Por isso, a garantia da paz de convivência e dos direitos individuais, tanto em um nível nacional como internacional, só pode ser alcançada com a saída do estado de natureza e com a entrada em um estado civil através de um contrato original (*ZeF*, AA08: 348-349). Em síntese, ambos justificam os critérios normativos acordados por sua aceitabilidade e razoabilidade.²⁰

5. Considerações Finais

Vimos no decorrer da investigação que Rawls e Kant se dedicam a questão de como tratar as relações políticas internacionais, de modo a se contraporem ao cosmopolitismo e ao realismo político. Assim, procuramos mostrar que o desafio dos autores se circunscreveu sobre a possibilidade de um projeto internacional pacífico, mas que fosse realizável. Rawls deixa essa pretensão clara ao propor uma utopia realista, que colocaria fim nos grandes males da história da humanidade causados pela injustiça política através de políticas sociais e a implementação de instituições básicas de justiça, em que indivíduos que vivessem sobre essas diretrizes estariam aptos para fazer com que esse sistema perdurasse e fosse suportado (*LoP*: 5-7).

²⁰ Freeman defende que a concepção contratualista de Rawls segue a de Kant, uma vez que ambos empregam uma estrutura e psicologia moral diferentes da visão hobbesiana. Estruturalmente, a justiça é articulada pela referência às convicções morais razoáveis, isto é, ela é independente dos desejos e interesses particulares dos indivíduos. Essa articulação se dá em termos daquilo que todos poderiam aceitar, como pessoas livres e iguais, a partir de uma perspectiva pública e imparcial. Ver FREEMAN, 2009, p. 181.

Para atingir esse objetivo da utopia realista, Rawls rejeita as propostas liberais cosmopolitas que pressionariam um segundo nível global da posição original em que todas as partes estariam em uma posição simétrica, elegendo iguais direitos e liberdades para todos. O problema é que tal posição cosmopolita de simetria pressionaria povos não-liberais a serem liberais (*LoP*, §11.1: 82-83), e como vimos, Rawls tem por foco um direito dos povos razoável, que consiga oferecer uma resposta adequada à relação de povos liberais e não-liberais decentes, respeitando a autonomia e o princípio de não-interferência.

Rawls também se dedica a responder aos realistas que adotam uma posição contrária aos pressupostos de um projeto de paz utópico (*LoP*, §5.2: 46-48). Nesse quesito, Rawls defende que as instituições sociais e políticas podem mudar as pessoas, consequentemente, o estado de guerra e conflito do mundo não precisam ser tomados como fixos, podendo ser revisados. Ademais, as virtudes e facilidades geradas pelo comércio, levariam as pessoas a reconhecerem que podem suprir suas vontades através de trocas, e não através de guerras. Por fim, Rawls reitera que Estados liberais apresentam autorrespeito fundamentado em princípios como liberdade e integridade de seus cidadãos e na justiça e decência de suas instituições domésticas políticas e sociais. Consequentemente, um estado de paz não se torna tão distante e utópico frente essas considerações.

Por último, muitas das questões destacadas em Rawls, sobre a limitação de tratar a paz internacional sobre um aspecto cosmopolita, ou realista, também são encontradas em Kant. Vimos a recusa do autor de uma república mundial, sobre o perigo de se transformar em um despotismo e violar os direitos básicos de liberdade e autonomia dos povos. Tanto que Kant chega argumentar que a natureza, para evitar essa assimilação de povos, tratou de separá-los por diferentes religiões e diferentes idiomas (*ZeF*, AA08: 367). Bem como há, em Kant, também a rejeição de tradições que se conformam e aceitam um atual estado de guerra da humanidade, se restringindo apenas a políticas de correta condução nos conflitos bélicos, e deixando de lado um projeto de paz (*ZeF*, AA08: 354-355).

Sabendo, então, que Rawls e Kant parecem eleger os mesmos rivais no campo do direito internacional, e que Rawls presta honras ao projeto kantiano de uma paz internacional, concluímos nossa investigação com a constatação de uma grande semelhança entre os projetos de uma justiça global como uma utopia realista, com a defesa dos critérios normativos de pacifismo, republicanismo, federalismo, respeito aos direitos humanos e condução justa na guerra, bem como à autonomia dos povos. E em que pese uma importante diferença de como estes critérios são fundamentados, a sua legitimidade é assegurada da mesma maneira, a saber, contratualisticamente, tomando a aceitação livre dos envolvidos como central para a sua justificação. Essa proposta, é claro, pode ser aperfeiçoada, mas já se mostra como uma alternativa bastante viável para orientar as relações internacionais contemporaneamente. Como vantagem, é possível que se ande em direção a um projeto de paz perpétua, mesmo com as dificuldades de conflitos e diferenças que o mundo apresenta, garantindo direitos entre as pessoas e respeitando de modo razoável a pluralidade das nações.

Referências

- AUDARD, C. "Cultural Imperialism and 'Democratic Peace'". In: MARTIN, R.; REIDY, D. A. (Eds). *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 59-75.
- AUDARD, C. *John Rawls*. McGill-Queen's University Press, 2007
- BEITZ, C. *Political Theory and International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- BERNSTEIN, A. "Kant, Rawls, and Cosmopolitanism: Toward Perpetual Peace and The Law of Peoples". In: *JahrbuchFürRecht Und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 17, 2009, pp. 3-52.
- BERNSTEIN, A. Political, not Metaphysical, yet Kantian? A Defense of Rawls. In: BAIASU, S.; PIHLSTRÖM, S.; HOWARD, W. (Eds). *Politics and Metaphysics in Kant*. Cardiff: University of Wales Press, 2011, pp. 47-70.
- CAVALLAR, G. "Kantian perspectives on democratic peace: alternatives to Doyle". *Review of International Studies*, Vol. 27, 2001, pp. 229-248.
- COVELL, C. *Kant and the Law of Peace: A Study in the Philosophy of International Law and the International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 1998.
- CUNHA, B. "À Paz Perpétua: estudo introdutório". In: Kant, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, pp. 7-27.
- DOYLE, M. "Kant and Liberal Internationalism". In: KLEINGELD, Pauline, (Ed). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven: Yale University Press, 2006, pp. 201-242.
- FREEMAN, S. *Rawls*. London and New York: Routledge, 2007.
- FREEMAN, S. *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.
- GUYER, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten* (MS). Kants gesammelte Schriften. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. 8. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-
- KANT, I. *Zur ewigen Frieden* (ZeF). Kants gesammelte Schriften. Königlch Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. 8. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-
- KLEINGELD, P. "Editor's Introductions: Kant on Politics, Peace, and History. In: KLEINGELD, Pauline, (Ed). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven: Yale University Press, 2006a, pp. xv-xxiv.
- KLEINGELD, P. "Kant's Theory of Peace". In: GUYER, Paul, (Eds). *The Cambridge Companion to Kant and Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006b, pp. 477-504.
- LEHNING, P. *John Rawls: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- LUTZ-BACHMANN, M. "Kant's Idea of Peace and the Philosophical Conception of a World Republic". In: BOHMAN, James; LUTZ-BACHMANN, Matthias, (Eds). *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitical Ideal*. London: The MIT Press, 1997, pp. 59-75.
- MILLER, R. W. "Global Poverty and Global Inequality". In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Eds.). *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, pp. 361-377.
- MERTENS, T. "From 'Perpetual Peace' to 'The Law of Peoples': Kant, Habermas and Rawls on International Relations". *Kantian Review*, Vol. 06, 2002, pp. 60-84.
- PETTIT, P. "Rawls's Peoples". In: MARTIN, R.; REIDY, D. A. (Eds). *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 38-55.
- POGGE, T. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- RAWLS, J. *The Law of Peoples*, with "The Idea of Public Reason Revisited" (LoP). Cambridge, MAS: Harvard University Press, 1999.
- SEN, A. *The Idea of Justice*. London: Allen Lane, 2009.
- TAN, K. "Reasonable Disagreement and Distributive Justice." *Journal of Value Inquiry*, 35, 2001, pp. 493-507.
- WILLIAMS, H. *Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- WILLIAMS, H. L. "The Law of Peoples". In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (Eds.). *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, p. 327-345.

A liberdade como virtude soberana: uma interpretação Kantiana da posição original de Rawls

*[Freedom as the sovereign virtue: a Kantian
interpretation of Rawls's original position.]*

Rafael Rodrigues Pereira¹ e Laís Cristina Rocha²

Universidade Federal de Goiás (Goiânia, Brasil).

Resumo

O artigo investiga a relação entre liberdade e igualdade nas duas principais obras de Rawls, *Uma Teoria da Justiça* e *Liberalismo Político*, visando demonstrar que estes ideais se vinculam segundo a mesma estrutura conceitual estabelecida por Kant em seus textos de ética. Pretendemos, desta forma, evidenciar a influência de Kant sobre Rawls, o que nos permitiria, conforme também argumentaremos no artigo, identificar interpretações equivocadas de seu pensamento deste último, compreender o sentido real da expressão “justiça como equidade” e reconhecer nuances internas ao liberalismo igualitário.

Palavras-chave: Rawls, Kant, Dworkin, liberdade, igualdade.

Abstract

This paper investigates the link between freedom and equality in Rawls's two main works, *A Theory of Justice* and *Political Liberalism*, aiming to demonstrate that these two ideals are related in the same way as established by Kant in his ethical texts. This would highlight Kant's influence over Rawls, which allows us to better identify mistaken interpretations of his theory, understand the real meaning of the expression “justice as fairness”, and recognize an internal variety in egalitarian liberalism.

Keywords: Rawls, Kant, Dworkin, freedom, equality.

¹ Professor adjunto do departamento de filosofia da Universidade federal de Goiás, e-mail: rafaelrp@ufg.br

² Doutoranda do departamento de filosofia da Universidade Federal de Goiás.

Introdução

Não é nenhum exercício interpretativo afirmar que Kant é uma das principais fontes de inspiração por trás da obra de Rawls. O filósofo americano o admite explicitamente, por exemplo na seção 40 de *Uma Teoria da Justiça*, onde afirma que a posição original consiste em uma interpretação procedimental da moralidade kantiana.³

Neste artigo procuraremos analisar a influência de Kant sobre Rawls a partir da relação entre os conceitos de liberdade e de igualdade. Os dois estão estreitamente ligados em ambos os autores. Porém, como veremos, leituras correntes do pensamento de Rawls conectam estas ideias de uma maneira diferente do que vemos em Kant. Para o filósofo alemão a liberdade possui primazia sobre a igualdade: somos iguais *porque* somos livres. Na justiça como equidade, por outro lado, a igualdade é usualmente considerada a ideia central, a partir do qual seria explicada a importância da liberdade.

Nosso objetivo, neste trabalho, é mostrar que a igualdade e a liberdade possuem a mesma relação em Kant e em Rawls. Trata-se de uma relação constitutiva onde a liberdade possui a primazia. Esta interpretação reforçaria, assim, a centralidade da influência de Kant sobre o filósofo americano, além de propor uma leitura potencialmente original do pensamento deste último, sobretudo, como veremos, em *Uma Teoria da Justiça*.

I – Liberdade e igualdade em Kant

A liberdade é um conceito basilar na filosofia moral de Kant. A terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é inteiramente dedicada a este tema. Nela Kant estabelece a famosa equivalência entre liberdade e moralidade: “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (GMS AA 04:447).⁴ Esta equivalência ocorre tanto em um sentido negativo quanto positivo: no sentido negativo, Kant considera que a moralidade consiste na capacidade de agentes racionais (ainda que imperfeitos como nós) em agir de uma forma que não é empiricamente condicionada, ou seja, independentemente de suas inclinações. Em um sentido positivo, esta autodeterminação se dá a partir de leis da razão pura prática, o que leva Kant a afirmar, ainda na segunda seção da *Fundamentação*, que a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade (GMS AA 04:440). Em *Crítica da Razão Prática* o autor modifica sua abordagem sobre como se dá esta conexão, a partir do conceito de fato da razão (*Factum der reinen Vernunft*) – ponto em que não precisamos entrar aqui –, mas a equivalência entre liberdade e moralidade é mantida. Como afirma o filósofo alemão já no prefácio da obra, “a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral” (KpV AA 05:004).

É preciso atentar para o que Kant chama de liberdade (*Freiheit*). Como diz Henry Allison, não se trata daquela liberdade que podemos chamar de prática ou psicológica, que consiste em não agir por puro impulso, ou seja, ter o distanciamento necessário em relação a nossas inclinações para decidir quais delas seguir (Allison, 1990, p. 55). A liberdade que Kant considera equivalente à moralidade é transcendental, no sentido de

³ “Kant supõe que esta legislação moral deve ser acatada em determinadas condições que caracterizam os homens como seres racionais e livres. A descrição da posição original é uma tentativa de interpretar esta concepção” (Rawls, 1997, p. 276; Cf. *ibidem*, p. 292). Cf. “A Kantian Conception of Equality” e “Kantian Constructivism in Moral Theory”, capítulos 13 e 16, respectivamente, de *John Rawls – Collected Papers* (ed. Samuel Freeman).

⁴ Nas citações usaremos o modelo padrão de referência da obra de Kant, de acordo com a *Akademieausgabe*, porém a tradução está de acordo com obras publicadas em português que constam nas referências bibliográficas.

ser a capacidade de agirmos de modo racionalmente autodeterminado, independente de qualquer inclinação, a partir da legislação da razão pura prática (KpV AA 05:97; 05: 100-1).

Podemos, agora, nos perguntar como a ideia de igualdade é trabalhada por Kant. Isto ocorre a partir do conceito de dignidade (*Würde*), que, como, veremos, funciona como uma espécie de ponte unindo liberdade e igualdade. A dignidade é a propriedade de agentes racionais – em um sentido forte, ou seja, dotados de uma personalidade moral – de serem um fim em si mesmos (GMS AA 04:435). A dignidade se liga, assim, ao sentimento de respeito (*Achtung*), como vemos na Fórmula da Humanidade do Imperativo Categórico, que determina que seres racionais não devem ser reduzidos à condição de objetos submetidos à vontade de alguém (GMS AA 04:428). A ideia de fundo, assim, seria a de que agentes autônomos devem ser respeitados como sujeitos, e, portanto, não podem ser tratados como objetos. E isto significa que possuem dignidade.

A conexão com a igualdade se dá pelo fato de todos os agentes racionais possuírem o *mesmo* valor intrínseco. Não existem, por assim dizer, graus de dignidade. É interessante observar que esta ideia não precisa ser, necessariamente, igualitária. Como comenta Jeremy Waldron, historicamente o conceito de dignidade sempre foi associado à noção hierárquica de status, ou seja, um valor especial que certos indivíduos possuem e outros não (Waldron, 2012, p. 60; p. 108). Um rei possui dignidade – e, portanto, deve ser tratado de forma diferenciada – pelo fato de ser um rei. A dignidade se torna um importante instrumento de promoção da igualdade com o advento da cultura democrática moderna, o que se evidencia em autores iluministas como Kant. O truque, por assim dizer, consiste em fazer da propriedade que confere o status diferenciado algo comum a um grande número de indivíduos – sustentando, por exemplo, que estes o possuem pelo simples fato de serem agentes racionais ou seres humanos. A estratégia igualitária, portanto, faz da propriedade que atribui dignidade algo mais disseminado, afirmando que, dentro desse grupo, “somos todos especiais”. É interessante observar que a dimensão hierárquica do conceito não desaparece no processo – para Kant agentes racionais autônomos possuem sim um status especial na ordem dos seres, o que se evidencia quando os comparamos, por exemplo, com os animais, que para o filósofo alemão são objetos, em relação aos quais temos apenas deveres indiretos (Kant, 2018, pp. 484-7). Tal abordagem, assim, gera o problema de como tratar aqueles que estariam fora do círculo da igualdade, por não possuírem a referida propriedade, ou a possuírem abaixo de um limiar mínimo – o que, no caso da autonomia kantiana, incluiria não apenas os animais, mas também alguns membros da espécie humana, como crianças pequenas, indivíduos em coma ou com um forte retardamento mental. Estas pessoas não possuiriam dignidade? Apenas de forma indireta, em função de sua conexão com agentes autônomos? Felizmente, não precisamos tratar deste problema aqui.⁵

A conexão entre moral, dignidade e igualdade em Kant é perfeitamente ilustrada pelo conceito de Reino dos Fins (*Reichs der Zwecke*). Como diz o autor, trata-se da “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (GMS AA 04:433). Neste reino os princípios da razão prática pura, que agentes autônomos legislam para si mesmos, tornam-se leis comuns, seguida por todos igualmente: “o dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro em igual medida” (GMS AA 04:434).

A centralidade do conceito de liberdade, e sua prioridade em relação ao de igualdade, é assim claramente estabelecida por Kant. Embora a igualdade seja uma propriedade do Reino dos Fins, é somente *em função* da capacidade para a autonomia que nos tornamos membros desta comunidade: “o ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade” (GMS AA 04:434).

⁵ Cf. Dean, 2006, p. 17; Wood, 1999, p. 146.

Qual é exatamente a natureza desta primazia poderia ser o objeto de um estudo bem mais aprofundado do que aquele que faremos neste artigo. A relação entre os dois ideais é, obviamente, constitutiva e não instrumental, ponto que desenvolveremos ao longo deste trabalho. Este tipo de vínculo permite – na verdade, poderíamos até dizer que pressupõe – a primazia de um conceito sobre o outro. Trata-se, por assim dizer, de uma via de mão única: a liberdade constitui a igualdade, mas não é, por sua vez, constituída por ela. Podemos compreender este ponto afirmando que há uma prioridade explanatória: somos iguais *porque* somos livres. Por outro lado, não faria sentido dizer que somos livres porque somos iguais. Vimos anteriormente que para Kant existe uma equivalência entre ser livre e seguir a lei moral. Ora, não existe tal equivalência entre a moralidade, por um lado, e as dimensões da dignidade ou da igualdade, por outro. Estes últimos são conceitos derivados.

II - Liberdade e igualdade em Rawls: a justiça como equidade.

Em *Uma Teoria da Justiça* Rawls propõe uma forma *sui generis* de contratualismo onde a posição original (equivalente ao estado de natureza no pensamento contratualista clássico) é caracterizada por um “véu de ignorância”, o que significa que as partes não têm acesso a uma série de informações sobre si mesmas e sobre o mundo onde vivem, enquanto deliberam sobre quais princípios de justiça devem regular a estrutura básica da sociedade. Há aqui, portanto, duas importantes diferenças em relação ao contratualismo tradicional: primeiro, o artifício do véu de ignorância, que elevaria a um “maior nível de abstração” este tipo de teoria (Rawls, 1997, p. 12). Segundo, enquanto em autores como Hobbes, Locke e Rousseau o contrato visa, sobretudo, legitimar certas formas de governo, em *Uma Teoria da Justiça* o objetivo é a escolha dos princípios que determinam a estrutura de uma sociedade justa (Rawls, 1997, p. 07).

É importante distinguir dois tipos de informação que as partes ignoram na posição original: em primeiro lugar, as pessoas desconhecem a sorte ou azar que tiveram na loteria natural e social (classe social, talentos etc), pois estas informações poderiam ser usadas para favorecer determinados grupos na escolha dos princípios. A ideia, aqui, é a de que nossa concepção de justiça não pode ser influenciada por elementos contingentes, que são arbitrários de um ponto de vista moral. Em segundo lugar, as pessoas também desconhecem suas concepções particulares de bem (Rawls, 1997, p. 13). Veremos mais adiante que esta distinção é relevante para a relação entre liberdade e igualdade.

Como comenta Michael Sandel, o artifício do véu de ignorância pode ser entendido como uma forma de elaborar um contrato perfeito, que funcionaria como um mecanismo autossuficiente de justificação (Sandel, 2005 pp. 150-1). Rawls considera, de fato, que tanto os contratos reais, realizados em nosso dia-a-dia, quanto aqueles hipotéticos da tradição contratualista permitem que contingências moralmente arbitrárias atuem como poderes de barganha na negociação dos termos (Rawls, 1997, p. 13; Sandel, 2005, pp. 157-158). Em todos estes casos, assim, será sempre possível se perguntar “será que o contrato foi realmente justo”, apontando, portanto, para a necessidade de algum critério de correção anterior (Sandel, 2005, pp. 147-149). Isto significa que estes contratos não são um procedimento de justiça *pura*, onde o processo justifica o resultado, mas sim um procedimento de justiça *perfeita* ou *imperfeita*, onde o resultado é considerado justo independentemente do processo pelo qual é obtido (Rawls, 1997, pp. 90-4).

Rawls sustenta que as partes na posição original escolheriam dois princípios de justiça:

(1) Cada pessoa tem direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdade e direitos básicos iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos.

(2) As desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: em primeiro lugar, devem estar ligadas a funções e a posições abertas a todos em condição de justa igualdade de oportunidades; e, em segundo lugar, devem proporcionar a maior vantagem para os membros mais desfavorecidos da sociedade

(Rawls, 1997, p. 266).

Não temos espaço, aqui, para discutir os detalhes de cada princípio, nem o processo racional de escolha que levaria a sua adoção. O que é relevante para nossos propósitos é que o primeiro princípio trata da liberdade, e o segundo da igualdade.⁶ Rawls sustenta que o primeiro possui uma prioridade lexical sobre o segundo, o que significa que o princípio da igualdade só pode ser aplicado após o princípio da liberdade ter sido satisfeito (Rawls, 1997, p. 46).

O ordenamento entre os dois princípios sugere, assim, que a liberdade possui primazia sobre a igualdade em Rawls, assim como ocorre em Kant. No entanto, como veremos, as coisas são mais complicadas. Os princípios de justiça, de fato, são um resultado da escolha das partes sob o véu de ignorância, e, portanto, não refletem necessariamente a maneira pela qual os dois ideais se articulam enquanto componentes da posição original. Diversos autores consideram que a igualdade é o carro-chefe, por assim dizer, da concepção contratualista de Rawls, e que mesmo a prioridade lexical do princípio da liberdade pode ser explicada a partir do imperativo de tratar todos como iguais.⁷

Podemos considerar que um dos pontos de partida deste tipo de entendimento é a expressão regularmente usada para designar a abordagem de Rawls, inclusive pelo próprio filósofo americano: “justiça como equidade” (*justice as fairness*). É claro que toda concepção de justiça remete, de alguma maneira, à igualdade – Aristóteles já dizia que a distribuição de bens deve seguir a fórmula “tratar igualmente os iguais, e desigualmente os desiguais” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1131a20). Esta dimensão, no entanto, pode ser trabalhada de diferentes formas – a proposta de Rawls, como vimos, consiste em sustentar que a justiça deve desconsiderar condições empíricas e elementos de nossas identidades que nos tornam desiguais. Se a posição original é construída como uma proposta igualitária, então o respeito à liberdade deve ser resultado disso.

Neste trabalho nos basearemos na análise de Ronald Dworkin para ilustrar este tipo de posição. Dworkin é um famoso defensor da igualdade. Esta é a “virtude soberana” em sua obra de mesmo título. Ao analisar a relação desta com a liberdade, Dworkin afirma categoricamente que, se os dois ideais pudessem conflitar, a igualdade deveria sempre prevalecer: “qualquer disputa genuína entre a liberdade e a igualdade, é uma disputa que a liberdade deve perder” (Dworkin, 2013, p. 168; Cf. *ibidem*, p. 172).

⁶ Rawls chama o primeiro princípio de “principle of liberty” em diversas passagens (Rawls, 1997, p. 82; 264-5).

⁷ Ver, por exemplo, a análise de Will Kymlicka acerca da concepção de Rawls em *Filosofia Política Contemporânea*: “o contrato hipotético é uma maneira de incorporar certa concepção de igualdade e uma maneira de extrair as consequências dessa concepção para a justa regulamentação das instituições sociais” (Kymlicka, 2006, p. 80; Cf. *ibidem*, pp. 66-8). Cf. Daniels, 2003.

Dworkin, no entanto, elabora uma concepção onde não existe conflito genuíno entre os dois ideais, por estes se ligarem de forma constitutiva. Não temos espaço, aqui, para detalhar como Dworkin estabelece esta conexão.⁸ O que é relevante pra nós é que o vínculo é constitutivo, assim como em Kant, porém, ao contrário do que ocorre para o filósofo alemão, é a igualdade, enquanto virtude soberana, que possui primazia sobre a liberdade.

No capítulo 6 de *Levando os Direitos a Sério* Dworkin descreve a concepção de Rawls seguindo a mesma linha de interpretação. O autor americano começa distinguindo três tipos de teoria, *goal-based* (como o utilitarismo), *duty-based* (como a de Kant) e *rights-based*, que seria o caso da teoria de Rawls (Dworkin, 1978, pp.171-3).⁹ Se pergunta, então, qual seria o “direito abstrato básico” incorporado na posição original, e considera que há duas opções, o direito à liberdade ou o direito à igualdade. (Dworkin, 1978, p. 178).¹⁰

Dworkin reconhece que é tentador tratar o direito à liberdade como básico, em função da prioridade lexical do princípio da liberdade. Este ponto, no entanto, como veremos mais adiante, é rejeitado. O filósofo americano afirma que a posição original é um artifício construído de acordo com a premissa básica de que todos devem ser tratados com igual consideração e respeito (*equal concern and respect*). O véu de ignorância garantiria que ninguém possa favorecer o grupo (classe etc) ao qual pertence (Dworkin, 1978, p. 181). O direito ao tratamento igual, assim, não seria um resultado da posição original, mas sim sua condição.

A posição original é bem designada segundo o direito abstrato de igual consideração e respeito, que deve ser compreendido com o conceito fundamental da teoria profunda de Rawls. (...) o direito a igual respeito não é, em sua concepção, um produto do contrato, mas sim uma condição para a admissão na posição original. (...) É um direito, portanto, que não emerge do contrato, mas é assumido, como deve ser um direito básico, em sua concepção (Dworkin, 1978, p. 181, tradução nossa).

No final do capítulo, Dworkin explica como o direito de igual consideração, corporificado na posição original, leva à prioridade do princípio de liberdade. Isso ocorreria porque as partes reconhecem que o principal componente da equidade é o auto-respeito (*self respect*), e este é protegido pelas liberdades básicas envolvidas neste princípio (Dworkin, 1978, p. 183). Temos, assim, um entendimento da posição original onde a igualdade possui primazia sobre a liberdade, seguindo uma linha similar àquela defendida pelo próprio Dworkin em *A Virtude Soberana*. Conforme comentamos, este tipo de interpretação é comum, ainda que muitas vezes de uma forma menos articulada do que em Dworkin, em virtude do entendimento da posição de Rawls enquanto “justiça como equidade”.

Trata-se de uma estrutura conceitual, assim, que difere daquela que encontramos em Kant, onde a liberdade possui primazia sobre a igualdade. Nas próximas seções discordaremos da interpretação de Dworkin, sustentando que Rawls mantém, tanto em *Uma Teoria da Justiça* quanto em *Liberalismo Político*, a mesma relação sustentada pelo filósofo alemão.

⁸ Em termos gerais, Dworkin considera que a melhor forma de entender a igualdade é através de um leilão de recursos, e a liberdade aparece como uma das condições deste leilão, e não um resultado dele (Dworkin, 2013, p. 177; p. 196).

⁹ Dworkin considera que a proposta de Rawls é *rights-based* em função de sua estrutura contratualista, que confere às partes um “poder de veto” (Dworkin, 1978, p. 173).

¹⁰ Dworkin sustenta que este direito básico deve ser abstrato, e não um direito particular (como o direito à segurança), pois estes últimos são sempre resultado de escolhas na posição original (DWORKIN, 1978, p. 178).

III – A liberdade como virtude soberana

Como vimos, o véu de ignorância é com frequência interpretado como um artifício que visa representar as partes, na posição original, como iguais. Ao eliminar contingências empíricas que conferem maior poder de barganha a determinados grupos, são criadas as condições para um contrato justo. A prioridade lexical do princípio da liberdade se explicaria pelo fato de que a proteção a liberdades individuais é um aspecto particularmente importante da igual consideração.

Procuraremos sustentar, no entanto, que o primado da liberdade sobre a igualdade é um elemento constitutivo da própria posição original. Como veremos, esta é a única maneira de Rawls realizar seu projeto de formular uma concepção procedimental *pura*, ou seja, que não remeta a nenhum critério de justiça anterior à escolha das partes. Partir da igualdade constituiria um padrão externo de justiça.

A interpretação igualitária, obviamente, encontra forte suporte no texto do filósofo americano. Como vimos, é justamente este aspecto que diferenciaria a posição original do estado de natureza no contratualismo tradicional: “Na justiça como equidade a posição original *de igualdade* [grifo nosso] corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social” (Rawls, 1997, p. 13). “Queremos dizer que certos princípios de justiça se justificam porque foram aceitos consensualmente numa posição inicial de igualdade” (Rawls, 1997, p. 24)

Dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações mútuas, esta situação original é equitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais com objetivos próprios e capazes, na minha hipótese, de um senso de justiça. A posição original é, poderíamos dizer, o *status quo* inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela alcançados são equitativos. Isso explica a propriedade da frase “justiça como equidade”: ela transmite a ideia de que os princípios de justiça são acordados numa situação inicial que é equitativa (Rawls, 1997, pp. 13-4).

É preciso considerar que nossa interpretação, centrada na liberdade, também encontra apoio no texto de Rawls - por exemplo, quando o filósofo americano sustenta que a posição original consiste em uma interpretação procedimental da Fórmula da Autonomia de Kant (Rawls, 1997, p. 292); ou a afirmação de que a escolha dos princípios na posição original expressa nossa natureza de seres livres e racionais (Rawls, 2002, p. 276); ou, ainda, a de que mesmo que os princípios de justiça não tenham sido aceitos voluntariamente pelas pessoas em um sentido literal – o que seria impossível para qualquer concepção de justiça –, uma sociedade que satisfaça estes princípios “aproximasse o máximo possível de um sistema voluntário”, pois são aqueles “que pessoas livres e iguais aceitariam em circunstâncias equitativas” - os membros desta sociedade, assim, são autônomos, e suas obrigações auto-impostas (Rawls, 2002, pp. 14-5).

Se o texto de *Uma Teoria da Justiça* parece enfatizar ora a igualdade, ora a liberdade, isso pode sugerir que haveria algum tipo de tensão entre os dois ideais. Aqui é importante observarmos que há quatro formas possíveis de estabelecer o vínculo:

1 - Igualdade e liberdade são ordens independentes de consideração. Temos, então, como alternativas:

1a - são dois valores que podem conflitar. Neste tipo de interpretação, a relação tende a ser trabalhada de forma intuitiva, caso a caso, o que, conforme argumentaremos, não pode ser a posição de Rawls.

1b - ainda que independentes, os dois ideais não conflitam em função de algum procedimento que permita hierarquizá-los, como a ordem lexical

que Rawls estabelece entre os princípios de justiça.¹¹ Este método, no entanto, não se aplica à relação entre liberdade e igualdade na posição original.

2 - Existe uma relação constitutiva entre os dois ideais - que, portanto, não podem conflitar. Teríamos, então, como alternativas:

2a - a igualdade tem primazia constitutiva sobre a liberdade (interpretação de Dworkin).

2b - a liberdade tem primazia constitutiva sobre a igualdade (concepção de Kant).

Nosso objetivo, neste trabalho, consiste em mostrar que o pensamento de Rawls deve ser interpretado segundo a alternativa 2b, mantendo a mesma estrutura conceitual, portanto, que encontramos em Kant.¹²

O primeiro ponto a ser observado é que o próprio fato de Rawls ter arquitetado sua proposta como um *contrato* sugere que a liberdade tenha primazia. De fato, todo contrato envolve escolha e consentimento, em oposição à mera coerção – ponto que é naturalmente enfatizado pelos principais autores contratualistas: “somos todos, por natureza, livres, iguais e independentes, ninguém pode ser excluído dessa situação e submetido ao poder político de outros sem que tenha dado seu consentimento” (Locke, 1988, p. 141).

Se a proposta de Rawls consiste em um tipo peculiar de contrato, isso significa que o caráter igualitário da posição original deve ser entendido como um procedimento que visa modelar a *escolha* das partes. Este ponto é trabalhado, no nosso entender, a partir do entendimento da desigualdade como uma forma de coerção.

Para ilustrar esse ponto, imaginemos um contrato de trabalho entre uma grande empresa multinacional e um indivíduo pobre cuja família está passando fome. Este indivíduo, obviamente, precisa muito mais do emprego do que a firma precisa de seus serviços, e esta assimetria permite que seus futuros patrões o façam aceitar um contrato que lhe é extremamente desfavorável. A desigualdade, portanto, interfere na liberdade, restringindo nossas escolhas.

Diversos comentadores interpretam desta maneira a relação entre igualdade e liberdade no chamado liberalismo igualitário. Michael Sandel, por exemplo, considera que a principal diferença entre este último e o libertarismo, enquanto vertentes do liberalismo, consiste que enquanto os libertários defendem uma concepção formal de liberdade – em nosso exemplo, a pessoa desempregada seria livre na medida em que tinha o direito de dizer não – os liberais igualitários atentam para a maneira pela qual as condições materiais (e até mesmo simbólicas) restringem as escolhas dos indivíduos (Sandel, 2020, pp. 106-9). Will Kymlicka coloca este ponto de forma clara no capítulo de *Filosofia Política Contemporânea* dedicado ao libertarismo: o autor distingue entre posse formal e posse substantiva de si, definindo essa última como a capacidade de agirmos a partir de nossas próprias concepções de bem (Kymlicka, 2006, p. 154). Este tipo de autodeterminação substantiva pressupõe mais do que o simples direito

¹¹ Rawls deixa claro que o ordenamento lexical é justamente uma forma de evitar que a prioridade de um princípio sobre o outro seja estabelecida de forma intuitiva: “na justiça como equidade, o papel da intuição está limitado de diversas maneiras. (...) Uma segunda possibilidade é a de que venhamos a encontrar princípios que possam ser inseridos no que chamarei de ordem serial ou lexical” (Rawls, 1997, p. 45-6).

¹² Seria possível, em princípio, conceber uma relação dialética, onde os dois ideais se constituem de forma recíproca, sem que um tenha primazia sobre o outro. Não estamos levando em consideração esta possibilidade, por se tratar de um tipo de *sui generis* de vínculo, sobretudo se aplicado à relação entre liberdade e igualdade, e que claramente não se aplica à abordagem de Rawls (e nem à de Kant).

de escolher, envolvendo uma série de condições materiais, sociais e psicológicas (Kymlicka, 2006, p. 154-7).

Esta é, no nosso entender, a maneira correta de entender a função do caráter igualitário da posição original de Rawls. Ao eliminar contingências que afetam o poder de barganha das partes, garante-se que suas escolhas sejam livres. Não apenas negativamente, em termos de ausência de coerção, mas também, como veremos agora, positivamente, no sentido kantiano de uma razão prática “pura” que não é empiricamente condicionada.

Garantir que as partes escolham livremente, de fato, não basta para os propósitos de *Uma Teoria da Justiça*. O passo seguinte é profundamente kantiano, revelando toda a extensão da influência do filósofo alemão sobre o pensamento de Rawls. O objetivo do contrato na posição original é o de determinar quais princípios irão se aplicar à estrutura básica da sociedade. Para isso, é preciso conceber um tipo peculiar de contrato, que seria necessariamente justo – daí a necessidade de se tratar de uma concepção procedimental pura. Como vimos, o filósofo americano acredita que este objetivo será alcançado se as partes escolherem livremente. Ora, essa é uma premissa kantiana. A equidade da posição original converte os participantes do contrato em agentes racionais autônomos, e isto, por sua vez, assegura que os princípios escolhidos serão justos. Rawls está mantendo a equivalência entre liberdade e moralidade estabelecida por Kant na terceira parte da *Fundamentação*.

Conforme comentamos, interpretações igualitárias da posição original comprometem a proposta de elaborar uma concepção procedimental pura. A liberdade é inerente ao conceito de contrato de uma forma que a igualdade não é. Não existe acordo sem que se pressuponha um mínimo de liberdade de escolha, ainda que formal. Faz sentido, assim, que um contrato puro seja aquele onde as partes são livres em um sentido pleno – ideia trabalhada pelo filósofo americano, como vimos, a partir do conceito kantiano de autonomia. A igualdade, por outro lado, é um aspecto relevante apenas para certos tipos de compromisso, estabelecidos em condições específicas – fazer da igualdade o critério de justiça constituiria, portanto, um padrão externo.¹³

Uma possível objeção a nossa interpretação seria a de que a premissa kantiana contida na posição original – a equivalência entre escolhas livres e escolhas justas – também constituiria um critério de justiça anterior ao procedimento. É preciso considerar, no entanto, que esta premissa não representa, propriamente, um ideal de justiça, mas sim de *razão prática*. Em diversos momentos de sua obra, sobretudo ao abordar o tema do construtivismo, Rawls enfatiza que sua abordagem se baseia em uma certa concepção de razão prática de inspiração kantiana (Rawls, 1999; Rawls, 2000, pp. 135-176). Um procedimento puro, de fato, não prescinde de qualquer conceito anterior, que lhe sirva de apoio. O ponto central é que esta base não pode ser um ideal de *justiça*. A estratégia de Rawls, assim, consiste em partir de um conceito de razão prática que lhe permita construir um procedimento capaz de gerar princípios justos.¹⁴ Esta estratégia só faz sentido, conforme estamos argumentando, se tomarmos a liberdade como virtude soberana, na medida em que esta dimensão é inerente ao próprio exercício da razão prática, que consiste, obviamente, em se fazer escolhas.

¹³ O erro de atribuir um padrão de justiça anterior ao procedimento de escolha das partes na posição original é bastante claro na interpretação de Dworkin, pois o autor trata a igualdade como um direito natural: “podemos assim afirmar que a justiça como equidade se baseia em um direito natural de todos os homens e mulheres ao igual respeito e consideração” (Dworkin, 1978, p. 182, tradução nossa. Cf. *ibidem*, p. 177).

¹⁴ É importante ressaltar que tais premissas não funcionam como um tipo de fundamento, na medida em que Rawls rejeita o modelo fundacionista de justificação. O filósofo americano considera que uma concepção kantiana de razão prática, em sua versão procedimental, é a mais apta a obter um equilíbrio reflexivo com os juízos ponderados dos membros da sociedade – ponto que não precisamos aprofundar aqui (Cf. Rawls, 1997, p. 23).

É relevante atentar, neste momento, para algumas diferenças entre o conceito kantiano de autonomia e sua versão procedimental, tal como é apresentada por Rawls - notadamente o fato de não se tratar de uma liberdade transcendental (Rawls, 1997, p. 292). O filósofo americano afirma que a posição original admite uma “concepção fina de bem”, o que significa que os indivíduos sabem que têm interesse em maximizar os chamados bens primários, como direitos, liberdades, oportunidades, saúde, renda e autoestima (Rawls, 1997, p. 98; p. 487). Este aspecto não compromete a autonomia das partes, na medida em que são bens de que todo indivíduo precisa para elaborar seu plano racional de vida (Rawls, 1997, pp. 438-9). Se trata, portanto, de interesses comuns a todos os agentes racionais, e não de concepções *particulares* de bem. Este ponto afasta Rawls de Kant – afinal, elementos empíricos gerais ainda são heterônomos para o filósofo alemão -, introduzindo, como comenta Sandel, fatores que podem ser associados às condições de justiça de Hume (Sandel, 2005, pp 35-37; cf. Rawls, 1997, pp. 136-140). Tais diferenças remetem, em grande parte, à necessidade de retirar o peso metafísico, por assim dizer, da abordagem kantiana; como diz Rawls, os requisitos de sua teoria devem ser “naturais e plausíveis; alguns deles podem parecer inócuos ou mesmo triviais” (Rawls, 1997, p. 20). Apesar destas divergências, Rawls mantém a estrutura básica da teoria de Kant, o que se evidencia, conforme estamos argumentando, na relação entre a liberdade e a igualdade.

Até agora, em nosso trabalho, abordarmos duas formas de conceber este elo: segundo nossa interpretação – que corresponde à posição de Kant - e aquela de Dworkin. Em ambas o vínculo é constitutivo, divergindo sobre qual ideal possui a primazia. É preciso, agora, considerar uma terceira forma de estabelecer tal relação, mencionada anteriormente, que é a de tratar a liberdade e a igualdade como ordens independentes de consideração. Diversos teóricos da democracia, de fato, negam que seja possível harmonizar as duas perspectivas – notadamente autores que propõem leituras agonísticas do liberalismo, como William Connolly (Connolly, 2002), ou Chantal Mouffe (Mouffe, 2000). A filósofa belga chega a criticar diretamente abordagens liberais-igualitárias, como a de Rawls, considerando-as vãs tentativas de conciliar a liberdade com a igualdade (Mouffe, 2000, p. 08).

Stephen Mulhall e Adam Swift sugerem que o pensamento de Rawls pode conter este tipo de tensão. Os autores de *Liberals and Communitarians* se baseiam na distinção, que mencionamos anteriormente, entre tipos de informação ocultadas às partes sob o véu de ignorância: o desconhecimento relativo à sorte na loteria natural ou social referir-se-ia ao problema da igualdade, enquanto aquele acerca de concepções particulares de bem remeteria à liberdade.

Na vida real, as pessoas nascem em famílias particulares posicionadas de forma desigual na distribuição de vantagens, e, por uma combinação de fatores naturais e ambientais, possuem diferentes habilidades ou deficiências, o que também leva a desigualdades. A posição original visa capturar a ideia de que, quando pensamos em termos de justiça, tais diferenças são ou deveriam ser irrelevantes, e que as pessoas devem ser tratadas como iguais (Mulhall & Swift, 1996, p. 4, tradução nossa).

Esta passagem parece seguir a linha da interpretação igualitária de Dworkin. Mulhall e Swift, no entanto, consideram que o véu de ignorância *também* serve à causa da liberdade.

Se a ignorância das circunstâncias visa capturar o sentido de que somos todos iguais, a ignorância por parte das pessoas na posição original acerca de suas concepções de bem visa modelar o sentido pelo qual, quando pensamos sobre a justiça, é apropriado nos conceber como livres (Mulhall & Swift, 1996, p. 5, tradução nossa).

O argumento acerca da liberdade seria o de que se certas partes na posição original puderem impor suas concepções de bem às outras, isso iria contra o interesse de alta ordem dos indivíduos em proteger sua capacidade de seguir e revisar suas próprias configurações de vida boa, resultando em uma sociedade onde não seria respeitado o direito de cada um escolher como viver a própria vida (Mulhall & Swift, 1996, P. 6).

Mulhall e Swift não deixam claro como se daria a relação entre as dimensões da liberdade e a da igualdade na posição original. Se trata-se, como sugerem, de duas ordens independentes de consideração, o que impede que conflitem? E como proceder em tais casos? Um dos principais problemas com este tipo de interpretação, de fato, consiste em deixar em aberto a relação entre os dois ideais, como se precisássemos lidar com as possíveis tensões de forma intuitiva, caso a caso. Ora, esta não pode ser a posição de Rawls, que afirma explicitamente que um dos objetivos de *Uma Teoria da Justiça* é o de oferecer uma alternativa ao intuicionismo (Rawls, 1997, p. XXII).

É interessante observar como a análise de Mulhall e Swift nos fornece uma ferramenta para compreender não apenas a posição de que liberdade e igualdade são instâncias independentes, mas também interpretações que defendem um vínculo constitutivo. Como vimos, os autores distinguem o desconhecimento acerca de contingências naturais e sociais daquele acerca de concepções particulares de bem, associando o primeiro à igualdade e este último à liberdade. Podemos assim considerar que qualquer interpretação constitutiva precisa explicar, por um lado, como o ponto acerca das concepções de bem se conecta à igualdade, ou, por outro lado, como considerações sobre contingências remetem à liberdade. A primeira linha é exatamente aquela adotada por Dworkin, ao sustentar que a neutralidade do Estado em relação a entendimentos substantivos de vida boa é uma forma de tratar todos como iguais (Dworkin, 1978, p. 181). Em contrapartida, nossa interpretação associa a ignorância acerca de contingências empíricas ao ideal da liberdade, na medida em que tais desigualdades constituem pressões e coerções que comprometem a autonomia das partes na posição original.

Na próxima seção, investigaremos como estas questões são impactadas pelas modificações realizadas por Rawls em sua própria teoria com a publicação de *Liberalismo Político*. É possível considerar, de fato, que a liberdade deve ser a virtude soberana quando se trata de um ideal ético ou filosófico, porém, de um ponto de vista político, a igualdade deve ser o conceito central. Afinal, a principal obrigação do Estado não é tratar os cidadãos como iguais? Procuraremos argumentar, no entanto, que mesmo em *Liberalismo Político* Rawls se mantém fiel a suas premissas kantianas.

IV – Liberalismo Político

Em *Political Liberalism* (1993) Rawls reformula sua teoria a partir da introdução de uma nova família de ideias, que incluem distinções como aquela entre o racional e o razoável, e novos conceitos como razão pública e consenso sobreposto (*overlapping consensus*).

Podemos considerar que o ponto nevrálgico destas mudanças é a introdução da noção de “político” e seu contraponto com aquilo que Rawls chama de doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*). Estas últimas se referem àquilo que tem valor na vida humana de forma geral, como fazem, por exemplo, doutrinas filosóficas e religiosas. O político é compreendido, em contrapartida, a partir de três características principais: a) *alcance* – a concepção política de justiça se aplica apenas à estrutura básica

da sociedade, e não à vida das pessoas como um todo; b) *status* – a concepção política se apresenta de forma autossustentável, independente de qualquer doutrina abrangente; c) *fonte* – a concepção política é elaborada a partir de certas ideias fundamentais que estariam implícitas na cultura política pública de uma sociedade democrática (Rawls, 2000, pp. 53-57).

Rawls considera que o principal problema com sua exposição em *Uma Teoria da Justiça* era a questão da estabilidade, pelo fato de a justiça como equidade ser apresentada como uma abordagem de inspiração kantiana (Rawls, 2000, p. 23-24). Doutrinas abrangentes não podem obter o consenso sobreposto em função do fato do pluralismo, ou seja, de nenhuma doutrina ser endossada por todos os cidadãos. Se acordarmos que a estabilidade é uma característica básica de sociedades bem-ordenadas, então a justiça como equidade precisa ser apresentada como uma concepção política (Rawls, 2000, pp. 180-181).¹⁵

Os ideais da liberdade e da igualdade, que nos interessam neste trabalho, aparecem em uma das três dimensões do político, listadas acima. Como vimos, Rawls sustenta que sua concepção é elaborada a partir de certas ideias implícitas na cultura política pública de sociedades democráticas. A ideia organizadora central, como diz o autor, é a da sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, paralelamente à qual correm duas outras ideias, como companheiras inseparáveis: a- os cidadãos são pessoas livres e iguais; b- a sociedade bem-ordenada é regulada por uma concepção política de justiça (RAWLS, 2000, pp. 56-7).

A liberdade e a igualdade aparecem, portanto, mais uma vez, entre os princípios que servem de base para a justiça como equidade. Podemos nos questionar sobre como esses dois ideais se articulam: enquanto ordens independentes de consideração ou de forma constitutiva, e, neste último caso, qual deles teria a primazia. Na verdade, conforme procuraremos argumentar, a herança de Kant é ainda mais explícita em *Liberalismo Político* do que em *Uma Teoria da Justiça*.

O primeiro ponto a ser observado é que Rawls mantém o procedimento construtivista de inspiração kantiana. O construtivismo, como vimos, é fundamental para que a justiça como equidade funcione como uma concepção procedimental pura, na medida em que pressupõe um conceito de razão prática, e não de justiça. Este ponto não é afetado, em *Liberalismo Político*, pelo afastamento em relação a doutrinas abrangentes. Rawls trabalha, agora, com a ideia de um construtivismo político.

O construtivismo político é uma visão relativa à estrutura e conteúdo de uma concepção política. Afirma ele que, depois de obtido o equilíbrio reflexivo, se isso vier a acontecer, os princípios de justiça política (o conteúdo) pode ser representados como um certo procedimento de construção (estrutura). (...) Este procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática e mostra como os princípios da justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas ideias da razão prática (Rawls, 2000, p. 134).

Outro ponto relevante é a ênfase no fato do pluralismo. Se nos lembrarmos dos dois tipos de informação ignorados pelas partes na posição original – contingências naturais e sociais, por um lado, e concepções particulares de vida boa, por outro – podemos considerar que a questão do pluralismo está mais diretamente ligada a este último, na medida em que trata-se de uma pluralidade de valores morais e de modos de vida. Ora, este é um aspecto que remete, de forma mais imediata, à necessidade de

¹⁵ É importante observar que esta distinção não impede que o político tenha uma dimensão normativa. Como diz o filósofo americano, a justiça política deve, sim, ser considerada moral, na medida em que “seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios; e que estas normas articulam certos valores, nesse caso, valores políticos” (Rawls, 2000, p. 53 n11).

representar as pessoas como livres. O pensamento de Rawls estrutura-se, em *Liberalismo Político*, de uma maneira que torna explícita a centralidade da liberdade.

O conceito mais relevante para os propósitos de nossa análise é, sem dúvida, o de concepção política de pessoa. Como vimos, trata-se da ideia, implícita na cultura política de sociedades democráticas, de que os indivíduos são livres e iguais.¹⁶ Uma análise mais detalhada deixará claro que Rawls estrutura esta ideia de maneira kantiana, considerando que, *por serem livres*, os cidadãos são iguais.

Rawls, de fato, afirma que as pessoas devem ser representadas, em relação à justiça, como livres:

Para entender o que se quer dizer com descrição de uma concepção de pessoa no sentido político, considere que os cidadãos são representados nesta posição na condição de pessoas livres. (...) Primeiro, os cidadãos são livres no sentido de conceberem a si mesmos e aos outros como indivíduos que têm a faculdade moral de ter uma concepção de bem. (...) Enquanto cidadãos, são vistos como capazes de rever e mudar esta concepção por motivos razoáveis e racionais, e podem fazê-lo se assim o desejarem (Rawls, 2000, p. 73).

É importante salientar que a concepção política de pessoa não é um resultado de escolhas realizadas na posição original, como ocorre com os dois princípios de justiça. Trata-se, como vimos, de uma das premissas que servem de base para o procedimento de construção que leva à posição original. A representação dos cidadãos como livres, portanto, é imune ao argumento de Dworkin, segundo o qual a prioridade da liberdade seria resultado da necessidade de tratá-los como iguais.

Em *Liberalismo Político* Rawls mantém, portanto, a mesma premissa kantiana que identificamos em *Uma Teoria da Justiça*, segundo a qual liberdade e igualdade possuem uma relação constitutiva onde a primeira tem a primazia – ou seja, que as pessoas devem ser tratadas como iguais por serem livres. Conforme comentamos, este ponto exige menos esforço interpretativo do que na obra anterior, como pode ser constatado na seguinte passagem:

A idéia básica é que, em virtude de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem) e das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferência, ligados a essas faculdades), as pessoas são livres. O fato de terem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade torna as pessoas iguais (Rawls, 2000, pp. 61-62).

O autor americano sustenta, assim como Kant, que as pessoas são livres na medida em que possuem certas capacidades (que não são as mesmas nos dois autores, mas isso não afeta nossa linha de argumentação), e que são iguais em virtude dessa condição. Vimos na primeira seção deste artigo que para o filósofo alemão a autonomia serve de base para a dignidade dos agentes racionais, e que este conceito é central para conectar liberdade e igualdade de forma constitutiva. Rawls não faz um uso tão extensivo do conceito de dignidade,¹⁷ associando liberdade e igualdade de uma forma mais direta, por assim dizer. Este vínculo, porém, ainda é estabelecido seguindo a mesma lógica de Kant. Conforme comentamos, o conceito de dignidade possuía, historicamente, uma conotação hierárquica, usado para designar pessoas que mereciam um tratamento

¹⁶ É interessante observar como a expressão “livres e iguais”, lugar comum no pensamento político moderno, e no liberal em particular, já sugere a primazia da liberdade sobre a igualdade, em função da ordem dos termos: dificilmente encontramos autores que se referem aos cidadãos como “iguais e livres”.

¹⁷ É possível aproximar o conceito de dignidade daquilo que Rawls chama de autorespeito, considerado, pelo filósofo americano, como o principal bem primário, mas não temos espaço para fazer esta análise aqui. É interessante observar como a leitura de Dworkin faz do autorespeito uma espécie de ponte entre a liberdade e a igualdade, portanto cumprindo o mesmo papel da dignidade em Kant, ao considerar que a prioridade lexical do princípio de liberdade ocorre porque o autorespeito é o principal bem protegido pelo direito à igual consideração (Dworkin, 2013, p. 185; 1978, p. 181).

especial. A estratégia iluminista para torná-lo um princípio igualitário, perfeitamente ilustrada pelo pensamento de Kant, consiste em fazer da capacidade que serve de suporte para a dignidade algo amplamente disseminado, uma propriedade básica que todo ser humano ou agente racional possui – sustentando, em suma, que “somos todos especiais”. Rawls manterá o mesmo esquema, inclusive herdando muitos de seus problemas, como aquele, mencionado anteriormente, acerca do tratamento de seres que estejam fora do círculo da igualdade. Não precisamos, aqui, entrar em detalhes sobre como Rawls lida com esta questão.¹⁸ O ponto fundamental para nossa argumentação é o de que o filósofo americano sustenta que as pessoas são livres porque possuem certas capacidades, e que devem ser tratadas como iguais na medida em que as possuem acima de um nível mínimo.¹⁹

Aqui é preciso lembrarmos de outra importante diferença entre a concepção de Rawls – sobretudo em *Liberalismo Político* – e a de Kant. O filósofo americano enfatiza, em parte para responder a críticas de autores comunitaristas como Michael Sandel, que a posição original deve ser entendida como um artifício de representação (*device of representation*) (Rawls, 2000, p. 70). Isso significa que a justiça como equidade se aplica aos indivíduos apenas enquanto cidadãos, ou seja, de acordo com a concepção política de pessoa. Rawls está assim evitando teses metafísicas acerca da natureza do eu, associadas a doutrinas abrangentes, como é o caso, obviamente, do sujeito transcendental de Kant.

A necessidade de se afastar da dimensão metafísica do pensamento kantiano já estava presente, como vimos, em *Uma Teoria da Justiça*, onde o filósofo americano elaborou uma interpretação procedimental das teses do filósofo alemão. Podemos considerar que as mudanças realizadas em *Liberalismo Político* refletem o reconhecimento de que a estratégia anterior não ia suficientemente longe. A concepção procedimental ainda caracterizaria uma doutrina abrangente – o que geraria problemas, como vimos, sobretudo para a estabilidade da justiça como equidade. Daí a necessidade de reformular esta abordagem como política. Tais mudanças, no entanto, não afetam a espinha dorsal kantiana da proposta, como afirma o próprio Rawls em relação às diferenças entre suas duas obras principais:

Elas decorrem, em outras palavras, do fato de a descrição de estabilidade, na Parte III de *Teoria*, não ser coerente com a visão em sua totalidade. A eliminação dessa incoerência, creio, responde pelas diferenças entre aquela obra e a presente. De resto, as conferências aqui apresentadas acatam substancialmente a mesma estrutura e teor de *Teoria* (Rawls, 2000, p. 23).

Conforme argumentamos ao longo deste trabalho, o mesmo ocorre se compararmos *Uma Teoria da Justiça* com o pensamento de Kant que lhe serve de inspiração. Apesar de todas as diferenças, Rawls mantém a mesma estrutura conceitual de Kant, o que se evidencia na relação entre a liberdade e a igualdade.

¹⁸ Ver a seção 77 de *Uma Teoria da Justiça*, intitulada “a base da igualdade”, onde Rawls desenvolve a ideia de um “range concept”, afirmando que a capacidade para a personalidade moral é condição suficiente para a justiça igual (Rawls, 1999, p. 562). Para uma crítica dos problemas envolvidos neste conceito, ver Singer, 2002, pp. 27-8; Regan, 2014, p. 193.

¹⁹ Em “Kantian Constructivism in Moral Theory”, Rawls expõe de forma similar a relação entre liberdade e igualdade. Após caracterizar os cidadãos como livres em três aspectos – como fontes de pretensões válidas que se originam a si mesmas, por possuírem o poder moral de ter uma concepção de bem, e por serem responsáveis por seus fins (Rawls, 1999, p. 543-5), o filósofo americano afirma que “em relação à igualdade, todos são igualmente capazes de compreender e aplicar a concepção pública de justiça. (...) Alguns cidadãos compreendem a justiça melhor do que outros, têm maior facilidade de aplicar seus princípios e em tomar decisões responsáveis (...). A igualdade significa que, embora estas virtudes possam tornar alguns mais qualificados que outros para ofícios e posições mais exigentes (...) o senso de justiça de cada um é igualmente suficiente para aquilo que lhe é exigido (...). Todos possuem um senso de justiça igualmente efetivo” (Rawls, 1999, p. 546-7, tradução nossa). Rawls, considera, portanto, que a partir do momento em que o senso de justiça atinge um patamar mínimo, as diferenças relativas à posse desta capacidade tornam-se irrelevantes, e todos devem ser representados igualmente. A mesma ideia é desenvolvida na seção 77 de *Uma Teoria da Justiça*, que mencionamos na nota anterior: “uma vez satisfeito um certo mínimo, uma pessoa tem direito à liberdade igual como qualquer outra” (RAWLS, 1999, p. 562).

Conclusão

No nosso entender, a análise que oferecemos pode contribuir de três maneiras para uma melhor compreensão da teoria de Rawls.

Em primeiro lugar, permite identificar com mais facilidade interpretações incorretas desta teoria. Podemos considerar que muitos equívocos ocorrem por não se levar suficientemente a sério a influência de Kant sobre o filósofo americano. É o caso, como vimos, das leituras de Ronald Dworkin e de Mulhall & Swift, que consideram que a igualdade é o conceito primário corporificado na posição original, ou que existe uma tensão entre os dois ideais, o que configuraria um afastamento de Rawls em relação a suas premissas kantianas. Conforme argumentamos, não existe tal afastamento, e o reconhecimento deste ponto contribui para uma leitura mais adequada de *Uma Teoria da Justiça*.

Em segundo lugar, nossa análise permite colocar em perspectiva a famosa expressão “justiça como equidade”, percebendo o quanto esta pode ser enganosa quando seu significado real não é devidamente compreendido. A identificação imediata da filosofia de Rawls com a questão da equidade parece indicar que o ponto central de sua concepção, sua *ratio essendi*, para usar a mesma expressão de Kant, é a igualdade. E não é, conforme procuramos argumentar nesse trabalho. A premissa básica de *Uma Teoria da Justiça*, assim como em *Liberalismo Político*, é uma ideia de razão prática, de inspiração kantiana, que estabelece a equivalência entre escolhas livres e escolhas justas. A questão da equidade aparece depois, como um artifício a serviço desta premissa. A caracterização da posição original como uma situação equitativa permite que as partes sejam representadas como agentes racionais autônomos, o que garante que os princípios escolhidos serão justos. O contrato firmado torna-se, assim, um procedimento puro e autossuficiente de justificação.

Em terceiro lugar, nosso trabalho expõe nuances internas à vertente do liberalismo conhecida como igualitário, da qual Rawls, Dworkin e Will Kymlicka são os nomes mais conhecidos. Como vimos, a relação entre liberdade e igualdade não é necessariamente a mesma nestes autores. Podemos considerar que o vínculo tende a ser constitutivo, porém, ainda assim, há duas variantes possíveis, dependendo de qual ideal possui a primazia. Este aspecto aponta uma interessante variedade interna ao movimento. Propostas como a de Dworkin deveriam, talvez, serem chamadas de “igualitarismo liberal”. A expressão liberalismo igualitário seria reservada apenas para abordagens nas quais a herança kantiana é manifesta, ou seja, concepções que mantêm uma estrutura conceitual similar àquela desenvolvida pelo filósofo alemão em sua ética. Conforme argumentamos nesse trabalho, Rawls é o principal representante deste liberalismo igualitário em sentido estrito.

Referências

- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- CONNOLLY, W. E. *Identity \ Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: University Minnesota Press, 2002.
- DANIELS, N. “Democratic Equality: Rawls Complex Egalitarianism”. In: FREEMAN, S. (ed). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- DEAN, R. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.
- DWORKIN, R. *A Virtude Soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- DWORKIN, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1978.
- KANT. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. *Lições de Ética*. Tradução de Bruno Leonardo Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KYMLICKA, W. *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LOCKE, J. (1690). "Second Treatise of Government". In: *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MOUFFE, C. *The Democratic Paradox*. London: Versus, 2000.
- MULHALL, S. & SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Oxford, Blackwell Publishing, 1996.
- SANDEL, M. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- SANDEL, M. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- WALDRON, J. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- WOOD, A. W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- RAWLS, J. "Kantian Constructivism in Moral Theory". In FREEMAN, S.(ed). *John Rawls – collected papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J. *Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REGAN, T. "The Case For Animals Rights". In LAFOLLETTE, H. (ed). *Ethics in Practice*. Pp. 205-211. Oxford: Blackwell Publishing, 2014.

Kant e Rawls: Notas em torno da noção de justiça procedimental imperfeita

[Kant and Rawls: Notes on imperfect procedural justice]

Luiz Paulo Rouanet¹

Universidade Federal de São João del Rei (São João del Rei, Brasil)

Resumo

Trata-se de efetuar uma comparação entre Kant e Rawls, limitada ao âmbito do Direito. Mais especificamente, o texto se debruça sobre a questão da justiça procedimental. Partindo da “Doutrina do Direito”, segunda parte da *Metafísica dos Costumes*, de Kant, o texto aborda a necessidade de se introduzir questões substantivas para uma teoria da justiça que se pretenda efetiva. Desta forma, a primeira parte do texto (1) efetua uma exposição geral dos principais aspectos da doutrina kantiana do Direito. A segunda parte do texto (2) aborda aspectos gerais da Teoria da Justiça como Equidade (TJE), de John Rawls, problematizando o procedimentalismo ou da chamada justiça procedimental como sendo a mais adequada a uma concepção de justiça que se pretenda efetiva. Nota-se certa derivação no pensamento de Rawls a esse respeito, desde *Uma teoria da justiça* até os textos mais recentes, como *Liberalismo político* e *Justiça como equidade – uma reformulação*.

Palavras-chave: Teoria do Direito; Justiça procedimental; formalismo jurídico; moral substantiva.

Abstract

What we tried to do here was a comparison between Kant and Rawls, limited to the field of Law Theory. More specifically, the paper focus on the issue of procedural justice. First, it makes a general exposition of the first part do the “Doctrine of Right”, in the book *Metaphysics of Morals*. In the second place, it concentrates on the issue of introducing substantive moral questions to get a theory of justice which can be effective. In that manner, the first part of the paper (1) makes a general presentation of the main aspects of Kant’s doctrine of Law. The second part (2) take an overview of general aspects of the Theory of Justice as Fairness (TJF), by John Rawls, concentrating, in a critical manner, on the procedural justice, as presented by the author. It can be noted a change of Rawl’s point of view on this matter, since *A theory of justice* (1971), to more recent works, as *Political Liberalism* (1996) and *Justice as Fairness – A reformulation* (2002).

Keywords: Law Theory; Procedural Justice; Juridical formalism; substantive morals.

¹ Professor Doutor do DFIME e do PPGFIL. E-mail: luizrouanet@ufsj.edu.br

“A lei penal é um imperativo categórico, e aí daquele que se arrasta pelos caminhos sinuosos da doutrina da felicidade em busca de algo que, pela vantagem prometida, o eximisse da pena ou de uma parte dela (...). Pois, se perece a justiça, então não tem mais qualquer valor que os homens vivam sobre a terra” (Kant, *Metafísica dos costumes*, MS 331).

“If a reasonably just Society of Peoples whose members subordinate their power to reasonable aims is not possible, and human beings are largely amoral, if not incurably cynical and self-centered, one might ask, with Kant, whether it is worthwhile for human beings to live on the earth.” (John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.; Londres: Harvard University Press, 1999b, p. 128, *in fine*).

Introdução

Não sendo possível efetuar um artigo que cubra todos, ou mesmo os principais aspectos da relação entre Kant e Rawls, preferi aqui efetuar um recorte, que se situa no campo do direito. Assim, em primeiro lugar efetuari uma exposição geral da primeira parte da *Metafísica dos costumes*, a “Doutrina do direito”. Em segundo lugar, abordarei, em Rawls, a questão da justiça procedimental perfeita e imperfeita. Por último colocarei algumas questões a respeito da posição de Rawls. Imbricam-se aí questões de Direito e de Moral, envolvidas em uma concepção de justiça mais abrangente, que envolve aspectos sociais.

No que segue, portanto, farei primeira uma exposição geral sobre os principais aspectos da doutrina kantiana do Direito. Em seguida, introduzirei os elementos da justiça procedimental imperfeita, adotada em seus últimos anos por John Rawls. Em conclusão, relacionarei a Doutrina do direito de Kant com a Teoria da justiça como equidade, de Rawls, discutindo, em particular, o princípio da igualdade de oportunidades relacionado à concepção da justiça procedimental pura.

1. A doutrina kantiana do direito

Quando Immanuel Kant (1724-1804) publica o livro *Metafísica dos costumes* (1797), encontra-se com 73 anos de idade. Alguns atribuíram a suposta obscuridade do livro, dividido em duas partes – I Parte, Doutrina do direito, II Parte, Doutrina da Virtude – à senectude do filósofo. Essa não é uma explicação aceitável. No entanto, essa visão prejudicou a avaliação do livro, que não recebeu a devida atenção, e foi considerada como obra “menor” do autor da *Crítica da razão pura*, da *Crítica da razão prática*, da *Crítica do juízo* e de tantos outros livros e artigos.²

Não compartilho dessa visão. E, agora, ao reler a primeira parte da *Metafísica dos costumes*,³ a Doutrina do direito, estou convencido de que esta deve ocupar lugar central para a compreensão do pensamento do filósofo de Königsberg, especialmente no que diz respeito a seus textos políticos, como o *Projeto de paz perpétua*, e a seus textos prático-

² Existem diversos livros sobre a vida e obra de Immanuel Kant, o mais famoso deles sendo o de Ernst Cassirer, *Kant, vida e obra*, mas também podendo ser indicados Karl Jaspers, *Kant*, Ottfried Hoffe, *Kant*, etc. A lista é muito numerosa para ser indicada aqui.

³ Utilizo aqui a tradução de Clélia Aparecida Martins (*in memoriam*), em Immanuel Kant, *Metafísica dos costumes*, trad. Clélia Aparecida Martins (I Parte), Bruno Nadai, Diego Kosblau e Monique Hulshof (II Parte). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. universitária São Francisco, 2013, formato eletrônico. As referências serão feitas em relação à edição da Academia de Berlim, entre parênteses, ao lado do texto. Todos os itálicos são de Kant, exceto quando indicado em contrário.

morais, como a *Crítica da razão prática* e a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (*et pour cause*).

Nesta apresentação, irei me concentrar na primeira parte da *Metafísica dos costumes* – a Doutrina do direito – e não examinarei a segunda parte – a Doutrina da virtude. Oportunamente, seria interessante analisar também a segunda parte e relacioná-la com a primeira, pois, estou convencido, o Direito não pode prescindir da moral, assim como a moral carece de uma fonte de coerção externa, o que é abordado no direito. Isso se deve à nossa dupla natureza de anjos e demônios: se tivéssemos apenas vontade pura, se agíssemos sempre de acordo com a moral, não necessitaríamos de lei ou polícia, sempre faríamos o que é certo; por outro lado, se não estivéssemos convencidos, interiormente, da necessidade de agir moralmente, nenhuma lei, nenhuma polícia seria capaz de nos obrigar a agir corretamente. Daí a necessária imbricação entre direito e moral.

A fim de compreender o lugar que o livro ocupa dentro do *sistema* de Kant, começo pelo parágrafo inicial do Prefácio à Doutrina do direito:

À *Crítica da razão prática* deveria seguir-se o sistema, a metafísica dos costumes, que se divide em primeiros princípios metafísicos da *doutrina do direito* e em princípios equivalentes para a *doutrina da virtude* (como uma contrapartida aos já publicados *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*). (A205).⁴

Assim, o título completo, e adequado, da primeira parte da *Metafísica dos costumes*, é “Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito”. Isso se deve ao fato de que o texto contém apenas os princípios, não a matéria mesma do direito. Por esse motivo, pode-se, com razão, traçar um paralelo entre esse livro de Kant e a *Teoria pura do direito*, de Hans Kelsen. Não poderei fazê-lo aqui.⁵

A fim de melhor apresentar ao público a estrutura do livro, reproduzo a “Tábua da divisão da doutrina do direito”, exposta pelo filósofo:

Primeira parte: O direito privado a respeito dos objetos exteriores (conjunto daqueles leis que não precisam de promulgação externa)

Primeiro capítulo: Do modo de ter algo exterior como seu

Segundo capítulo: Do modo de adquirir algo exterior

Divisão da aquisição externa

Primeira seção. Do direito real <*Sachenrecht*>

Segunda seção. Do direito pessoal

Terceira seção. Do direito pessoal de tipo real

Última seção. Da aquisição ideal

Terceiro capítulo. Da aquisição subjetivamente condicionada diante de uma jurisdição

Segunda parte. O direito público (conjunto de leis que necessita de uma promulgação pública)

Primeira seção. O direito político

Segunda seção. O direito das gentes

Terceira seção. O direito cosmopolita. (A210)

⁴ Efetuei um estudo dos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (MAN), em Luiz Paulo Rouanet, A filosofia da natureza de Kant. *KANT E-PRINTS* (ONLINE), v. 5, p. 1-13, 2010.

⁵ Efetuei uma comparação desses dois textos em minha Dissertação de Mestrado, “À paz perpétua: estudo sobre o pensamento político de Kant”. São Paulo: FFLCH-USP, 1995.

Não cansarei o leitor apresentando cada capítulo, cada seção. Procurarei extrair alguns elementos para o que, aqui, é meu objetivo central: colher elementos, em Kant, para pensar a questão da chamada justiça procedimental, pura ou impura (imperfeita). Especial atenção, no entanto, será dada à segunda parte, o direito público, pois é aí que se pode efetuar comparações mais fecundas seja com outros trabalhos de Kant, seja com trabalho de autor mais recente, John Rawls (1921-2002).

A fim de ter clareza sobre a diferença entre a esfera da legalidade e a esfera da ação, é interessante acompanhar o que diz Kant, na Introdução:

Essas leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, chamam-se *morais*. Na medida em que se refram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, elas se chamam *jurídicas*; mas, na medida em que exijam também que elas próprias devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são éticas. Diz-se, portanto: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, com as segundas a *moralidade* da ação. (A214).

Para colocar em outros termos, a moralidade obriga apenas internamente, enquanto a legalidade obriga também externamente. Daí, a meu ver, a prioridade da moral sobre o direito, do ponto de vista de sua fundamentação, como procurei mostrar em outro lugar.⁶ Como reforço da diferença apontada acima, pode-se citar ainda a seguinte passagem:

A mera concordância de uma ação com a lei, sem consideração ao móbil da mesma, denomina-se *legalidade* (conforme à lei), mas aquela em que a ideia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação se chama *moralidade* (eticidade) da mesma. (A217).

Quanto às leis externas, estas podem ser *naturais* e *positivas*. Esta é uma distinção que vale também a pena reter:

Chama-se *leis externas* (*leges externae*), em geral, as leis obrigatórias para as quais é possível uma legislação externa. Dentre estas são de fato externas, porém *naturais*, aquelas cuja obrigatoriedade, mesmo sem legislação externa, pode ser reconhecida *a priori* pela razão; e aquelas, ao contrário, que absolutamente não obrigam sem legislação externa efetiva (e que sem as últimas, portanto, não seriam leis), chamam-se *leis positivas*. (A224).

Como sabe todo aquele que lida com o Direito, seja teoricamente, seja na prática, não se pode falar, propriamente, de uma legislação unicamente *positiva*. Mesmo no fundamento da constituição deve-se supor uma norma fundamental, como mostrou Kelsen, e esta, por sua vez, tem por pressuposto um princípio do direito natural, indemonstrável.⁷

Desse modo, pressupondo que o direito se encontra submetido à moral, pode-se ter como princípio supremo da doutrina dos costumes o seguinte, que é comum à legalidade e à moralidade: “aja segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal – cada máxima que não se qualifica a isso é contrária à moral” (A226).

Vem a seguir a Introdução à Doutrina do direito. Destas, pode-se destacar algumas definições:

Chama-se *doutrina do direito* (*Ius*) o conjunto de leis para as quais é possível uma legislação externa. (A229).

⁶ Luiz Paulo Rouanet, “A questão do contratualismo moral em Kant”. *Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013, pp. 260-269.

⁷ Cf. Luiz Paulo Rouanet, “Positivismo jurídico versus justiça social?”, in Maria Constança P. Pissarra e Ricardo N. Fabrin (org.), *Direito e filosofia*. São Paulo: Atlas, 2007, pp. 191-200.

O direito (...) é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade. (A230).

Quanto ao Princípio universal do direito, este pode ser expresso da seguinte forma: “É *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.” (A230).

Uma vez que o princípio do direito não obriga *internamente*, o que seria o caso na moral, ele pressupõe a “competência para agir”, segundo se lê no §D (A231): “Ao direito (...) está ligada, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola”.⁸ Na proposição §E, também se lê, nesse espírito: “O direito estrito pode ser representado também como a possibilidade de uma coerção recíproca universal em concordância com a liberdade de cada um segundo leis universais” (A232).

Passagem importante, constante do Apêndice à doutrina do direito, é a que diz respeito à noção de *equidade*. Essa noção ocupará lugar central na segunda parte desta exposição. Aqui, Kant parece adotar uma posição legalista que não reserva à noção de equidade um lugar propriamente dentro da doutrina do direito, reservando-o à moral, ou a um “tribunal da consciência”. Essa posição se resume no seguinte parágrafo:

O lema (*dictum*) da *equidade* é, sem dúvida, “o direito mais estrito é a maior injustiça” (*summum ius summa iniuria*). Este mal, porém, não deve ser remediado pelo caminho do que é de direito, ainda que se refira a uma exigência jurídica, porque esta pertence apenas ao *tribunal da consciência* (*forum poli*), ao contrário de toda questão jurídica que precisa ser levada ao *direito civil* (*forum soli*). ((A235).

Essa posição, conforme veremos, será colocada em discussão ao efetuarmos a análise da chamada justiça procedimental imperfeita.

Para terminar esta exposição da doutrina do direito privado, vale destacar a proposição do direito *inato* (ou natural), cuja formulação é esta:

A *liberdade* (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade. (A237).

Como disse, não me deterei na exposição completa da Doutrina do direito. Por esse motivo, não exporei a seção relativa ao direito privado. Passo agora à exposição do Direito público, que inclui o Direito político, o Direito das gentes (Internacional) e o Direito cosmopolita.

É a seguinte a definição do direito público: “O conjunto de leis que precisam ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico é o *direito público*” (A311). E, em seguida, a explicação dessa definição, que vale a pena reproduzir:

Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, para um conjunto de homens ou para um conjunto de povos que, estando entre si em uma relação de influência recíproca, necessitam de um estado jurídico sob uma vontade que os unifique numa *constituição* (*constitutio*) para se tornarem participantes daquilo que é de direito.

Nessa parte de sua Doutrina, Kant exporá como o homem necessita sair do estado de natureza, não somente em seu país, mas no mundo todo. Em outros termos, não adianta que um povo saia do estado originário sem que os povos que o cercam também o façam, pois se terá, então, do ponto de vista internacional, um estado de natureza,

⁸ Cf. Edgar de Godói da Mata Machado, *Direito e coerção*. São Paulo: Unimarco, 2002.

de guerra, se não efetiva, pelo menos potencial. o seguinte parágrafo expressa bem essa necessidade:

(...) é preciso sair do estado de natureza, em que cada um age como lhe vem à cabeça, e unir-se a todos os demais (...) para submeter-se a uma coerção externa legalmente pública; ingressar em um estado, portanto, onde aquilo que deve ser reconhecido como o seu seja *legalmente* determinado a cada um e atribuído por um *poder* suficiente (que não seja o seu, mas sim um poder exterior); em outras palavras, ele deve ingressar antes de qualquer coisa, *em um estado civil*. (A312, §44).

Vê-se aqui como Kant confere um caráter normativo àquilo que propusera em outros textos, especialmente no *Projeto de paz perpétua*.

À frente, Kant defende a doutrina dos três poderes, separados mas interligados, cuja primeira formulação é atribuída a Montesquieu. Dessa forma,

cada Estado contém em si três *poderes*, isto é, a vontade universal unificada em uma tríplice pessoa (*trias politica*): o *poder soberano* (a soberania) na pessoa do legislador, o *poder executivo* na pessoa do governante (seguindo a lei) e o *poder judiciário* (adjudicando o seu de cada um segundo a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislatória, rectoria et iudiciaria*) (...). (A313, §45).

Kant chega a reproduzir mesmo, de forma modificada, a fórmula do contrato social de Rousseau:

Somente a vontade concordante e unificada de todos (...), na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos, e todos sobre cada um, isto é, a vontade popular universalmente unificada, pode ser legisladora. (A313/314).⁹

Há, evidentemente, vários aspectos polêmicos na Doutrina kantiana do direito, como a distinção entre cidadãos *ativos* e *passivos*, ou seja, uma distinção censitária, em relação ao direito de voto (A315 e *passim*). Kant também se posiciona contra o direito de resistência: “Contra o soberano legislador do Estado não há (...) resistência legítima do povo, pois somente pela submissão à sua vontade universalmente legisladora é possível um estado jurídico” (A320).

Poderíamos continuar nessa exposição, que vale a pena ser feita com mais vagar, mas é hora de abreviar e passar à segunda parte do texto, na qual tratarei da concepção de justiça em Rawls, e mais especialmente, da questão da justiça procedimental pura ou impura.

2. A concepção de justiça de Rawls e a questão do procedimentalismo

Não exporei aqui, sequer em suas linhas gerais, a teoria da justiça de John Rawls, pressupondo-a como conhecida.¹⁰ Aqui, vou tratar especialmente do §14 de *Uma teoria da justiça* (TJ), “A igualdade equitativa de oportunidades e a justiça procedimental pura”.

Esta seção trata da segunda parte do segundo princípio, ou princípio da igualdade equitativa de oportunidades. O segundo princípio – o primeiro sendo o princípio da liberdade igual para todos – é apresentado nesta forma nesta parte do texto:

⁹ No texto citado, “A questão do contratualismo moral em Kant”, comparei de modo mais pormenorizado a concepção de contrato de Rousseau e de Kant.

¹⁰ Eu a expus por diversas vezes, mas notadamente em Luiz Paulo Rouanet, Rawls e o renascimento da Filosofia Política. In: Rossano Pecoraro. (Org.). *Os clássicos da Filosofia*. 1ed. Rio de Janeiro; Petrópolis: Ed. PUC-Rio; Vozes, 2009, v. 3. Ver também Luiz P. Rouanet, *Rawls e o enigma da justiça*. São Paulo: Unimarco, 2002.

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de modo a serem ao mesmo tempo (a) para o maior benefício esperado dos menos favorecidos e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.¹¹

Trata-se, nas palavras de Rawls, do “princípio liberal da igualdade equitativa de oportunidades” (p. 89). “Abertos” não significa que todos possam ter acesso independente de esforço, mas de que todos têm condições iguais de concorrer a esses cargos. Trata-se de uma questão de justiça. É importante lembrar, como faz Rawls, que “Na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para a vantagem de todos” (p. 90).

A fim de obter esse resultado, Rawls defende, pelo menos nesse momento¹², uma concepção de justiça procedimental pura. “A ideia intuitiva fundamental é conceber o sistema social de modo que o resultado seja justo qualquer que seja ele, pelo menos enquanto estiver dentro de certos limites” (pp. 90-91). Ele não esclarece quais seriam esses limites, mas pode-se imaginar que, por vezes, seja necessário corrigir alguns resultados obtidos por meio desse processo, a fim de evitar injustiças flagrantes.

Há, por um lado, a justiça procedimental perfeita, ou pura, e por outro, a justiça procedimental imperfeita. Tem-se o exemplo da primeira na divisão de um bolo em partes iguais. Assegura-se esse processo fazendo com que a pessoa que divide o bolo receba o último pedaço. Assim, ela terá interesse em repartir o bolo em partes iguais, a fim de não ser prejudicada ao final.¹³

Já o exemplo de justiça procedimental imperfeita seria: um julgamento. Embora se procure assegurar que todos os procedimentos sejam cumpridos, não é possível assegurar, ao final, que haja uma justiça perfeita no resultado do julgamento, pois existem muitas variáveis envolvidas.

Um julgamento é (...) um exemplo de justiça procedimental imperfeita. Mesmo que a lei seja cuidadosamente obedecida, e os processos conduzidos de forma justa e adequada, pode-se chegar ao resultado errado. (...). A marca característica da justiça procedimental imperfeita é que, embora haja um critério independente para produzir o resultado correto, não há processo factível que com certeza leve a ele. (p. 92).

Pode surpreender que Rawls adote aqui o critério da justiça procedimental pura, pois isto parece remeter ao positivismo jurídico.¹⁴ A maneira de entender isso é que Rawls defende a utilização desse critério para tratar da questão de justiça social. Além disso, a utilização da justiça procedimental pura constitui uma alternativa ao utilitarismo, que procura efetuar cálculos de custo e benefício em cada caso.

Rawls aplica esse procedimento à justiça distributiva. Para que isso ocorra, é preciso que haja instituições justas: “a fim de aplicar a noção de justiça procedimental pura às partes distributivas, é necessário construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições” (p. 92). Assim, “O papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidades é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça procedimental pura. A não ser que esse princípio seja satisfeito, não se aplica a justiça distributiva, nem mesmo dentro de uma dimensão restrita.” (ibidem).

¹¹ John Rawls, *Uma teoria da justiça*. Trad. Almino Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 88.

¹² É possível que Rawls tenha modificado essa posição depois, mas isto é algo que não tenho condições de verificar no momento.

¹³ Rawls apoia-se, em TJ, na teoria da escolha racional, parte da teoria dos jogos, e que prevê que os agentes sejam sempre autointeressados, ou “egoístas racionais”. Posteriormente, em 1984, em “Teoria da justiça como equidade – Uma concepção política, não metafísica”, ele fará uma autocrítica à sua utilização desse modelo.

¹⁴ Ver Luiz P. Rouanet, “Positivismo jurídico versus justiça social?”, art. citado.

Que a adoção da justiça procedimental pura é feita tendo em vista propor uma alternativa ao utilitarismo fica claro em seguida. O utilitarismo utiliza a justiça alocativa, a qual “se aplica quando um dado conjunto de bens deve ser dividido entre indivíduos concretos com necessidades e desejos conhecidos” (p. 94). Explicitamente, afirma Rawls: “Adequadamente generalizada, a concepção alocativa conduz à visão utilitarista clássica” (*ibidem*).

3. Conclusão

O que procurei efetuar aqui, de forma um tanto improvisada, foi combinar a apresentação, em suas linhas gerais, da Doutrina do Direito, de Kant, com uma parte da teoria da justiça de Rawls, mais precisamente, a segunda parte do segundo princípio da teoria da justiça como equidade, denominado princípio liberal da igualdade equitativa de oportunidades. Trata-se, como se sabe, do liberalismo político, não do liberalismo econômico, distinção que nem sempre é feita. Rawls é liberal no que diz respeito à defesa do princípio da liberdade (primeiro princípio), mas não se alinha com aqueles que defendem, por exemplo, o Estado mínimo ou a autorregulação do mercado (“mão invisível”).

Rawls se propôs, em *Uma teoria da justiça*, a apresentar alternativas tanto para o intuicionismo como para o utilitarismo. Na seção que examinamos (§14), Rawls trata especificamente da questão da igualdade de oportunidades e de como ela se relaciona a uma concepção de justiça procedimental pura.

Qual a relação disso com a doutrina kantiana do direito? Kant apresentou, na *Metafísica dos costumes*, a Doutrina do direito e a Doutrina da virtude (Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude). Não é casual incluir na mesma obra o direito e a virtude: elas se encontram intimamente ligadas. Na verdade, um (o direito) não é possível sem a outra (virtude). O contrário não é verdadeiro, pois pode se conceber virtude (ética) sem o direito.

Ora, ao vincular dessa maneira o direito e a virtude, Kant mostrou que, para se pensar em questões de justiça, o direito só não basta. Embora Kant seja visto como autor de uma doutrina moral rigorista, e como tendo expressado um legalismo estrito, precursor até do positivismo jurídico (Kelsen), ao se relacionar direito e moral fica claro que, para se pensar em uma questão mais abrangente, a questão da justiça, é preciso combinar a ambos. E é o que faz Rawls. Rawls afirma que sua doutrina, embora não seja moral, parte de uma concepção moral.

Para que se pense e se busque uma sociedade justa, ou mais justa, é necessário introduzir uma concepção substantiva de justiça, com valores. Nesse sentido, o bem, ou o bom (*the good*) teria prioridade sobre o legal (*the right*).¹⁵ Mas é isto justamente que, pelo menos em 1971, época da publicação da primeira edição de *Uma teoria da justiça*, Rawls pensava.

Resta a refletir sobre, em que medida, para que se busque uma sociedade de fato justa,¹⁶ é possível se manter atrelado a uma concepção de justiça procedimental pura. Esta é uma questão que deixarei lançada aqui.

¹⁵ Veja-se, porém, “The priority of right and ideas of the good” [1988], in John Rawls, *Collected papers*. Org. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.; Londres: Harvard University Press, 1999a.

¹⁶ Cf. Philippe van Parijs, *O que é uma sociedade justa?*

Referências

- KANT, I. *Metafísica dos costumes*, trad. Clélia Aparecida Martins (I Parte), Bruno Nadai, Diego Kosblau e Monique Hulshof (II Parte). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. universitária São Francisco, 2013.
- MACHADO, E. de G. da M. *Direito e coerção*. São Paulo: Unimarco, 2002.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almino Piseta e Lenita M. R. Esteves.. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RAWLS, J. *Collected papers*. Org. Samuel Freeman. Cambridge, Mass.; Londres: Harvard University Press, 1999a.
- RAWLS, J. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1999b.
- ROUANET, L. P. A filosofia da natureza de Kant. KANT E-PRINTS (ONLINE), v. 5, p. 1-13, 2010.
- ROUANET, L. P. “À paz perpétua: estudo sobre o pensamento político de Kant”. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1995.
- ROUANET, L. P. “A questão do contratualismo moral em Kant”. *Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013, pp. 260-269.
- ROUANET, L. P. “Positivismo jurídico versus justiça social?”, in Maria Constança P. Pissarra e Ricardo N. Fabrinni (org.), *Direito e filosofia*. São Paulo: Atlas, 2007, pp. 191-200.
- ROUANET, L. P. Rawls e o renascimento da Filosofia Política. In: Rossano Pecoraro. (Org.). *Os clássicos da Filosofia*. 1ed. Rio de Janeiro; Petrópolis: Ed. PUC-Rio; Vozes, 2009, v. 3.
- ROUANET, L. P. *Rawls e o enigma da justiça*. São Paulo: Unimarco, 2002.

Sobre os usos da razão: Um debate entre o uso público da razão de Kant e a razão pública de Rawls

[On the uses of reason: A debate between Kant's public use of reason and Rawls' public reason]

Lorena Marques¹

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

Resumo

No presente artigo, apresenta-se uma explicação e exposição referente à razão pública de John Rawls – apresentada em dois momentos de sua obra, no *Liberalismo Político* (1993) e na *Ideia de Razão Pública Revisitada* (1997) – e o uso público da razão de Kant – encontrado no opúsculo *Resposta À Pergunta: Que É Esclarecimento?* (1784). Com base nesse diálogo entre ambos os filósofos, pretende-se sustentar que a perspectiva kantiana permite uma concepção de uso público da razão baseada em uma justificação normativa capaz de ser uma alternativa à proposta de razão pública de Rawls.

Palavras-chave: uso público da razão; razão pública; Kant; Rawls.

Abstract

The paper presents an explanation of John Rawls' public reason – which was presented in two of his works: *Political Liberalism* (1993); and *The Idea of Public Reason Revisited* (1997) – and of Kant's theory of the public use of reason – founded in the essay *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* (1784). In view of the dialogue between the two philosophers, it is sustained that the Kantian perspective allows a conception of public use of reason based in a normative justification that can be an alternative to Rawls' public reason.

Keywords: public use of reason; public reason; Kant; Rawls.

¹ Doutoranda do Curso de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e bolsista CAPES; e-mail: lorennafyama@gmail.com

Introdução

Contemporaneamente, a ideia de razão pública é um procedimento utilizado para justificar reivindicações normativas, sejam elas políticas ou éticas, ou seja, a ideia de razão pública é uma alternativa para dar conta da pluralidade nas sociedades atuais e, ao mesmo tempo, garantir a igualdade política-jurídica-social e a estabilidade democrática. O'Neill (1997) ressalta que uma vez que as concepções de razão e das fronteiras entre o público e o privado são variáveis e estão em disputa, qualquer afirmação sobre a justificação da razão pública, no que diz respeito às questões fundamentais, é facilmente questionável. Como exemplo, ela aponta três definições contemporâneas de razão pública que são inadequadas para qualquer justificativa de normas fundamentais.

A primeira definição inadequada seria aquela segundo a qual o raciocínio é considerado público unicamente porque foi feito pelo público, por exemplo, em um debate político ou em uma discussão na mídia. A publicidade contida nesse tipo de perspectiva de razão pública é essencial para processos democráticos, mas apenas a publicidade não fornece justificativa normativa. Tanto o sistema democrático quanto o raciocínio público precisam ser justificados normativamente antes de suas legitimações, isto é, para que o debate público seja visto como uma forma de *contribuir* para qualquer tipo de justificação normativa, ele precisa antes ter uma justificação normativa. No caso da democracia, todas as instituições e delimitações precisam ter uma justificação normativa que antecede a legitimação democrática. Apenas assim, o sistema democrático pode ser visto como um meio de *contribuição* ou *fomento* de justificações normativas.

A segunda definição inadequada de razão pública seria, segundo O'Neill, aquela que se apresenta por meio das categorias e normas que são publicamente aceitas e compartilhadas por uma comunidade. Os comunitaristas entendem que as normas fundamentais de uma tradição são constitutivas de identidades e elas não podem ser questionadas de forma coerente, já que cada identidade é fundamental para a constituição daquela comunidade, portanto, a justificativa normativa precisa ser interna à comunidade. O'Neill entende que essa linha argumentativa só se sustenta quando não há discordâncias, isto é, até quando você concorda com o pensamento compartilhado e não deseja questioná-lo, o que torna essa alternativa de razão pública inadequada para um mundo globalizado e plural no qual há interações constantes entre pessoas que pensam e agem de modos diferentes umas das outras. As perspectivas comunitárias e relativistas se afirmam como aquelas capazes de entender seguramente a realidade social. Essas concepções, entretanto, contemporaneamente, estão longe de compreender a realidade social e abarcar a coexistência das pluralidades.

A terceira concepção inadequada de razão pública, segundo O'Neill, é a de John Rawls². Diferente dos comunitaristas, Rawls concebe o pluralismo como resultado de um raciocínio livre. A justificativa comunitária falha por fundamentar-se em valores compartilhados, já a proposta rawlsiana não traz nenhum apelo a doutrinas abrangentes. Para conciliar o pluralismo como tal, Rawls propõe o pluralismo razoável que apela para a concepção de pessoa razoável comprometida com a reciprocidade. Em outras palavras, as pessoas razoáveis estão dispostas a propor e cumprir princípios de cooperação de boa vontade, se for garantido que os outros assim o farão. Ciente do fato do pluralismo e dando voz a ele, é preciso que os princípios de uma estrutura do mundo social e público não sejam *identificados*, mas *construídos*. As pessoas razoáveis não descobrem quais são os princípios, mas constroem os princípios de justiça por meio de processos de raciocínio público entre os concidadãos. Portanto, para Rawls, a razão pública é o raciocínio dos cidadãos sobre fundamentos constitucionais e questões de

² Os Textos de John Rawls serão abreviados da seguinte maneira: *Liberalismo Político* (LP), *Uma Teoria da Justiça* (TJ), *A Ideia de Razão Pública Revisitada* (IRPR).

justiça em fórum público. Mesmo com as divergências perante as outras propostas, ela considera a perspectiva rawlsiana como sendo limitada a uma sociedade fechada e abre margem para a submissão de irracionalidades perante a razoabilidade.³

Desse modo, é possível questionar como construir uma concepção de razão pública convincente sem recorrer a práticas sociais, à comunidade ou às instituições, isto é, sem recorrer a razões derivativas e condicionais. A preocupação com a justificação normativa faz parte do pensamento kantiano e dos filósofos que são influenciados pelo seu pensamento. John Rawls não apenas dialoga com a filosofia kantiana como também, em muitos momentos de sua obra, é possível depurar essas influências, ora elas são claras e até mesmo citadas, ora aparecem nas entrelinhas, como por exemplo nas questões que envolvem sua perspectiva da democracia constitucional, na justiça distributiva, na sua teoria da justiça – principalmente em sua caracterização moral dos seres humanos como livres e iguais –, e em seu construtivismo e liberalismo – esses dois últimos sendo também um forte ponto de divergência entre ambos.

O presente artigo busca pensar os usos da razão pública de Rawls e o uso público da razão em Kant⁴ como uma possível resposta àquele questionamento. O pressuposto baseia-se, primeiramente, na apresentação das propostas kantiana e rawlsiana para, em seguida, realizar uma diferenciação entre ambas, tendo como objetivo explicitar de que modo a proposta kantiana, fundamentada em uma justificação normativa, se apresenta como uma alternativa mais adequada para resolução da problemática elencada e em que medida a proposta rawlsiana se mostra *insuficiente* para lidar contemporaneamente com esse problema.

1 ‘As ideias’ de razão pública segundo Rawls

Rawls trata do conceito de razão pública no decorrer de suas obras, mas em dois momentos ele discorre sobre esse conceito de forma esmiuçada, primeiro em *LP*, no capítulo VI e, posteriormente, em *IRPR*.⁵ Sendo um conceito fundamental e encontrado no todo do projeto rawlsiano, é possível verificar modificações em seu pensamento sobre esse ideal. A função da razão pública é permitir que pessoas com doutrinas abrangentes diferentes encontrem termos reciprocamente aceitáveis nos quais podem basear os fundamentos da organização política. Nos textos de Rawls, a razão pública, como tema específico, surge após *Uma Teoria da Justiça* (1971) e seu objetivo é encontrar um meio para que as pessoas possam se posicionar independentemente de suas doutrinas abrangentes. A importância da razão pública em Rawls demonstra a complexidade do seu modelo de democracia, o qual incorpora a deliberação como ponto crucial fazendo com que seja possível denominar seu modelo democrático não apenas como constitucional, mas também como deliberativo.

Para Rawls, a ideia de razão pública faz parte da própria ideia de democracia. Ela faz parte do sistema constitucional democrático e deve lidar com o fato do pluralismo razoável, isto é, o “fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal de sua cultura de instituições livres” (RAWLS, 2000, p.145). O objetivo de uma razão pública é especificar

³ Esse posicionamento da O'Neill será mais desenvolvimento na seção cinco deste artigo.

⁴ Todas as referências das obras de Kant serão feitas conforme a edição da *Preussische Akademie der Wissenschaften* (AA).

⁵ Para Larmore, o conceito em si de razão pública sempre esteve no cerne da filosofia rawlsiana. “Ele percorre seu primeiro livro sob o disfarce da ideia de publicidade, desempenhando um papel indispensável na teoria da justiça como equidade. A própria noção de justiça, tão central para o pensamento de Rawls, denota aquele reconhecimento mútuo dos princípios que a razão pública exige e que constitui a verdadeira importância da linguagem do contrato social que ele usou para articular sua concepção de justiça”. (LARMORE, 2003, p.368 – *tradução própria*).

a ideia de justificação de uma concepção política de justiça para uma sociedade plural. A forma pública de raciocínio pode ser entendida quando se distingue justificação de prova.⁶ A Prova é um argumento válido, isto é, quando a conclusão se segue das premissas. Por sua vez, justificação, dirige-se a outros, precisa lidar com dissensos e bases comuns, ou seja, as premissas precisam ser reconhecidas publicamente por quem as profere e pelos outros.⁷ A justificação requer que a argumentação parta de um ponto de vista compartilhado. É notório que, em sociedades plurais, os cidadãos possam não chegar a acordos sobre questões diversas. Portanto, é preciso considerar que tipo de razão pode ser razoável para fornecer uns aos outros no que diz respeito a questões políticas fundamentais. Desse modo, essas razões precisam ser aceitáveis para qualquer pessoa que possua uma doutrina amplamente diferente e razoável. Um ponto importante sobre essa perspectiva é que tanto as doutrinas quanto as pessoas sejam razoáveis e a proposta de Rawls é circunscrita ao seu conceito de razoável. Para ele, rejeitar a razoabilidade é rejeitar a democracia constitucional e deliberativa.

Tanto em *IRPR* quanto em *LP*, Rawls defende a razão pública como um ideal de democracia e cidadania, como um dever de civilidade.⁸ Rawls em *IRPR* apresenta a ideia de razão pública contendo cinco diferentes aspectos:

(1) as questões políticas fundamentais às quais ela se aplica; (2) as pessoas às quais se aplica (representantes do governo e candidatos a cargos públicos); (3) seus conteúdos, na medida em que são dados por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções nas discussões das normas coercitivas a serem ordenadas na forma do direito legítimo para um povo democrático; e (5) para que os cidadãos possam verificar que os princípios derivados de suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade (RAWLS, 2007, p.147).

Apesar de estar relacionada com questões políticas, a razão pública é limitada às questões fundamentais, como as questões de justiça básica e questões políticas que Rawls denomina de “elementos constitucionais essenciais”.⁹ Em *LP*, os limites da razão pública não atingem as deliberações e reflexões pessoais sobre questões políticas, nem a discussão por parte de membros e associações como, por exemplo, as universidades e as igrejas. Portanto, a ideia da razão pública não se aplica a todas as discussões políticas sobre questões fundamentais, mas apenas às discussões do fórum político público. “Este fórum pode ser dividido em três partes: os discursos dos juízes em suas decisões, os

⁶ Sobre essa distinção, Larmore entende que “[e]m uma sociedade bem ordenada, os cidadãos não determinam questões básicas de justiça anunciando uns aos outros as conclusões que cada um deles tirou de seus próprios princípios e, em seguida, recorrendo a algum mecanismo adicional, como negociação ou votação majoritária, para resolver os conflitos. Eles raciocinam a partir do que entendem ser um ponto de vista comum; seu objetivo é julgar as divergências por meio de argumentos. Como vimos, uma vida pública fundada em princípios mutuamente reconhecidos é o que a justiça implica”. (LARMORE, 2003, p.377 – tradução própria).

⁷ Rawls, em *LP*, ao buscar diferenciar o construtivismo moral de Kant e o construtivismo político da justiça como equidade afirma que: “[a] justiça como equidade tem por objetivo descobrir uma base pública de justificação no que se refere a questões de justiça política, dado o fato do pluralismo razoável. Como a justificação se dirige aos outros, origina-se no que é, ou pode ser, defendido em comum; por isso começamos com idéias fundamentais e compartilhadas, implícitas na cultura política e pública, na esperança de desenvolvê-las a partir de uma concepção política que possa chegar a um acordo livre e refletido no juízo, sendo esse acordo estável em virtude de conquistar um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis. Essas condições são suficientes para uma concepção política e razoável de justiça”. (RAWLS, 2000, p.146).

⁸ “A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania igual. O objeto dessa razão é o bem do público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins a que devem servir. Portanto, a razão pública é pública em três sentidos: enquanto a razão dos cidadãos como tais, é a razão do público; seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental; e sua natureza e conceito são públicos, sendo determinados pelos ideais e princípios expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzidos à vista de todos sobre essa base”. (RAWLS, 2000, p.261-262).

⁹ “Isso significa que somente valores políticos devem resolver questões fundamentais tais como: quem tem direito ao voto, ou que religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades. Estas e questões semelhantes são o objeto especial da razão pública”. (RAWLS, 2000, p.263).

discursos dos representantes do governo e os discursos dos candidatos a cargos públicos e seus administradores de campanha”. (RAWLS, 2007, p.147).

Todavia, há na razão pública sua relação com o cidadão e com o dever de civilidade. Ela aplica-se aos cidadãos na medida em que eles atuam na argumentação política em fóruns públicos, a membros de partidos políticos e à forma como os cidadãos devem votar nas eleições.¹⁰ Entretanto, Rawls distingue como a razão pública se aplica aos cidadãos em geral e às autoridades do Estado. A razão pública enquanto um dever de civilidade requer que os cidadãos deliberem sobre questões fundamentais da vida política, as premissas para a deliberação precisam ser aquelas cujo reconhecimento pode ser compartilhado por todos, a fim de estabelecer termos justos de cooperação. Essa limitação requer que os cidadãos deixem de lado suas diferenças apenas quando as questões forem sobre justiça e estrutura básica da sociedade, isto é, direitos fundamentais, justiça social e econômica. Entretanto, essa deliberação política limitante não se estende aos fóruns privados, nesses pode haver o que Rawls denomina de razão não pública.¹¹ Isto é, o razoável dirige-se ao mundo público dos outros, entretanto, nem todas as razões são públicas. Rawls entende que existem formas não públicas de raciocínio, como por exemplo os da igreja, universidades, regimes aristocráticos e autocráticos.

Em *LP*, no momento deliberativo do ideal de razão pública, as questões de caráter ético e religioso, mesmo que sejam fundamentais para a autocompreensão de cada pessoa, devem ser deixadas de lado, isto é, no momento de deliberação e determinação dos princípios políticos sob os quais os cidadãos irão viver, as doutrinas abrangentes não devem ser levadas em consideração, mas os cidadãos podem ir além da razão pública quando o objetivo for conduzir uma sociedade injusta – profundamente injusta – em direção a uma sociedade mais justa. Essa perspectiva que permite a inclusão devido a disputa de questões fundamentais é uma visão *inclusiva* da razão pública. Entretanto, na *IRPR*, Rawls amplia o ideal de razão pública. Ao tratar sobre a visão ampla da cultura política pública, Rawls descreve dois aspectos:

O primeiro é que as doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não-religiosas podem ser introduzidas numa discussão política pública *a qualquer momento, sob a condição de que no curso exato sejam apresentadas razões propriamente políticas* – e não razões apresentadas somente por doutrinas abrangentes –, de tal maneira que sejam suficientes para suportar tudo o que as doutrinas abrangentes introduzidas teriam de apoiar. Eu me refiro a essa injunção como a condição (*the proviso*), e isto especifica a cultura política pública como distinta da cultura de fundo. O segundo aspecto que considero é o de *poder haver razões positivas para introduzir* as doutrinas abrangentes na discussão política pública. (RAWLS, 2007, p.166 – grifo próprio).

Se as doutrinas abrangentes forem razoáveis, os cidadãos podem recorrer a elas a *qualquer momento*, não apenas em casos específicos de profunda injustiça sobre questões fundamentais da sociedade como foi apresentado em *LP*. Rawls justifica sua concessão de invocar visão abrangentes razoáveis devido ao possível resultado dela – *por haver razões positivas para introduzir* –, isto é, uma vez que os cidadãos invocam suas convicções éticas e religiosas a implicação seria um compromisso com a ideia comum de justiça e como resultado haveria uma maior estabilidade, já que existiria uma garantia mútua

¹⁰ “Mas o ideal de razão pública aplica-se aos cidadãos quando atuam na argumentação política no fórum público e, por isso, também aos membros dos partidos políticos e aos candidatos em campanha, assim como a outros grupos que os apoiam. Aplica-se igualmente à forma pela qual os cidadãos devem votar nas eleições, quando os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica estão em jogo. Portanto, o ideal de razão pública não só governa o discurso público das eleições, quando aquelas questões fundamentais estão em jogo, como também a forma pela qual os cidadãos devem escolher no que votar a respeito dessas questões (§2.4). Caso contrário, o discurso público corre o risco de ser hipócrita: os cidadãos falam uns com os outros de uma forma e votam de outra”. (RAWLS, 2000, p.264).

¹¹ “Nem todas as razões são razões públicas, pois temos as razões não-públicas de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil”. (RAWLS, 2000, p.261).

de compromisso e reconhecimento por todos da ideia comum de justiça.¹² Segundo Larmore (2003, p.385-387), sobre o conteúdo de deliberação segundo o ideal de razão pública, questões polêmicas não devem ser removidas da agenda política sobre a prerrogativa do desacordo sobre elas. A justiça precede a paz civil, desse modo, a razão pública incorpora o ideal de justiça, portanto, questões sobre justiça básica pertencem à deliberação política. Essa perspectiva já é garantida pela visão *inclusiva* sobre os objetos de deliberação da razão pública tal qual apresentada em *LP*. Porém, essa mudança e *ampliação* apresentada na *IRPR*, para Larmore, não apresenta vantagens que favoreçam a posição rawlsiana, pois essa posição, além de imprecisa, já que se pode recorrer a doutrinas abrangentes razoáveis a *qualquer momento*, depende de um tipo de “bom senso e compreensão” para distinguir qual o momento do *curso exato para a apresentação das razões propriamente políticas*, sendo assim, é uma posição permissiva que abandona as restrições da razão pública.

2 A razão pública e seus pressupostos: publicidade, racionalidade, razoabilidade e reciprocidade

Os limites da razão pública não são os limites da lei, mas os limites do que razoavelmente pode-se esperar que o outro endosse. Esse ideal requer também estar disposto a ouvir os outros e poder estar aberto para acomodações razoáveis, ou até mesmo alterar o próprio ponto de vista. A razão pública é um meio processual e substantivo para tratar de questões referentes à justiça e à legitimidade em sociedades plurais e multiculturais. Ela é a expressão da mudança rawlsiana sobre o tipo de fundamentação de sua teoria, ou seja, a justificação e legitimação normativa do liberalismo enquanto fundamentada politicamente. Ela tem a função de ser a transição do teórico para o prático, isto é, a conexão entre a concepção de justiça enquanto uma proposta teórica e o funcionamento dela em democracias liberais na prática.

Para Rawls, a razão pública é um método de justificação que implica a publicidade e a razão. As características implicadas no ideal de razão pública mesclam entre uma posição moral e política, um tipo de dever de civilidade.¹³ Uma teoria de justiça que pretende ser prática precisa dar conta do pluralismo, isto é, uma concepção compartilhada de justiça precisa ser razoável para acomodar o fato do pluralismo e garantir a estabilidade e legitimação. O pluralismo, de modo geral, pode gerar desigualdades de poder na sociedade, entretanto, o *pluralismo razoável* reconhece a naturalidade das divergências e permite que os cidadãos endossem visões de mundo diferentes.

¹² “O conhecimento mútuo que os cidadãos têm das doutrinas uns dos outros, religiosas e não-religiosas, expressadas na visão ampla da cultura política pública, reconhece que as raízes da fidelidade dos cidadãos democráticos às suas concepções políticas reside nas suas respectivas doutrinas abrangentes, tanto religiosas como não-religiosas. Nesse sentido, a fidelidade dos cidadãos ao ideal democrático da razão pública é reforçado por razões consideradas justas. Podemos pensar em doutrinas abrangentes razoáveis que sustentam as concepções políticas razoáveis da sociedade como aquela base social vital das concepções, atribuindo-lhes força e vigor crescente. Quando tais doutrinas aceitam a condição e apenas então vão ao debate político, o comprometimento com a democracia constitucional é publicamente manifestado. [...] Os benefícios do conhecimento mútuo dos cidadãos ao reconhecerem as doutrinas abrangentes razoáveis uns dos outros produzem uma base positiva para a introdução de tais doutrinas, que não é uma base meramente defensiva, como se a intrusão na discussão pública fosse inevitável em qualquer caso”. (RAWLS, 2007, p.167-168).

¹³ “A argumentação pública visa à justificação pública. Apelamos para concepções políticas de justiça e, para evidências e fatos determinados abertos à visão pública, com a finalidade de chegar a conclusões sobre o que pensamos serem as instituições políticas e as políticas públicas mais razoáveis. A justificação pública não é uma simples argumentação válida, mas um argumento endereçado aos outros: procede corretamente desde as premissas que aceitamos e pensamos que os outros poderiam razoavelmente aceitar e vai até às conclusões que nós pensamos que eles também poderiam aceitar. Isso corresponde ao direito de civilidade, desde que a condição seja satisfeita”. (RAWLS, 2007, p.168).

A razão pública não tem o objetivo de incorporar toda a verdade na política, pois para Rawls, esse ideal não se aplica a todas as questões políticas. Ela é restrita ao discurso dos juízes, aos funcionários do governo e legisladores, a candidatos a cargos públicos e a seus porta-vozes. Quando esses agentes agem conforme a ideia de razão pública eles cumprem seu dever de civilidade e, desse modo, realizam o ideal de razão pública. A ideia de razão pública não se aplica à cultura de fundo. Rawls define a cultura de fundo como sendo o discurso da sociedade civil, incluindo a mídia.¹⁴

Para Larmore (2003, p.370), conceber os princípios de justiça como objeto de um acordo racional é a raiz do conceito de publicidade e isso indica que cada indivíduo pode encontrar razões que outros também podem aceitar. Os princípios de justiça não se constituem apenas pela distribuição adequada de direitos e bens, mas eles também devem ser públicos. A publicidade dos princípios implica tanto as razões para aceitá-los quanto uma concepção pública que se configura, no entendimento dos indivíduos, como resultado de um acordo. A dimensão pública da justiça é destacada pela publicidade. Segundo Larmore, apesar de Rawls não explicar adequadamente o conceito de publicidade ou a condição de publicidade, a publicidade não se limita a sua definição de conhecimento geral, isto é, não implica apenas que os cidadãos conheçam os princípios operativos da justiça e as razões mútuas para aceitá-los. Nesse sentido, “publicidade realmente significa exigir que as razões que cada pessoa tem para endossar os princípios sejam razões que a pessoa vê que os outros também devem endossá-los. Requer que os princípios de justiça sejam fundamentados em um ponto de vista compartilhado” (LARMORE, 2003, p.371 – *tradução própria*).

A publicidade não é apenas importante para o ideal de uma sociedade bem ordenada¹⁵, mas também atua como premissa para o argumento da estabilidade dos princípios de justiça. Caso os princípios de justiça fossem utilitários, a estabilidade da sociedade bem ordenada estaria comprometida. Para Rawls, uma concepção de justiça precisa ser estável e capaz de gerar consenso. Uma vez que o princípio da liberdade garante a inviolabilidade dos direitos fundamentais de cada indivíduo e o princípio da diferença garante que todos se beneficiem da cooperação social, a estabilidade é obtida quando se tem um reconhecimento público de sua realização e, para isso, as instituições e os cidadãos devem ter compromisso com os princípios de justiça. Segundo Larmore (2003), afirmar que os princípios de justiça devem ser públicos não significa apenas que eles devam ser expostos para o conhecimento geral de todos sobre o que está em vigor, mas a publicidade implica em um reconhecimento público da realização dos princípios, o que carrega consigo a aceitação e o endossamento dos outros. O discernimento entre o próprio ponto de vista e os princípios de liberdade e da diferença possibilita o reforço ao respeito próprio e entre os seres humanos e o aumento da cooperação. Essas duas consequências quando vinculadas ao bem ocasionado ao se afirmar publicamente os princípios incorpora o respeito mútuo, já que o ponto de vista orientador é aquele que todos podem endossar juntos.

¹⁴ Rawls na *Ideia de Razão Pública Revisitada* distingue cultura de fundo da cultura política pública. Com essa distinção posterior às suas definições no *LP*, Rawls demonstra que a ideia de razão pública afeta os cidadãos que não são agentes políticos profissionais. Desse modo, os cidadãos devem ter o ideal de razão pública como critério para decidir sobre como votar ou sobre a qual legislação dão seu apoio ou sua rejeição. Com essa modificação, os cidadãos agora pensam a si mesmos como legisladores e precisam se questionar sobre as razões que satisfazem o critério de reciprocidade, pois só assim, no exercício do poder político legítimo, que eles oferecem razões para a política de ação, as quais são razões que os outros poderiam razoavelmente aceitar.

¹⁵ Rawls, em *TJ*, define duas condições para o ideal de uma sociedade bem ordenada além de promover o bem de seus membros e estar de acordo com uma concepção pública de justiça: i) todos aceitam e sabem que os outros também aceitam os mesmos princípios de justiça; e ii) as instituições sociais geralmente satisfazem e são conhecidas por geralmente satisfazer esses princípios.

Segundo Larmore, o reconhecimento mútuo de princípios é a própria essência do que Rawls entende por equidade como uma concepção de justiça.¹⁶ A publicidade não diz respeito apenas ao reconhecimento dos princípios de justiça, mas também tem a ver com os princípios que os cidadãos afirmam baseados em uma lógica compartilhada. Uma vez que a publicidade tem três graus¹⁷, uma concepção de justiça satisfaz a publicidade em seu mais alto grau, quando além de ser conhecida publicamente e baseadas em uma lógica que possa ser compartilhada por todos, ela é justificada de modo que todos possam endossar. Apesar dos desacordos, mesmo que permanentes, a publicidade visa uma liberdade de autodeterminação que os cidadãos podem exercer juntos. “Para desfrutar dessa identidade-na-diferença, eles devem observar, portanto, uma certa autodisciplina, trazendo para suas deliberações sobre questões de justiça apenas aquelas convicções que podem fazer parte de um ponto de vista comum” (LARMORE, 2003, p.376 – *tradução própria*).

Para Rawls, a racionalidade é o meio para a busca de fins desejáveis.¹⁸ Uma vez que nas sociedades plurais os indivíduos buscam fins diversos, a racionalidade por si só não fornece condições suficientes para orientação das convergências entre os agentes. Devido a isso, Rawls introduz o conceito de razoável, um requisito formal caracterizado por um procedimento de justificação, o qual torna as justificativas razoáveis. Essas justificativas, portanto, não podem apelar para concepções abrangentes de bem, pois essas concepções, muitas vezes, não são compartilhadas por todos. Consequentemente, ser razoável é estar disposto e comprometido com os termos justos de cooperação, reconhecer e aceitar os encargos dos julgamentos e de suas consequências.

As ideias de racional e razoável são distintas e complementares. Mesmo Rawls afirmando não serem derivadas uma da outra, elas são necessárias e vinculadas, já que uma pessoa racional e não razoável carece de qualquer tipo de senso de justiça e, desse modo, não reconhecerá as reivindicações dos outros, assim como uma pessoa razoável e não racional carece de fins e objetivos próprios para agir por meio de uma cooperação justa. Portanto, a racionalidade é uma questão de perseguir fins próprios ao passo que a razoabilidade não é apenas um requisito formal, mas também um compromisso com seus próprios fins, entretanto, esses fins estão sujeitos à justificação para todos os outros.

Para O'Neill (1997), o peso do julgamento no exercício da razoabilidade não gera dificuldades para a ideia de razão pública, pelo contrário, fortalece os limites do processo de raciocínio público. Aceitar os fardos do julgamento significa aceitar a existência de diversas fontes de desacordos e que elas não podem ser eliminadas. Esses “fardos” são restrições na busca de um acordo razoável. Ela aponta que outro ponto crucial da razoabilidade – e que por vezes causa polemicas quanto à proposta de Rawls – é a definição de pessoa razoável que enfatiza a disposição de seguir princípios e padrões que outros possam aceitar, isto é, Rawls defende que o cumprimento dos termos justos de cooperação precisa ocorrer de boa vontade e não envolve questões de vantagens

¹⁶ Cf. LARMORE, 2003, p.374.

¹⁷ A publicidade em seu primeiro nível é baseada na regulação da sociedade por princípios públicos, o segundo, diz respeito às crenças gerais relevantes para a justiça política e, por fim, seu último nível está relacionado com a justificação plena da concepção pública de justiça. Mais sobre isso ver: Rawls, 2000, p.110.

¹⁸ Segundo O'Neill (1997), Rawls não desenvolve nenhuma concepção nova de racionalidade, da verdade, a sua concepção é devedora das concepções de razão de Hume e Kant. De Hume no que diz respeito razão ser escrava das paixões e de Kant sobre a relação entre razão e imperativos hipotéticos.

mútuas.¹⁹ “Razoabilidade é, em primeiro lugar, uma noção procedimental de segunda ordem, uma questão de estar preparado para propor, ouvir e acatar propostas que restringem a busca de fins, se outros aceitarem as mesmas restrições” (O’NEILL, 1997, p.415 – *tradução própria*).

Desse modo, a questão polêmica ou paradoxal encontra-se na ênfase dada por Rawls na vontade dos outros, isto é, nas convergências de princípios, o que tornaria a concepção de razoabilidade refém da racionalidade ou irracionalidade dos outros. No entanto, O’Neill aponta que em outro momento ainda em *Liberalismo Político*, Rawls parece flexibilizar suas afirmações sobre a concordância de princípios e interpreta a razoabilidade como uma disposição para aceitar termos que todos podem aceitar ou termos em que os outros podem raciocinar em comum. A diferença significativa é a referência à disposição de obedecer a princípios e padrões que todos *podem*, em vez de querer ou aceitar. “Essa segunda concepção de razoabilidade é aparentemente mais modal do que motivacional: a razoabilidade é uma questão de propor e aceitar apenas princípios que os outros também podem aceitar, mas não está condicionada a uma garantia ou expectativa de que o farão” (O’NEILL, 1997, p.416 – *tradução própria*).

Segundo O’Neill, na relação entre a razão pública e os cidadãos, a razão pública tem a função de identificar os princípios de cooperação por meio do processo de justificação pública. “A justificação é pensada como uma justificação para uma audiência e, no caso da justificação política, essa audiência é o público” (O’NEILL, 1997, p.416 – *tradução própria*). No entanto, a depender de como se entende a razoabilidade, a razão pública se modifica. Sobre isso, O’Neill aponta que, por um lado, seria uma questão de viver de acordo com princípios, se tivermos certeza de que eles serão *aceitos* por outras pessoas. “Por outro lado, seria uma questão de viver de acordo com princípios ou padrões, se tivermos a certeza de que eles *poderiam ser seguidos ou adotados* por outros, quer eles de fato os aceitem ou não” (O’NEILL, 1997, p.416 – *tradução própria*). Ela salienta que a preocupação de Rawls não é necessariamente com o discurso, mas com a razão e para além disso, é preciso entender qual tipo de processo pode contar com raciocínio público e se esse processo requer convergência real ou apenas possível sobre os princípios e padrões. Ser razoável é a base da concepção política do liberalismo e do método de justificação de reivindicações normativas.

Para Rawls, o uso da razão pública requer pessoas razoáveis e dispostas a propor princípios e padrões de cooperação, além disso, é preciso que o cumprimento dos princípios seja de boa vontade, com a garantia que os demais também o farão. Ao diferenciar racionalidade de razoabilidade, Rawls garante sua perspectiva de usos da razão. A razão está relacionada com a definição e perseguição de objetivos próprios. Ser racional é ter a capacidade instrumental de seguir raciocínio meio-fim. Por sua vez, ser razoável está relacionada com a capacidade cooperativa e o senso de justiça. A complementariedade desses conceitos é fundamental para a proposta rawlsiana. A razoabilidade não é um requisito formal, mas um compromisso normativo de buscar fins próprios sujeitos aos procedimentos que podem ser justificados a outros, desse modo, o razoável é público e dirige-se ao mundo.

¹⁹ O’Neill salienta que “a cláusula condicional nesta formulação parece, como Rawls aponta (PL, 50), identificar razoabilidade muito de perto com um compromisso com uma forma de reciprocidade de segunda ordem, ou melhor, reciprocidade sobre princípios de segunda ordem, e ser muda onde tal reciprocidade não pode ser esperada. Uma disposição condicional de concordar se houver termos que serão (ou seriam) acordados por todos não vincula ninguém quando a condição não se aplica. No entanto, frequentemente pense que certos padrões e princípios eram razoáveis mesmo sem tal garantia – e outros irracionais mesmo com tal garantia. Em suma, muitas vezes pensaríamos que a disposição de concordar com padrões ou princípios se outros concordassem com eles não é necessária nem suficiente para a razoabilidade. Pode ser considerado insuficiente porque uma convergência de vontades pode (em muitos relatos) ainda não ser razoável (imagine que seja motivada pelo desejo de formar um cartel que exclui terceiros)”. (O’NEILL, 1997, p.415 – *tradução própria*).

A razoabilidade ordena a noção procedimental de reciprocidade onde deve-se exercer o comprometimento com o ouvir e aceitar modificações e restrições se os outros também assim o fizerem. Esse reconhecimento mútuo dos princípios constitui o significado de publicidade. Em uma concepção de justiça, a publicidade é plena quando não apenas o objeto público é conhecido, mas também sua justificação é baseada na razoabilidade. A razão pública como reciprocidade entre os membros é dependente de concepções de legitimação democrática. Essa característica limita o seu escopo, isto é, o contexto da razão pública rawlsiana é uma sociedade limitada por um esquema de cooperação, cujas políticas são democráticas, isto requer uma razão pública cívica que não pode fornecer uma justificação para normas, incluindo, normas políticas fundamentais.

A ideia de razão pública está vinculada ao princípio de reciprocidade. A democracia constitucional requer o princípio da reciprocidade que envolve o conceito de cooperação social. Por isso o liberalismo político não espera que todas as doutrinas se acomodem, algumas são irreconciliáveis, a preocupação com o consenso é possível quando elas são razoáveis.²⁰ Rawls apresenta três componentes que podem ser compartilhados por qualquer forma de razão pública que atenda ao critério de reciprocidade. Os componentes são: os direitos, liberdades e oportunidades básicas, eles devem ser priorizados sobre outros valores e politicamente garantidos. Isso requer que todos os cidadãos tenham meios adequados para exercerem suas liberdades. Os princípios políticos rawlsianos são caracterizados de três maneiras: a) se aplicam às instituições sociais e políticas; b) são independentes de doutrinas abrangentes particulares; e c) são trabalhados a partir das ideias da cultura política pública de uma democracia constitucional, como por exemplo, o princípio de reciprocidade e a concepção que todos os cidadãos são livres e iguais.

O raciocínio público é o meio para se alcançar princípios políticos que podem ser aceitos por todas as pessoas razoáveis. A consistência e o compromissos das pessoas razoáveis com suas doutrinas abrangentes razoáveis em seu exercício do poder político leva ao consenso sobreposto. O consenso sobreposto permite que doutrinas abrangentes conflitantes e razoáveis coexistam de maneira estável dentro de uma democracia constitucional.²¹ Portanto, ele é possível apenas para aqueles que se colocam dentro da esfera do político como racional e razoável. Isso significa que aqueles que diferem absolutamente sobre questões éticas e religiosas podem e devem encontrar razões para compartilhar uma mesma concepção de justiça caso sejam racionais e razoáveis.

3 Uso público da razão em Kant

Kant em seu opúsculo *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* (1784) desenvolve uma argumentação sobre como o ser humano é capaz de sair da condição de menoridade e alcançar o esclarecimento. A menoridade em Kant está relacionada ao não exercício

²⁰ “Os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo ou aproximar-se de um entendimento mútuo com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Nesse sentido, precisam considerar que tipos de razões podem razoavelmente oferecer uns aos outros quando estão em jogo questões políticas fundamentais. Eu proponho que, na razão pública, doutrinas abrangentes referentes à verdade e ao justo sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável endereçada aos cidadãos enquanto cidadãos. É central para a ideia de razão pública que ela nem critique nem ataque qualquer doutrina abrangente, religiosa ou não-religiosa, exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e da política democrática. A exigência básica consiste em que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e a ideia de um direito legítimo que o acompanha”. (RAWLS, 2007, p.145-146).

²¹ Salienta-se que Rawls é ciente da possibilidade do não consenso sobre certos assuntos, portanto, para Rawls, quando um acordo não é alcançado mesmo quando as exigências da razão pública são atendidas, é possível recorrer aos procedimentos das instituições políticas democráticas. Por exemplo: com mecanismos processuais ou procedimentos democráticos tem-se o resultado de uma votação. Caso tenha seguido todas as regras democráticas, o resultado é legítimo. Ser legítimo não é o mesmo que ser correto, mas é uma garantia não apenas de segurança democrática, mas também de possibilidade de modificação futura.

da razão e do entendimento, está ligada ao ‘não querer pensar’ do próprio indivíduo. Desse modo, a “menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é *por culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem” (KANT, 2008, p.9 | WA, AA 08:35). A saída da menoridade não é uma tarefa fácil, mas é necessária para dar início ao processo de esclarecimento. Segundo Kant, é cômodo ser menor uma vez que é forçoso pensar. *Pensar por si mesmo*²² requer esforço, tentativas e transformação no modo de pensar, servir-se do próprio entendido sem as amarras de tutores é fazer uso da liberdade.

Ao passo que a menoridade – a qual a culpa é do próprio indivíduo por preguiça e covardia de dispor do seu próprio entendimento²³ – está relacionada ao indivíduo, o esclarecimento está relacionado tanto com o indivíduo quanto com a sociedade ou com uma comunidade, já que “é perfeitamente possível que um público a si mesmo se esclareça. Mais ainda, é quase inevitável, se para tal lhe for dada liberdade” (KANT, 2008, p.11 | WA, AA 08:36). Para que de fato haja o esclarecimento de uma época é preciso que o indivíduo e a sociedade sejam livres. Portanto, quando relacionada a sociedade o conceito de liberdade em Kant comporta dois significados, isto é, a liberdade enquanto autonomia que requer um movimento livre do querer sair da tutoria alheia e, desse modo, pensar por si mesmo, e a liberdade jurídica e institucionalizada que permite a comunicação do exercício do pensar.

Para Kant, a razão é uma só, mas ela possui usos distintos. Nesse opúsculo ele elucida dois tipos de uso, o uso privado e o uso público da razão. O primeiro, é aquele que os indivíduos fazem enquanto representantes de um cargo ou função que lhes é atribuída ou por eles assumida. O uso privado pode ser feito em público, mas o estar em público não satisfaz a qualificação para o conceito de uso público. Um padre pode falar em público, mas uma vez que aquilo que profere tem sua autoridade externa, institucional, para Kant, ele faz um uso privado da razão. Entretanto, o uso privado não significa o abandono total da razão²⁴, mas apenas um tipo de raciocínio condicional. Seu alcance é aquele grupo que aceitam a autoridade comum. O uso privado não é um empecilho ao esclarecimento quando se tem liberdade de fazer uso público da razão.²⁵

²² Kant, em nota, no texto *Que significa orientar-se no pensamento?* (1786) Faz a seguinte afirmação: “*Pensar por si mesmo* significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é *ilustração* (*Aufklärung*). Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos conhecimentos; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem é excessivamente rico de conhecimento é muito menos esclarecido no uso dos mesmos. Servir-se da sua própria razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desaparecerem a superstição e o devaneio, mesmo se está muito longe de possuir os conhecimentos para a ambos refutar com razão objectivas. Com efeito, serve-se apenas da máxima da *autoconservação* da razão. É, pois, fácil instituir a ilustração em *sujeitos individuais* por meio da educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Mas esclarecer uma época é muito enfadonho, pois depara-se com muitos obstáculos exteriores que, em parte, proíbem e, em parte, dificultam aquele tipo de educação” (KANT, 2018, p.56-57 | WDO, AA 08:146).

²³ Sobre essa questão salienta-se que é possível compreender o termo *menoridade* e a *atribuição da culpa* dela em dois níveis, a saber, o individual e o coletivo: a) aquela que a culpa é do próprio indivíduo – quando o mesmo por preguiça não quer se colocar na posição de pensar por si mesmo, por ser mais cômodo ser menor, ou seja, por simplesmente não ousar saber e, b) a menoridade que a culpa não é do indivíduo, mas da própria sociedade e das instituições, pois para que haja esclarecimento e instrução é preciso uma educação que vise o pensar por si mesmo, isto é, com liberdade e para a liberdade, bem como oportunidades iguais para todos os cidadãos e a possibilidade do exercício da liberdade em seus inúmeros âmbitos. A menoridade referida nesse parágrafo diz respeito à primeira.

²⁴ O uso privado requer o obedecer, mas isso não implica no abandono do raciocinar e o de discordar, a única restrição é fazê-lo por meio do uso público da razão. Sobre isso, Kant afirma que “[a]ssim, seria muito prejudicial se um oficial, a quem o seu superior ordenou algo, quisesse em serviço sofismar em voz alta / acerca da inconveniência ou utilidade dessa ordem; tem de obedecer, mas não se lhe pode impedir de um modo justo, enquanto perito, que faça observações sobre os erros do serviço militar e expô-las ao seu público para que as julgue”. (KANT, 2008, p.12 | WA, AA 08:37).

²⁵ “O uso privado da razão pode, porém, muitas vezes coartar-se fortemente se que, no entanto, se impeça por isso notavelmente o progresso da ilustração”. (KANT, 2008, p.12 | WA, AA 08:37).

Por sua vez, o segundo, o uso público da razão, deve ser livre e somente ele possibilita o esclarecimento. Nas palavras de Kant: “por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*” (KANT, 2008, p.12 | WA, AA 08:37). O uso público da razão é abrangente para qualquer agente. O termo *erudito* nessa passagem pode ser interpretado como um comprometimento com o assunto e os argumentos apresentados e não necessariamente como algum tipo de ‘meritocracia erudita’, pelo contrário, o objetivo de Kant com o opúsculo é impulsionar o esclarecimento individual e coletivo. Portanto, concorda-se com a interpretação de Klein (2009) sobre as restrições que o esse termo comporta, isto é, são restrições para se evitar a ‘mera discussão de opinião’ e argumentos de autoridade – ao invés de um debate com argumentos baseados na validade e coerência da argumentação.²⁶ Do mesmo modo, o *mundo letrado* deve ser interpretado como os interlocutores possuindo a mesma postura, isto é, agindo “enquanto eruditos” em relação ao debate fundado por meio do uso público da razão. Além disso, Kant, ainda na WA, afirma que aqueles que ocupam algum cargo público ao fazer uso público da razão, precisam “expor livremente e publicamente ao mundo para que este examine os seus juízos e ideias que, aqui ou além, se afastam do símbolo admitido; mas, mais ainda é permitido a quem não está limitado por nenhum dever de ofício” (KANT, 2008, p.16-17 | WA, AA 08:40-41). Isso significa que o público-alvo não se limita a um grupo ou comunidade específica, mas ao mundo. Assim, ao fazer o uso público da razão, o agente dirige-se a todos os cidadãos.

No uso público da razão, o cidadão goza de uma *liberdade ilimitada* ao servir-se da própria razão.²⁷ Entretanto, essa *liberdade ilimitada* não pode ser entendida como uma mera ausência de restrições, pois os indivíduos devem pensar por si mesmos e isso requer não apenas maturidade intelectual, mas a autonomia kantiana de acordo com o exercício das três máximas do entendimento, a saber, o pensar por si mesmo, o pensar no lugar de todos os demais e o pensar sempre em concordância consigo próprio.²⁸ Portanto, o uso público da razão requer tanto uma estrutura, quanto uma disciplina – enquanto autolegislação. Por isso, a restrição dessa *liberdade ilimitada* de pensar se sujeita a autolegislação, a própria razão fornece a disciplina interna que estrutura seu uso.

Para Kant, o raciocínio não deve ser desprovido de estrutura e disciplina. Raciocinar não se resume a liberdade de pensar, para que haja comunicação entre a pluralidade dos seres pensantes, falantes e comunicadores em potencial, é preciso disciplina no pensamento, visto que a liberdade de pensar está intrinsecamente ligada a liberdade de comunicação, no sentido de autonomia do pensar. Em Kant, não há uma razão solipsista ou solitária, até o pensamento solitário assume o outro como interlocutor. O pensamento indisciplinado e sem lei é uma mera ilusão que desemboca em confusão e incomunicabilidade. Pensamento anárquico termina em murmúrio, em dogmatismo e superstições. A ausência de disciplina gera uma vulnerabilidade a tiranos e demagogos.

²⁶ “Essa restrição não tem intenção de estabelecer uma espécie de tecnocracia ou meritocracia sustentada na erudição, mas tende a evitar que o uso público da razão descambe para uma mera exposição de opiniões irrefletidas e sem sentido”. (KLEIN, 2009, p.215).

²⁷ Kant, ao tratar do exemplo do uso privado e público nas universidades e nas igrejas, afirma que: “Em contrapartida, como erudito que, mediante escritos, fala a um público genuíno, a saber, ao mundo, o clérigo, no uso público da sua razão, goza de liberdade ilimitada de se servir da própria razão e de falar em seu nome próprio” (KANT, 2008, p.14 | WA, AA 08:38).

²⁸ Kant na *Crítica da faculdade de julgar* afirma que o entendimento possui três máximas, “são elas: 1) pensar por si mesmo; 2) pensá-lo lugar de todos os demais; 3) pensar sempre em concordância consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar livre de preconceitos, a segunda do ampliado e a terceira do consequente. A primeira é a máxima de uma razão jamais passiva. A tendência à passividade, portanto à heteronômica razão, chama-se preconceito; e o maior de todos os preconceitos é representar a natureza como não submetida às regras que o entendimento, por meio de sua própria lei essencial, lhe dá por fundamento, isto é, a superstição. Libertar-se da superstição chama-se esclarecimento;” (KANT, 2016a, p.192 | KU, AA05:294).

Nesse sentido, O'Neill (2015) assevera que toda e qualquer atividade humana que pode ser considerada racional deve ser estruturada.²⁹ A tese defendida por O'Neill é sobre a não derivação da autoridade exceto aquela fornecida pela própria razão, isto é, o uso público da razão deriva sua autoridade da própria razão, portanto, é livre, no sentido em que não se subordina a qualquer outro poder ou autoridade. O uso público da razão requer estruturas e disciplinas que não derivem de instituições e práticas existentes, portanto, a liberdade de pensar se sujeita apenas a autolegislação, a própria razão fornece a disciplina interna que estrutura o raciocínio que pode ser considerado um uso público. Dessa forma, para O'Neill, autolegislação e autonomia possuem o mesmo significado. Uma vez que há uma identificação entre razão e autonomia, já que o pensamento racional é a prática de adotar princípios de pensar e agir que tenham a forma de lei, isto é, que podem ser adotados por todos, a força normativa deriva da própria razão disciplinada (autolegislada). De modo geral, a concepção de razão pública como autonomia se diferencia das concepções contemporâneas, já que não aborda pluralidades limitadas que são definidas pela autoridade de instituições ou ideologias cívicas e sociais, mas antes requer pensamento e ação que abordem uma pluralidade irrestrita, o mundo em geral. A autoridade da razão está vinculada a seu alcance universal. Isso significa que raciocinar é adotar princípios de ação e seguir padrões de pensamento que todos podem seguir ou adotar.

4 O uso público da razão e seus pressupostos: liberdade, comunicabilidade e publicidade

O conceito de liberdade em Kant tem nuances próprias para cada parte de sua obra, mesmo contendo uma base comum em suas definições. Desse modo, a depender do que Kant busca demonstrar ou conceituar, a liberdade é denominada, por exemplo, como liberdade enquanto espontaneidade, liberdade da vontade, liberdade do arbítrio – conceitos encontrados principalmente na *KrV* e *KpV* –, liberdade enquanto autonomia – encontrada na *GMS* – e liberdade positiva, negativa e jurídica – encontradas *KpV* e na *MS*.³⁰ Para além dessas definições mais desenvolvidas por Kant no desdobrar de sua obra, há também outros dois conceitos de liberdade que pouco são detalhados pela literatura secundária, a saber, a liberdade de pensar e liberdade de comunicar que são encontrados no opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento?* (1786). Apesar de ambas poderem ser resumidas a liberdade fundamental de expressão, essa redução deixa escapar a nuance de sua importância não apenas para a filosofia teórica de Kant, mas principalmente para a sua filosofia prática, uma vez que elas são fundamentais para a possibilidade do esclarecimento individual e coletivo.

Em *WDO*, Kant evidencia a relação de dependência entre a liberdade de pensar e de comunicar quando relacionadas à sua função política. Essa relação é expressa quando Kant enumera três condições para a liberdade de pensar. Primeiramente, ela contrapõe-se à coação civil. Kant afirma que um estado despótico pode retirar do cidadão a liberdade de falar e de escrever, mas não se pode retirar a liberdade de pensar. Entretanto, uma vez que a razão para Kant não é solipsista e precisa de exercício para o seu desenvolvimento, a comunicação do pensamento é essencial. Nas palavras de Kant,

²⁹ “Em particular, deve ter estrutura suficiente para distinguirmos pensamentos e propostas que fornecem boas razões daquelas que fornecem apenas razões pobres, permitindo-nos assim decidir quais aceitar e quais rejeitar. O raciocínio, seja teórico ou prático, deve ter força normativa”. (O’NEILL, 2015, p.43 – tradução própria).

³⁰ Mais detalhes sobre as definições de liberdade da vontade e liberdade do arbítrio podem ser encontrados em Lopes (2021).

[s] em dúvida, há quem diga: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode-nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção *pensaríamos* nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, a quem comunicamos os nossos pensamentos e eles nos *comunicam* os seus! Por conseguinte, pode muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar*: o único tesouro que, apesar de todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação (KANT, 2018, p.54 | WDO, AA 08:144).

O pensamento quando compartilhado possibilita a transformação no modo de pensamento e, até mesmo, no que se pensa.³¹ A transformação no modo de pensar refere-se ao modo como se pensa e está relacionada com a disciplina da razão e com os pressupostos *objetivos* que envolvem a autolegislação. Por sua vez, o que se pensa diz respeito ao conteúdo e está relacionado com o aspecto *subjetivo*. Desse modo, ao vincular esses dois âmbitos – o objetivo e o subjetivo – na esfera intersubjetiva da comunicabilidade é possível uma correção do pensamento, ou melhor, uma mudança de opinião quando ela é, por exemplo, fundada em um pré-conceito. Em outras palavras, a exposição do que se pensa pode gerar na sociedade um debate no qual seja possível que um indivíduo ou um grupo de indivíduos reflitam sobre suas crenças. Portanto, é possível afirmar que em Kant há uma relação direta entre liberdade de pensar, comunicabilidade e o uso público da razão.

O segundo significado da liberdade de pensamento relaciona-se com a oposição à pressão sobre a ‘consciência moral’. Nesse sentido, a preocupação de Kant diz respeito à relação entre a liberdade de pensar e a religião, ou melhor, aquela religião que ao invés de argumentar, bane o exame da razão por meio do temor e da inquirição pessoal.³² Por último, a liberdade de pensamento significa que “a razão não se submete a nenhuma outra lei a não ser àquelas que *ela a si mesma dá*; e o seu contrário é a máxima de um *uso sem lei* da razão [...]” (KANT, 2018, p.54-55 | WDO, AA 08:145). Caso a razão não se submeta a lei dada por si mesma, ela certamente irá curvar-se à lei dada por outrem, por uma autoridade externa, ou haverá inexistência de lei no pensamento, o que não gera uma liberdade ilimitada, mas confisca a própria liberdade de pensar, gera arrogância e incomunicabilidade. Salienta-se que seguir as leis que a razão dá a si mesma não significa possuir aval para confusão e desordem na linguagem, independência dos interlocutores e das relações intersubjetivas ou assunção de convicções dogmáticas. Ao contrário, a conexão das máximas do entendimento com os três significados da liberdade de pensar vinculados a comunicabilidade e a publicidade, tendo como objetivo o esclarecimento, afasta da perspectiva kantiana qualquer possibilidade de uma liberdade de pensamento irrestrita, de arrogância argumentativa e incomunicabilidade.

A comunicabilidade em Kant por vezes é relacionada estritamente à sua perspectiva estética.³³ Todavia, defende-se que ela pode ser interpretada de outras duas maneiras. A primeira diz respeito à filosofia prática kantiana. No primeiro momento

³¹ Salienta-se que a afirmação “transformação no que se pensa” diz respeito a possibilidade de esclarecimento, pensando aqui o esclarecimento enquanto um processo contínuo de desenvolvimento da racionalidade, do conhecimento e da forma de concepção das próprias crenças. Reforça-se que nem o objetivo kantiano nem o do presente artigo é determinar o que se pensa.

³² “Em segundo lugar, a liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à *pressão sobre a consciência moral*; quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos que se constituem tutores dos outros e, em vez de / argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal*” (KANT, 2018, p.54 | WDO, AA 08:144-145).

³³ Entretanto, até mesmo no início do §21 da KU, a observação feita por Kant serve não apenas para a sua filosofia estética, já que os “conhecimentos e juízos têm de poder, juntamente com a convicção que os acompanha, ser universalmente comunicados; pois, do contrário, não lhes corresponderia um acordo com o objeto: eles seriam todos um mero jogo subjetivo das faculdades representativas, exatamente como quer o ceticismo”. (KANT, 2016a, p.134 | KU, AA 05:238).

pode-se observar que a segunda máxima do entendimento, o pensarno lugar de todos os demais, aparece explicitamente tanto na *KU*, como implicitamente na *GMS*. Em sua filosofia moral a comunicabilidade vincula-se à capacidade de se colocar em um ponto de vista universal capaz de conectar o agente que está submetendo a sua máxima ao Imperativo Categórico com a existência e a autonomia da vontade dos outros agentes. Essa ligação está expressa no Imperativo Categórico, mais especificamente na segunda formulação. Na fórmula da humanidade, Kant afirma “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. (KANT, 2009, p.243 | *GMS*, AA 04:429). Portanto, assumir um ponto de vista universal é levar em consideração não apenas a existência do outro, mas também a sua vontade – enquanto autonomia.

No segundo, tem-se que a comunicabilidade enquanto liberdade de comunicar está relacionada com a intersubjetividade e a publicidade expressa na filosofia crítica kantiana que fundamenta o uso público da razão. Assim como em *WA* e em *WDO*, já na *KrV*, Kant observa que

[t]odavia, como a um ser que reflecte e investiga convém dedicar um certo tempo unicamente ao exame da sua própria razão, pondo de lado, ao fazê-lo, toda a parcialidade e comunicando abertamente aos outros as suas observações, para que delas ajuízem, não se pode censurar e ainda menos não se pode impedir ninguém de apresentar as teses e as antíteses, tal como podem ser defendidas, sem temer ameaças, perante jurados de igual condição (ou seja perante fracos seres humanos). (KANT, 2018a, p.427 | *KrV*, B 503-504).

Examinar o juízo também por meio do entendimento dos outros é necessário para uma razão que não se faz dogmática e cética, portanto, examinar a retidão dos próprios juízos é possível e necessário através da liberdade de comunicar. Ela pressupõe o outro, interlocutores e a comunicação das consciências individuais, a publicidade e o uso público da razão sobre assuntos diversos, sejam teóricos, políticos, jurídicos ou sociais.

A publicidade em Kant não se refere meramente ao proferimento de opiniões ou juízos em espaços públicos. Ela, ao mesmo tempo que é um princípio fundamental para avaliar máximas e procedimentos jurídicos, é também a pedra de toque do uso público da razão. Na *ZeF* (1795) Kant afirma que não existiria pretensão jurídica de justiça caso não houvesse publicidade, portanto, “são injustas todas as acções que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizam com a publicidade” (KANT, 2008, p.178 | *ZeF*, AA 08:381). Desse modo, a máxima jurídica que não pode ser proferida para a ciência de todos os outros é uma máxima injusta. Por sua vez, a máxima política com pretensão de universalidade, juízos e argumentos com essa mesma pretensão devem ter a forma da publicidade como pedra de toque, isto é, se não puderem se manifestar em voz alta sem que ao mesmo tempo se frustre a própria intenção, são injustas.³⁴

O uso público da razão kantiana enquanto um modo de expor um argumento racional ao exame dos demais, fundamentado pela própria razão, com a finalidade de proporcionar um esclarecimento individual e coletivo, precisa satisfazer as três máximas do entendimento e da liberdade do pensar. Também pressupõe a liberdade de comunicar para expor, avaliar e autocorrigir-se por meio dos argumentos racionais e da publicidade enquanto forma de garantir a lisura e a possibilidade do processo contínuo de esclarecimento.

³⁴ Cf. KANT, 2008, p.178 | *ZeF*, AA 08:381.

5 Debate entre o uso público da razão e a razão pública: limites e desdobramentos

A razão pública rawlsiana difere do uso público da razão proposto por Kant, na medida em que a primeira tem sua ênfase nas instituições, a segunda visa, principalmente, o exercício da cidadania em prol de um esclarecimento individual e coletivo. Para além disso, alguns comentadores e críticos³⁵ como O'Neill (1997; 2015) e Koukouzelis (2009) apontam outras divergências entre as perspectivas de Rawls e Kant sobre esse tópico de suas obras.

O'Neill (1997) aponta que a disposição de concordância mútua, isto é, concordar com princípios se outros também concordarem não é necessária e suficiente para a razoabilidade, visto que uma convergência de vontades pode ser irracional. Isso implica que a razoabilidade pode tornar-se refém da irracionalidade dos outros casos ela seja definida pela vontade ou disposição de outras pessoas em cooperar.³⁶ Segundo ela, a proposta rawlsiana pode ser entendida como uma concepção motivacional e modal. O enfoque na vontade ou disposição de concordância é o que O'Neill chama de concepção motivacional da razão, isto é, a habilidade de ser razoável também apreende um motivo moral, um ideal de cidadania que vincula o moral com o político. Por sua vez, a concepção modal da razão diminui o enfoque na disposição à concordância sobre os princípios e apresenta uma maior importância na interpretação da razoabilidade como uma disposição para aceitar princípios que todos *poderiam* aceitar. A concepção modal retira a garantia e a expectativa racional que os outros modifiquem seus princípios e entende a razão como uma capacidade. A questão que O'Neill coloca é: o processo de justificação política requer um acordo real ou um acordo possível entre os cidadãos?

Para O'Neill, a preocupação com a perspectiva modal da razão pública de Rawls é que ela pressupõe que o raciocínio sobre princípios e padrões deva ocorrer entre aqueles que compartilham um senso de identidade política que fornece um alicerce para a reciprocidade. Entretanto, “não podemos pressupor as contingências de uma ordem ou grupo social específico para levantar as questões mais básicas sobre a estrutura adequada da sociedade. Não podemos pressupor as contingências de um sentido específico de identidade política ao fazer as perguntas mais básicas sobre justiça” (O'NEILL, 1997, p.425 – *tradução própria*). Portanto, ela propõe que uma concepção modal de razão pública tal qual a de Kant estaria distante dessa preocupação justamente porque a explicação não pressupõe a necessidade de compartilhar uma identidade política.³⁷

³⁵ Outros autores como Horton (2003), por exemplo, apresentam suas críticas à ideia de razão pública de Rawls baseando-se em dois argumentos: a) no rigorismo rawlsiano, isto é, os critérios de legitimidade estabelecidos para um procedimento democrático são demasiadamente exigentes e b) a ineficácia da razão pública, isto é, não há boas razões para pensar que a razão pública tal qual Rawls desenvolve restringe suficientemente o escopo dos desacordos politicamente substantivos em sociedades plurais.

³⁶ “Em suma, muitas vezes pensaríamos que a disposição de concordar com padrões ou princípios se outros concordassem com eles também não é necessária nem suficiente para a razoabilidade. Pode ser considerado insuficiente porque uma convergência de vontades pode (em muitos relatos) ainda não ser razoável (imagine que seja motivada pelo desejo de formar um cartel que exclui terceiros). Pode não ser considerado necessário porque os padrões ou princípios que são eminentemente justos e razoáveis podem não atrair uma convergência de vontades. Uma ênfase muito grande na disposição dos outros de convergir para padrões ou princípios parece paradoxalmente tornar essa concepção de razoabilidade refém do que poderíamos ver como a irracionalidade dos outros”. (O'NEILL, 1997, p.415-416 – *tradução própria*).

³⁷ Sobre a concepção modal de uso público da razão kantiana O'Neill afirma que “pode então haver razão para olhar mais cuidadosamente para a concepção modal da razão pública, que não supõe que o raciocínio sobre princípios e padrões deva ocorrer entre aqueles que compartilham um senso de identidade política que fornece uma base para a reciprocidade. Uma concepção modal da razão pública foi apresentada pela primeira vez por Kant, cuja explicação da razão prática não pressupõe que aqueles que raciocinam devam compartilhar uma identidade política, embora, indiscutivelmente, também consiga prescindir de fundamentos metafísicos. A explicação de Kant da razão pública, portanto, difere em vários aspectos da concepção mais rousseauiana de Rawls, na qual a razão pública é identificada com a razão dos cidadãos”. (O'NEILL, 1997, p.423 – *tradução própria*).

Segundo O'Neill (2015), as descrições da razão pública apresentadas como instância de um processo de legitimação democrática, comunitária ou rawlsiana seriam consideradas por Kant como fazendo parte da esfera do uso privada da razão. Isso se dá devido a origem da autoridade que é derivativa e construída civil ou socialmente, na coerção ou nos costumes. Desse modo, ela enxerga na proposta kantiana de uso público da razão uma alternativa mais adequada para lidar com os problemas contemporâneos envolvendo o raciocínio público já que, em Kant, a autoridade da razão não possui outras fontes que não ela mesma, isto é, a resposta kantiana às limitações das concepções de razão pública contemporâneas, sejam elas democráticas, comunitárias ou cívicas, é que “o raciocínio fundamental não deve ser subordinado a qualquer autoridade civilmente constituída, na verdade, a qualquer poder ou autoridade contingente para o qual nenhuma justificativa é fornecida”. (O'NEILL, 2015, p.40 – *tradução própria*). Essa exigência kantiana de independência garante um escopo mais amplo quanto ao público-alvo.

Outra distinção favorável ao uso público da razão kantiana é o escopo ampliado no que se refere ao público-alvo. A razão pública de Rawls é circunscrita a uma sociedade específica e fechada, isto é, “a razão pública pode ter aceitação apenas entre concidadãos em uma sociedade fechada que compartilham uma identidade política comum”. (O'NEILL, 1997, p.420 – *tradução própria*). Para O'Neill, isso faz com que o raciocínio público incorpore convergências e coordenação. Entretanto, o que é um ganho por um lado pode ser também um problema de outro, ao passo que o raciocínio entre concidadãos, pensado como o raciocínio entre aqueles que a identidade política³⁸ é compartilhada, conduz a um senso de fronteiras entre quem pertence a essa identidade política. Logo, só é aceito ou se busca acordos sobre princípios básicos institucionais entre aqueles pertencentes a aquela identidade. Em outras palavras, se o raciocínio público se refere aos cidadãos, não entra os que estão de fora dessa identidade, como por exemplo, estrangeiros “ou estranhos – ou cidadãos que se afastam do jeito que as coisas são, e perguntam se elas deveriam ser assim”. (O'NEILL, 1997, p.422 – *tradução própria*). Portanto, Rawls assume que o contexto da razão pública é uma sociedade fechada de cidadãos democráticos.

Diferente de Rawls, o uso público da razão kantiano sobre o raciocínio acerca de princípios da política, moralidade, justiça e virtude não pode ser estruturado para atingir um público-alvo limitado, social e politicamente definido, ele é, na verdade, totalmente público e com escopo cosmopolita. A razão pública kantiana é mais exigente, pois o uso público da razão exige que as razões apresentadas devam ser baseadas em princípios que qualquer um, independentemente de sua identidade política e social, possa seguir. “Na explicação de Kant, a razão pública estabelece a exigência modal de que as razões sejam intercambiáveis entre aqueles que raciocinam”. (O'NEILL, 1997, p.425 – *tradução própria*). Teoricamente têm-se que o raciocínio apresentado deve ser inteligível para todos e que todos possam segui-lo. No domínio da prática, o raciocínio deve apresentar princípios que possam ser adotados como princípios de ação por todos e qualquer um. A ressalva que O'Neill apresenta ao domínio da prática é que não se pode recomendar aos outros que adotem princípios que não lhes é possível adotar e seguir. Em suma, o raciocínio prático “é uma questão de conformar-se ao princípio supremo da razão prática, o imperativo categórico, cuja formulação mais conhecida exige que pessoas

³⁸ Salienta-se que O'Neill (1997) não iguala a proposta comunitária a de John Rawls, isto é, O'Neill ressalva, todavia, que a concepção de Rawls do raciocínio público não têm tantas fontes de concordância quanto o do raciocínio comunitário, logo, o objetivo dela não é comparar as motivações compartilhadas pelas premissas comuns rawlsianas e as visões comunitaristas de identidade social compartilhada. Segundo O'Neill, os comunitaristas defendem a ideia de uma identidade social compartilhada na qual os membros da comunidade são as fontes de razões e motivações que podem motivar também concordâncias sobre concepções de bem e virtudes, desse modo, o debate é guiado por tradições comuns. Por sua vez, os concidadãos rawlsianos não têm a intenção de superar o pluralismo sobre concepções de bem e o senso compartilhado de identidade é política (sobre princípios e instituições da justiça) e limitada.

razoáveis ajam segundo princípios universais, ou seja, em máximas (princípios) que possam ao mesmo tempo ser tidas como leis universais”. (O’NEILL, 1997, p.425 – *tradução própria*). Nesse ponto, a universalização não está relacionada com a capacidade de agir e ter sucesso na ação, mas é uma questão de todos poderem adotar princípios que poderiam ser princípios para todos.

Desse modo, há duas distinções básicas entre as teorias de Kant e Rawls sobre a concepção de razão pública e elas dizem respeito às reivindicações e a relação com a teoria da justiça. Em Rawls, a justificativa da razão pública reside naquilo que pode ser compartilhado sobre a identidade política que une os concidadãos. O grande problema é que onde os laços de cidadania ainda não surgiram ou são antidemocráticos, não se tem, ou ao menos não fica claro, qual é a razão pública. Em contraste, em Kant, a explicação da razão pública reside na perspectiva de que as razões devem ser intercambiáveis e que quaisquer razões relevantes para todos não podem pressupor as contingências da formação social. A universalidade é o cerne da razão prática em Kant. Portanto, o requisito modal kantiano é universalidade, isto é, os princípios e padrões que podem ser compartilhados por todos. Por outro lado, a teoria da justiça de Rawls é baseada nos princípios da justiça os quais os cidadãos razoáveis concordarão. Por sua vez, a proposta kantiana aponta para diferentes princípios de justiça que são necessários se os princípios de ação não puderem ser adotados por todos.

Por sua vez, Koukouzelis (2009) concorda em grande medida com O’Neill no que se refere às críticas a Rawls referentes à possibilidade de uma convergência de vontades ser irracional, isto é, sobre a razoabilidade poder ser refém da irracionalidade, sobre a razão pública ser limitada³⁹ e instrumentalmente pública⁴⁰. Por sua vez, eles diferem em dois aspectos: a) para ele, essas características mostram que a concepção de razão de Rawls é amplamente empírica. E mesmo que não seja uma razão pública comunitária, ela ainda é um senso comum⁴¹ de identidade política unificadora; e b) para uma melhor leitura do uso público da razão kantiana é preciso desvinculá-la da perspectiva construtivista, ou de uma posição rawlsiana de razão. Sua tese é que Rawls e Kant tem posições diferentes não apenas sobre a natureza da razão humana⁴², mas também acerca da publicidade existente nas sociedades modernas. Para Koukouzelis, a publicidade em Kant é uma condição *a priori* da liberdade que abre espaço para a dissidência no lugar do ‘mero

³⁹ “Rawls concebe os limites da aplicação de tal concepção de razão apenas dentro de uma sociedade limitada, e particularmente, uma sociedade democrática onde já existe uma tradição de pensamento democrático, ‘cujo conteúdo é pelo menos familiar e inteligível para o bom senso educado dos cidadãos em geral’. A justificativa política pressupõe uma sociedade fechada, e o que os cidadãos compartilham é uma identidade política, isto é, um entendimento prévio de sua formação de um ‘povo’. Mas como isso pode ser possível, especialmente quando o que de fato constitui o domínio central do político é exatamente a renegociação de fronteiras fixas e identidades existentes?” (KOUKOUZELIS, 2009, p.847-848 – *tradução própria*).

⁴⁰ “Uma pessoa razoável deve abster-se de apresentar argumentos que ninguém possa razoavelmente aceitar, por exemplo, argumentos que colocam sua justificativa final, digamos, em algo que o próprio Deus ordenaria. Publicidade parece, então, ser um ‘método de evitar’ conflitos e controvérsias, apesar do fato de que ele finalmente argumenta que ‘o poder moral que está por trás da capacidade de propor ou endossar, e então ser movido a agir em termos justos de a cooperação em seu próprio benefício é uma virtude social essencial da mesma forma’. A publicidade permanece dentro de uma concepção motivacional da razão que quer promover o ideal de cidadania liberal, uma preparação cívica. No entanto, para fazer isso, o cidadão deve manter ocultas certas características de sua razão. O ‘fato do pluralismo’ determina o método de uma forma muito significativa, pois, para existir em outro lugar, ele deve ser domesticado publicamente”. (KOUKOUZELIS, 2009, p.848 – *tradução própria*).

⁴¹ “Rawls insiste na existência de um ‘bom senso’ em relação às ‘crenças gerais sobre a natureza humana’. Ele assume que os primeiros princípios de justiça são apoiados por ‘métodos de investigação e formas de raciocínio compartilhados publicamente’ – exatamente o que ele pensa que atribuímos às partes na posição original. Esse tipo de ‘bom senso’ é, de fato, parte do conteúdo da razão pública, e serve para aplicar os princípios substantivos de maneira adequada e para identificar as leis e políticas que os correspondem. Portanto, juntamente com a identificação dos princípios substantivos da justiça, Rawls nos diz que já existe uma estrutura de bom senso de diretrizes para sua aplicação”. (KOUKOUZELIS, 2009, p.847 – *tradução própria*).

⁴² Sobre o *status* da razão em ambos os autores, Koukouzelis afirma que “Rawls introduz fatos empíricos em sua concepção da razão, e não menos o ‘fato do pluralismo’, Kant pensa que o raciocínio público é responsivo apenas à própria necessidade da razão [*Bedürfnis*], um reconhecimento não empírico de que a razão deve se revelar para a ser formado”. (KOUKOUZELIS, 2009, p.843 – *tradução própria*).

consentimento'. Ao passo que para Rawls a razão pública é um método para evitar as doutrinas abrangentes na esfera pública, uma concepção de uso público da razão kantiana revela o princípio da deliberação sobre a justiça. O método rawlsiano é um método de evasão com um conceito de publicidade instrumental, ao passo que o relato kantiano sobre o uso público da razão é expansivo baseado na necessidade da própria razão, que tem a publicidade não como instrumento, mas como estruturante e reflexiva.

No entanto, para Koukouzelis, o projeto construtivista de Rawls e suas bases kantianas rejeita o conceito de autonomia – devido a sua rejeição a qualquer fundamento metafísico – e coloca no lugar um tipo de senso comum. Em termos gerais, Rawls rejeita a ideia de que os valores morais são constituídos “pela atividade, real ou ideal, da própria razão prática (humana)’ e se apoia em uma noção de autonomia que está embutida na cultura democrática liberal, que fornece a ordem de valores políticos e é independente de concepções abrangentes do bem” (KOUKOUZELIS, 2009, p.844 – *tradução própria*). Segundo ele, Kant afirma que devemos fazer uso do nosso próprio pensamento, que devemos ousar saber, Rawls, por sua vez, nos orienta: seja razoável. A posição rawlsiana não é propriamente uma ideia epistemológica, pois é parte de um ideal político de cidadania democrática com pressupostos motivacionais. A concepção kantiana se coloca com pressupostos modais e, desse modo, a publicidade é a condição *a priori* da liberdade política. Apenas em público que nossa capacidade de raciocinar evolui.

6 Considerações Finais

De modo geral, pode-se mapear como principais divergências entre a razão pública rawlsiana e uso público da razão kantiano os problemas relacionados à reciprocidade, ao contratualismo e ao escopo limitado a sociedades fechadas – com base em O'Neill e em concordância com Koukouzelis – e ao fundamento não construtivista do uso público da razão – segundo Koukouzelis. Entretanto, é possível disputar essas interpretações uma vez que i) há em Rawls critérios como a razoabilidade, racionalidade e reciprocidade para impedir que irracionalidades modifiquem as estruturas fundamentais de uma sociedade bem ordenada; ii) o construtivismo kantiano pode não ser o mesmo apresentado por Rawls – já que este é limitado, visa apenas questões de justiça e possui uma concepção de razoável circunscrita em uma sociedade liberal democrática. Entretanto, há em Kant um tipo de construtivismo, uma vez que ele propõe que o método filosófico não é meramente analítico e matemático, mas sim um sistema complexo e crítico, esclarecido e autônomo.

Kant, em seu projeto filosófico, assume que o esclarecimento e a busca por conhecimento teórico e prático são fundamentais para o progresso da humanidade. O uso público da razão é um meio para alcançar o esclarecimento e o progresso humano, é um meio para modificações e transformações sejam no modo de pensar, sejam políticas-jurídicas, sejam morais. O discernimento e a deliberação são alcançados por meio do exercício e da reflexão livre e pública através uso público da razão para que os argumentos, as ideias e os juízos possam ser examinados. Contemporaneamente, esse uso pode ser uma ferramenta para pensar as democracias atuais, sobretudo as democracias deliberativas e constitucionais.

Uma vez que a proposta rawlsiana se mostra insuficiente, mas não inadequada como afirma O'Neill, é possível cogitar uma junção da proposta kantiana e rawlsiana como uma alternativa que comporta uma aplicação tanto às máximas dos agentes, às estruturas básicas da sociedade e a uma proposta cosmopolita. O estabelecimento de uma razão pública voltada para às instituições, como propõe Rawls, é uma perspectiva a ser

levada em consideração, apesar de não ser suficiente. Desse modo, a proposta kantiana do uso público da razão comporta os demais elementos necessários para uma concepção de razão pública que dê conta das questões contemporâneas, já que: i) fundamenta-se em uma justificação normativa; ii) comporta um modo e uma forma objetiva que são critérios universais para o uso público da razão; iii) possibilita o processo esclarecimento individual e coletivo por meio de uma abordagem social, política, jurídica e moral ao vincular liberdade de pensamento, comunicabilidade e publicidade e, iv) tem como escopo o cidadão do mundo, isto é, a dimensão da proposta kantiana não limita-se apenas a uma sociedade liberal, mas é cosmopolita.

Referências

- HORTON, J. Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification. *Contemporary Political Theory*, 2003, 2, pp.5–23.
- KANT, I. *Crítica Da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2018a.
- KANT, I. *Crítica Da Razão Prática*. Tradução, Introdução E Notas: Valério Rohden. 4. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Vozes. Editora Universitária São Francisco, 2016a.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. intr. e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. À Paz Perpétua. In: *A Paz Perpétua E Outros Opúsculos Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, p.129-186, 2008.
- KANT, I. Resposta À Pergunta: Que É O Iluminismo? In: *A Paz Perpétua E Outros Opúsculos Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, p.09-18, 2008.
- KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? In: *A Paz Perpétua E Outros Opúsculos Filosóficos*. Trad. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, p.39-57, 2018.
- KLEIN, J. T. A resposta Kantiana à pergunta: que é esclarecimento? *Ethic@ Florianópolis* v. 8, n. 2 p. 211-227. Dez 2009.
- KOUKOUZELIS, K. *Rawls and Kant on the public use of reason*. *Philosophy & Social Criticism* • vol 35 no 7 • pp. 841–868, 2009.
- LARMORE, C. *Public Reason*. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Edited by Samuel Freeman, Cambridge University Press. Pp. 368-393, 2003.
- LOPES, E. H. do N. *Kant e a relação entre direito e moral no âmbito da fundamentação do direito*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, p.104, 2021.
- O'NEILL, O. *Constructing Authorities: Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*. Cambridge University Press, 2015.

- O'NEILL, O. *Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls*, Political Liberalism. The Philosophica Rview Vol. 106, No. 3 (july 1997), pp. 411-428.
- RAWLS, J. *A Ideia de Razão Pública Revisitada*. In: Democracia deliberativa. Organização: Denilson Luis Werle e Rúrion Soares Melo. Editora: Singular, Esfera Pública, 2007. Pp. 145-195.
- RAWLS, J. *O liberalismo Político*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. Revisão: Álvaro de Vita. 2ª Edição. Editora: Ática. 2000.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. Martins Fontes, 2000a.