

RAWLS LEITOR DE KANT

RAWLS READER OF KANT

Walter Valdevino Oliveira Silva

1. INTRODUÇÃO

Com sua mais clássica obra, *Uma teoria da justiça* (1971),¹ o filósofo norte-americano John Rawls (1921-2002) se tornou conhecido por dar origem a um verdadeiro renascimento do debate em filosofia política não só no contexto norte-americano, mas também europeu. Autores como Charles Taylor (1931-), Michael Walzer (1935-) e Alasdair MacIntyre (1929-), por exemplo, escreveram suas obras mais conhecidas, em grande medida, como uma resposta à teoria rawlsiana. Na década de 1990, o filósofo alemão Jürgen Habermas (1929-) – para dar um exemplo europeu – travou um importante debate com Rawls acerca do papel da razão pública.²

A importância de Rawls para esse renascimento da filosofia política, acredito, tem dois motivos principais, ambos ligados ao resgate e à atualização de importantes tradições do pensamento político: em primeiro lugar, a teoria do contrato social; em segundo, a apresentação de uma leitura específica da teoria do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) aplicada a essa interpretação contratualista. No Prefácio de *Uma teoria da justiça*, Rawls deixa claro seu duplo objetivo:

¹ Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Tradução em português da edição revisada de 1975: Rawls, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

² Habermas, Jürgen. “Politischer Liberalismus - Eine Auseinandertzung mit Rawls”. In *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 65-94 (publicado originalmente em inglês como “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism”. In *The Journal of Philosophy*, XCI, n.º 3, March, 1995); Rawls, John. “Reply to Habermas”. In *The Journal of Philosophy*, XCII, n.º 3, March, 1995, pp. 132-180; Habermas, Jürgen. “‘Vernunftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder”. In *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 95-127.

Minha tentativa foi de generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant. Desse modo, espero que a teoria possa ser desenvolvida de forma a não mais ficar aberta às mais óbvias objeções que se lhe apresentam, muitas vezes consideradas fatais. Além disso, essa teoria parece oferecer uma explicação sistemática alternativa da justiça que é superior, ou pelo menos assim considero, ao utilitarismo dominante da tradição. A teoria resultante é altamente kantiana em sua natureza.³

De forma bastante resumida, a teoria da justiça como equidade de Rawls, tendo como pano de fundo esse resgate contratualista e kantiano,⁴ tem por objetivo a criação de um experimento mental – portanto, uma situação hipotética⁵ – no qual seja possível pensar uma situação de imparcialidade e justiça por meio da qual possamos escolher quais princípios fundamentais gostaríamos que regessem a sociedade democrática em que estamos inseridos. Nessa situação hipotética de contrato social, chamada de *posição original*, concebe-se que as partes contratantes estão sob o que Rawls chama de *véu de ignorância*, ou seja, ignoram quaisquer aspectos contingentes e particulares a respeito delas mesmas: lugar em que ocupam na sociedade (classe social), dotes naturais, inteligência, força, sexo, opção sexual, concepções sobre suas escolhas de vida (profissão, religião, hobbies etc.). Fica preservado, entretanto, todo o conhecimento sobre o funcionamento dos aspectos gerais de qualquer sociedade democrática. Dadas essas condições, a pergunta é: quais princípios de justiça as partes contratantes escolheriam para estabelecer os aspectos básicos da sociedade na qual estariam inseridas sem saberem quais seriam suas características pessoais após a “suspensão” do véu de ignorância? Em sua argumentação, Rawls defenderá que serão escolhidos dois princípios de justiça:

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença).⁶

Não abordarei aqui o conteúdo desses dois princípios de justiça. Meu objetivo, mais especificamente, é mostrar como Rawls inspira-se na teoria kantiana do imperativo categórico para elaborar seu contrato social hipotético. Como ele mesmo esclarece,

[o] véu de ignorância é uma condição tão natural que algo parecido deve ter ocorrido a muitas pessoas. A formulação apresentada no texto está implícita, julgo eu, na doutrina kantiana do

³ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. XXII.

⁴ Na nota 4, página 12, de *Uma teoria da justiça*, Rawls esclarece quais obras considera fundamentais: “... considerarei como obras definidoras da tradição contratualista as obras *Segundo Tratado do Governo* de Locke, *O Contrato Social* de Rousseau e os trabalhos sobre a ética de Kant, começando por *Os Fundamentos da Metafísica da Moral*.” (Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 659).

⁵ “Na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça.” (Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 13).

⁶ A citação refere-se à formulação final dos dois princípios de justiça, contida na obra *Justiça como equidade: uma reformulação*, de 2002, depois de alterações realizadas por Rawls ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990: Rawls, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 60.

imperativo categórico, tanto no modo como esse critério processual é definido quanto no uso que Kant faz dele. Assim, quanto Kant nos diz para testarmos nossa máxima através da consideração de qual seria o caso se ela fosse uma lei universal da natureza, ele deve supor que não conhecemos nosso lugar dentro desse sistema natural imaginado. Ver, por exemplo, a sua discussão do tópico do juízo prático em *The Critique of Practical Reason*, Academy Edition, vol. 5, pp. 68-72.⁷

Fica evidente, sobretudo se considerarmos a obra de Rawls em seu conjunto, que essa inspiração kantiana o acompanhará até as últimas formulações de sua teoria da justiça como equidade dentro do quadro de um *liberalismo político*. A ideia de critério processual de teste permanecerá constante em sua teoria e será o elemento estruturador do que eu chamaria de “reflexividade” de sua teoria, ou seja, a forma pela qual seria possível pensar, no funcionamento efetivo das democracias, os passos para justificar hipoteticamente os princípios de justiça através de um *equilíbrio reflexivo* cujo objetivo é alcançar um *consenso sobreposto*. Dito de outra forma: o objetivo de Rawls é que sua teoria sirva, na prática política das democracias liberais, como um procedimento de teste para verificarmos a que distância nossa sociedade estaria daquilo que, em condições ideais de escolha, seria escolhido como um conjunto de princípios justos. Para tanto, outro elemento de inspiração kantiana assume uma papel central em sua teoria, a publicidade:

É fácil perceber que a condição de publicidade está implícita na doutrina kantiana do imperativo categórico, na medida em que este exige que atuemos de acordo com princípios que, como pessoas racionais, estaríamos dispostos a elaborar como leis para o reino dos objetivos. Kant pensava nesse reino como uma comunidade ética, por assim dizer, que tem esses princípios morais como seu estatuto público.⁸

Para Rawls, sua interpretação do primeiro princípio da justiça – que, como vimos, estabelece a liberdade igual e a prioridade dos direitos – está profundamente ligada à ideia de autonomia kantiana, muito mais do que à ideia de universalidade. A vinculação proposta por Rawls em relação a Kant, dessa forma, é fortemente moral no sentido de que só há escolha moral se houver escolha feita por seres racionais, iguais e livres. A lei moral, definida dessa forma, é a que permite a existência de uma comunidade ética. A posição original é a forma pela qual Rawls aplica a doutrina kantiana à sua versão do contrato social. Ao longo do importante §40 (“A interpretação kantiana da justiça como equidade”) de *Uma teoria da justiça*, Rawls deixa claro esse vínculo:

... quando as pessoas agem com base nesses princípios, estão agindo de acordo com princípios que elas escolheriam em sua condição de pessoas racionais e independentes numa posição original de igualdade. Os princípios de suas ações não dependem das contingências naturais ou sociais,

⁷ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, pp. 668-9. Na nota 5, página 11, de *Uma teoria da justiça*, Rawls também enfatiza quais são as obras que está levando em consideração: “Kant esclarece que o consenso original é hipotético. Ver *The Metaphysics of Morals*, parte I (Rechtslehre), sobretudo §§47, 52; e parte II do ensaio “Concerning the Commum Saying: This May Be True in Theory but It Does Not Apply in Practice”, in *Kant’s Political Writings*, org. Hans Reiss e trad. de H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 73-87; George Vlachos, *La Pensée politique de Kant* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962), pp. 326-335; e J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (Londres, Macmillan, 1970), pp. 109-112, 133-136, para uma discussão mais aprofundada.” (Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 659).

⁸ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 144.

tampouco refletem a tendência resultante da especificidade de seu projeto de vida ou as aspirações que as motivam.⁹

Mais do que isso, essas condições não se limitam somente às restrições hipotéticas da posição original. Em *Uma teoria da justiça*, elas têm a pretensão de ser um guia de ação igualmente aplicável ao curso diário dos acontecimentos. Agir assim seria um sinal de que as pessoas estariam expressando sua “própria natureza”:

Mas quando, conscientemente, agimos com base nos princípios da justiça ao longo do curso ordinário dos acontecimentos, nós deliberadamente aceitamos as limitações da posição original. Uma razão para se fazer isso, no caso de pessoas que podem e querem agir assim, é dar expressão à própria natureza.¹⁰

Rawls, portanto, faz uma analogia direta entre os princípios da justiça e os imperativos categóricos. Somente seres racionais, livres e iguais poderiam tomá-los como princípio de conduta, e ambos se aplicam a nós independentemente de nossos objetivos particulares, ou seja, independentemente das contingências, da heteronomia:

A descrição da posição original se parece com o ponto de vista do eu em si, ou nômemo, no que se refere ao significado de um ser racional igual e livre. Nossa natureza de seres desse tipo se revela quando agimos segundo os princípios que escolheríamos quando essa natureza é colocada nas condições que determinam a escolha. Assim, os homens mostram sua liberdade, sua independência em relação à contingências da natureza e da sociedade, agindo de maneiras que eles teriam aprovado na posição original.¹¹

2. O FATO DO PLURALISMO E A QUESTÃO DA UNIVERSALIDADE

Após a publicação de *Uma teoria da justiça*, Rawls inicia um longo processo de correções e alterações em suas concepções. Essas mudanças dizem respeito, principalmente, a especificações dos conceitos de liberdades e direitos básicos e de bens primários, e a reforçar sua visão contra a teoria do bem-estar social.

Entretanto, será somente na década de 1980 que Rawls fará a mudança mais radical em sua teoria. Esse processo ocorre porque Rawls se dá conta de que não havia, em *Uma teoria da justiça*, uma distinção entre filosofia moral e filosofia política. Isso implicava, do mesmo modo, a indistinção entre o que Rawls chamará de *doutrinas abrangentes* – ou seja, concepção religiosas, morais e filosóficas de mundo –, e uma *concepção política* de justiça, voltada exclusivamente para os aspectos que dizem respeito à estrutura básica da sociedade.¹²

⁹ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 277.

¹⁰ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, p. 277.

¹¹ Rawls, John. *Uma teoria da justiça*, pp. 280-1.

¹² “A estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social no transcurso do tempo. (...) A Constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a estrutura da economia (na forma, por exemplo, de um sistema de mercados competitivos com propriedade privada dos meios de produção), bem como, de certa forma, a família, tudo isso faz parte da

O problema da estabilidade da teoria da justiça como equidade, então, é ampliado com a percepção de Rawls de que o problema do liberalismo político – ou das democracias liberais é

... saber como uma sociedade democrática estável e justa, composta por cidadãos livres e iguais, mas profundamente divididos por doutrinas – religiosas, filosóficas e morais – incompatíveis entre si, pode existir de maneira durável. Dito de outra forma, como é possível que doutrinas profundamente opostas, cada uma delas querendo ser abrangente, coexistam e apoiem a concepção política representada pela democracia constitucional? Quais são a estrutura e o conteúdo de uma concepção política capaz de obter o apoio de tal consenso por justaposição?¹³

O objetivo da distinção entre filosofia moral e filosofia política é tentar dar conta daquilo que Rawls chamou de *o fato do pluralismo*. É uma característica irreversível das democracias contemporâneas a existência de uma multiplicidade de concepções, entre os cidadãos, sobre o que consistiria uma boa vida, sobre quais atitudes e comportamentos seriam moralmente corretos etc. Mais do que isso, dentro de cada cidadão também se encontram crenças muitas vezes incompatíveis sobre os mais diversos aspectos de suas vidas.¹⁴

Se Rawls teve o primeiro grande mérito de renovar os debates sobre filosofia política com a publicação de *Uma teoria da justiça* e sua concepção renovada do contrato social clássico, com o fato do pluralismo ele foi ainda mais longe do ponto de vista teórico e estabeleceu o segundo marco para a filosofia política contemporânea: qualquer teoria que vincule aspectos políticos a concepções morais inevitavelmente entrará em choque com a pluralidade de doutrinas morais, filosóficas e religiosas que os princípios democráticos buscam garantir.

Isso, de forma alguma, significa que Rawls resolveu a questão ao fazer essa cisão entre filosofia política e filosofia moral. A tensão e os limites postos por essa cisão, na verdade, são a expressão das próprias tensões teóricas e práticas das democracias contemporâneas.

A pergunta, então, é: como Rawls acomodará as aspectos kantianos de sua primeira versão da teoria da justiça como equidade com o fato do pluralismo enquanto o elemento central de sua teoria política liberal?

Em “A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica”,¹⁵ de 1985, Rawls pretende abandonar todas concepções que remetam à “pretensão a uma verdade universal ou que dizem respeito à natureza e à identidade essenciais da pessoa”.¹⁶ O artigo tem como objetivo corrigir mal-entendidos principalmente em relação a um artigo anterior, de 1980, intitulado “O construtivismo kantiano na teoria moral”: “... o título dessas conferências, ‘O construtivismo kantiano na teoria moral’, foi uma fonte de mal-entendidos, dado que a

estrutura básica. A estrutura básica é o contexto social de fundo dentro do qual as atividades de associação e indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante o que denominamos de justiça de fundo [*background justice*].” (Rawls, John. *Justiça como equidade*, pp. 13-14.

¹³ Rawls, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. X.

¹⁴ Uma importante análise da questão do papel frequentemente negligenciado dos conflitos internos na teoria democrática é feita por Catherine Audard em “Promessas e limites da democracia deliberativa: Habermas, Arendt e Rawls”. In Audard, Catherine. *Cidadania e democracia*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, pp. 62-85.

¹⁵ Rawls, John. *Justiça e democracia*, pp. 199-241.

¹⁶ Rawls, John. *Justiça e democracia*, p. 201.

concepção da justiça que nelas é examinada, é política. Teria sido melhor dizer ‘O construtivismo kantiano na filosofia política’.¹⁷

Fica claro, portanto, que o objetivo de Rawls foi manter a analogia com Kant, mas eliminando ou reduzindo ao máximo as pretensões morais e de universalidade. Para tanto, voltará à ideia já exposta em *Uma teoria da justiça* de que sua concepção política de justiça tem como aplicação somente a estrutura básica da sociedade, ou seja, as instituições econômicas, sociais e políticas que regulam o funcionamento de uma democracia liberal.

A interpretação inicial do universalismo kantiano é, assim, colocada de lado, e Rawls adota uma visão claramente histórica:

O ponto essencial é que, em matéria de prática política, nenhuma concepção moral geral pode fornecer um fundamento publicamente reconhecido para uma concepção da justiça no quadro de um Estado democrático moderno. As condições históricas e sociais desses Estados têm suas origens nas guerras de religião que se seguiram à Reforma e no desenvolvimento posterior do princípio de tolerância, assim como no progresso do governo constitucional e das instituições próprias das economias de mercado industriais em grande escala. Essas condições modificam profundamente as exigências de uma concepção da justiça política que pudesse ser posta em prática. De fato, esta deve ter em conta uma diversidade de doutrinas e a pluralidade das concepções do bem que se defrontam e que são efetivamente incomensuráveis entre si, sustentadas pelos membros das sociedades democráticas existentes.¹⁸

Assim, Rawls faz mais do que separar de modo radical filosofia política e filosofia moral, e assume que sua visão do liberalismo político está profundamente enraizada em uma conjuntura histórica específica que tem como elemento central o longo percurso iniciado pela Reforma Protestante até os dias de hoje, responsável por instaurar o pluralismo democrático – senão como prática, como ideal. Como conciliar essa alteração com a inspiração kantiana que, ao mesmo tempo, segue estruturando a concepção de posição original, véu de ignorância etc.?

3. RAWLS LEITOR DE KANT

Para compreendermos de que forma Rawls tenta fazer essa conciliação, acredito que seja incontornável voltar aos seus cursos de Filosofia ministrados na Universidade de Harvard entre as décadas de 1960 e 1990. Com publicação tardia em relação ao resto de suas obras, esses cursos nos ajudam a perceber de que forma Rawls, enquanto elaborava sua própria teoria, mantinha um “diálogo” permanente com os grandes nomes da Filosofia. As obras *Conferências sobre a história da filosofia política*, publicada pela primeira vez em 2007, e *História da filosofia moral*, publicada inicialmente em 2000,¹⁹ compilam os cursos ministrado por Rawls sobre Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill, Karl

¹⁷ Rawls, John. *Justiça e democracia*, p. 202, nota 1.

¹⁸ Rawls, John. *Justiça e democracia*, p. 204.

¹⁹ Rawls, John. *Lectures on the history of political philosophy*. Harvard University Press, 2007 (edição brasileira: Rawls, John. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012); Rawls, John. *Lectures on the history of moral philosophy*. Harvard University Press, 2000 (edição brasileira: Rawls, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005).

Marx, Henry Sidgwick, Joseph Butler, Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Muitas vezes, quando se lê *Uma teoria da justiça* ou *O liberalismo político*, é possível ficar com a impressão, por exemplo, de que Rawls menosprezou a tradição utilitarista, resumindo-a a um capítulo crítico na primeira obra (§5 – “O utilitarismo clássico”) e a poucas referências superficiais nos demais textos. Ler os cursos de Rawls sobre Hume, Mill e Sidgwick contribui, assim, para dissipar essa impressão de que o autor nunca se aprofundou no estudo do utilitarismo.

Meu ponto, aqui, é que o mesmo ocorre em relação à apropriação que Rawls faz de Kant. Sem uma leitura atenta de seus cursos sobre Kant,²⁰ torna-se obscuro querer imaginar por que Rawls afirma, em *O liberalismo político*, de 1993, que

... a doutrina de Kant é uma visão moral abrangente em que o ideal de autonomia tem uma papel regulador para tudo na vida. Isso a torna incompatível com o liberalismo político da justiça como equidade. Um liberalismo abrangente baseado no ideal de autonomia pode, evidentemente, fazer parte de um consenso sobreposto razoável que endosse uma concepção política; mas, como tal, não é apropriado para fornecer uma base pública de justificação. (...) as concepções básicas de pessoa e sociedade na visão de Kant têm, assim o supomos, um fundamento em seu idealismo transcendental. (...) O idealismo transcendental e outras doutrinas metafísicas desse tipo não desempenham nenhum papel em sua [teoria da justiça como equidade] organização e exposição.²¹

Passo, então, a alguns comentários pontuais sobre a leitura que Rawls realiza da teoria kantiana. Meu objetivo não é replicar a forma pela qual Rawls ensina a teoria de Kant para seus alunos, mas somente destacar trechos que considero essenciais para mostrar em que sentido o filósofo americano abandona o que ele considerava ser uma visão kantiana rígida, para adotar uma espécie de mero arcabouço kantiano.

Grande admirador de Jean-Jacques Rousseau – a quem irá contrapor a Hobbes nas *Conferências sobre a história da filosofia política* – Rawls escolherá o filósofo genebrino como uma espécie de guia para ler Kant e buscar entender sua obra como um todo coerente, sem se prender a detalhes.

A herança rousseauista em Kant, para Rawls, expressa-se na visão de que, enquanto a razão teórica facilmente excede seus limites, nos levando às contradições demonstradas na exposição das antinomias, a razão prática, de forma “democrática”, é capaz de levar até os cidadãos menos instruídos a alcançar o mais alto grau de exatidão no que diz respeito à ação. É a realização dessa possibilidade que caracterizará a liberdade e a autonomia do agente moral.

²⁰ Barbara Herman, organizadora da obra *História da filosofia moral*, afirma o seguinte no Prefácio da obra: “Em meados da década de 1970, o curso [sobre Ética e Psicologia Moral] se alterou, e Rawls passou a se concentrar preponderantemente na teoria ética de Kant. A mudança coincidiu com o período de trabalho que conduziu a suas Palestras Dewey de 1980 (‘O construtivismo kantiano na teoria moral’, proferidas na Universidade de Columbia), em que Rawls se dedicava a ‘demonstrar mais claramente as raízes kantianas de *Uma teoria da justiça*’ e a elaborar a forma kantiana do construtivismo, sem o quê, pensava ele, seria impossível prosseguir com ‘o progresso da teoria moral’. A primeira vez que ele lecionou o novo material sobre Kant foi num seminário de pós-graduação (na primavera de 1974) sobre o tema da Bondade Moral em Kant; e, na primeira de 1977, Rawls proferiu a primeira série de suas ‘conferências sobre Kant’. (...) As conferências aqui reunidas provêm da última versão do curso, de 1991.” (Rawls, John. *História da filosofia moral*, pp. XIII-XIV).

²¹ Rawls, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000, pp. 144-6.

Por outro lado, Rawls insiste no fato de que

Kant não tem a intenção de nos ensinar o que é certo e errado (ele o consideraria presunçoso), mas de fazer-nos cientes de que o direito moral tem sua raiz em nossa razão livre. (...) Devo acrescentar, em relação a isso, que é possível que Kant procure também, em virtude de sua formação pietista, uma forma de reflexão moral que possa razoavelmente ser utilizada para verificar a pureza de nossos motivos. Sabemos, de maneira geral, o que é certo e o que é errado, mas somos amiúde tentados a agir pelas razões erradas, e nem sempre estamos cientes disso.²²

Aqui, temos o início da argumentação central de Rawls que culminará com sua rejeição da utilidade do esquema moral kantiano como inspiração para a elaboração de sua teoria da justiça como equidade. Kant não nega que nossos desejos, impulsos, carências e necessidades – tudo aquilo que constitui a heteronomia – tenham imensa força psicológica. O que ele afirma, opondo-se a David Hume, é que um agente moral consegue ir contra esses desejos e submeter-se à lei moral, ou seja, à prioridade reguladora da razão prática.

Para Kant, então, quem age de acordo com os princípios da razão prática pura são pessoas dotadas daquilo que ele denomina *boa vontade*. Essa boa vontade seria algo bom em si mesmo, ao contrário de todas as outras coisas que consideramos boas porque dependem de condições, como, por exemplo, a satisfação da fome. Trata-se, portanto, de uma boa vontade que ocupa um lugar hierarquicamente superior à satisfação de desejos e impulsos, e, assim, à própria felicidade:

O propósito, pensa Kant, pelo qual a natureza realmente nos conferiu a razão tem que ser o de produzir uma boa vontade. A capacidade de raciocinar e entender os princípios da razão é claramente necessária para que tenhamos uma vontade capaz de interessar-se pelos princípios da razão prática. Portanto, num mundo em que a natureza distribui seus dotes de maneira inteligente, cumpre que o propósito de termos a razão seja o de produzir uma boa vontade. Seguramente, é possível objetar que podem existir outros propósitos possíveis, embora Kant pense que, ao eliminar o propósito de promover a nossa felicidade, ela tenha descartado a única alternativa viável.²³

A filosofia moral kantiana, nesse sentido, não tem por objetivo dizer como ser feliz, mas como ser digno da felicidade. A felicidade, para Kant, é um propósito condicionado, enquanto a realização do homem como ser moral é o propósito final da existência humana, que o eleva à condição de participante do reino dos fins. Rawls reconhece a importância dessa visão para a construção de nossas intuições democráticas, mas vê como extremamente problemática a vinculação da vida humana ao cumprimento da lei moral:

... a importância que Kant confere à lei moral e à necessidade de agirmos segundo ela tem um aspecto religioso óbvio, e que seu texto tem ocasionalmente um caráter devoto. Na segunda *Crítica*, há dois exemplos explícitos. Um deles é a passagem que se inicia com: 'Dever! Sublime e imenso nome... que origem é digna de ti?' (5:86s.). O outro é a passagem que se inicia com: 'Duas coisas encham o espírito... de admiração e veneração... os céus estrelados acima de mim e a lei moral dentro de mim' (5:161s.). (...) Esses aspectos religiosos, mesmo pietistas, da filosofia moral de Kant

²² Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 171.

²³ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 181.

se afiguram óbvios; toda consideração de sua filosofia moral que os negligencie perderá muito do que lhe é essencial.²⁴

A crítica de Rawls, portanto, diz respeito à sacralização e à reverência em relação à lei moral, enquanto coloca em segundo plano valores cotidianos da vida. O que Kant chama de dever humano de cultivar nossa perfeição moral e natural, na leitura rawlsiana, seria muito semelhante a um chamamento religioso.

É bastante interessante notar como essa leitura de Rawls que considera a teoria moral kantiana como um reflexo de sua educação pietista luterana é exatamente a mesma feita pelo filósofo comunitarista Alasdair MacIntyre, um dos mais ferrenhos críticos da teoria rawlsiana:

Esse reconhecimento de não podermos escapar à definição dos nossos relacionamentos segundo tais bens [de excelência] é perfeitamente compatível com o reconhecimento de que cada sociedade tem, e tem tido, códigos diferentes de sinceridade, justiça e coragem. Os pietistas luteranos educavam os filhos na convicção de que sempre se deve falar a verdade para todos, fossem quais fossem as circunstâncias ou consequências, e Kant foi um desses filhos. Os pais bantos tradicionais ensinavam os filhos a não falar a verdade com desconhecidos, já que acreditavam que isso poderia deixar a família vulnerável à bruxaria. Na nossa cultura, ensinaram muitos de nós a não dizer a verdade às velhas tias-avós que nos pedem opinião sobre seus chapéus. Mas cada um desses códigos expressa o reconhecimento da virtude da sinceridade. E o mesmo acontece com os diversos códigos de justiça e de coragem.²⁵

Mas, para além desses críticas externas, o problema está em que a concepção kantiana extrapola a esfera estritamente moral porque exige uma configuração social que esteja de acordo com essa adequação aos propósitos finais de nossa existência.

Não entrarei, aqui, na descrição detalhada que Rawls faz do procedimento do imperativo categórico, mas, nela, fica claro o papel do mundo social, que também pode ser depreendido de sua primeira formulação: “age como se a máxima de tua ação devesse se tornar, através da tua vontade, uma lei universal da natureza”.²⁶ O teste final para essa primeira formulação do imperativo categórico é justamente o da universalização, consistindo na necessidade de o agente racional poder aplicar uma máxima à qual aderem todos os participantes de sua comunidade moral e verificar, então, se há contradição nessa aplicação. Coletivamente, portanto, há o conhecimento público de quais máximas podem e de quais não podem ser universalizadas.

O mesmo se aplica à segunda formulação do imperativo categórico: “age de tal modo que sempre trates a humanidade, tanto em tua própria pessoa como na pessoa de qualquer outro, jamais simplesmente como um meio, mas sempre, ao mesmo tempo, como um fim”.²⁷ Rawls oferece uma interpretação própria para a articulação entre as três formulações do imperativo categórico, de modo que, segundo ele, se afasta do texto de Kant, mas sem distorcer suas ideias:

²⁴ Rawls, John. *História da filosofia moral*, pp. 184-186. A referência a Kant é de *Critique of Practical Reason (KP)*. L. W. Beck (trad.). Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

²⁵ MacIntyre, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 324.

²⁶ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 196.

²⁷ Rawls, John. *História da filosofia moral*, pp. 209-10.

Minha conjectura é a seguinte: na primeira formulação (que se utiliza da fórmula da lei da natureza) olhamos para a situação moral a partir do ponto de vista do agente. Enquanto pessoas razoáveis e conscienciosas, devemos submeter nossas máximas racionais (que são suscitadas, digamos, por nossas inclinações em algum contexto efetivo ou possível da vida cotidiana) ao teste do procedimento do IC [imperativo categórico]. Considerando-nos sujeitos a exigências morais, queremos verificar se é permissível agir segundo nossa máxima.

Na segunda formulação, entretanto, o imperativo categórico nos conduz a considerarmos a nós mesmos e aos outros como afetados pela ação proposta. Isto é, nós e os outros somos vistos como passivos; ou, como diz Kant, devemos tratar a humanidade, em nós e nos outros, sempre como um fim. Na terceira formulação (a da autonomia) voltamos de novo ao ponto de vista do agente, desta vez não como alguém sujeito a exigências morais, mas como alguém que está, por assim dizer, legislando a lei universal; aqui, o procedimento do IC é visto como o procedimento que, se a ele aderirmos com plena compreensão de seu significado, nos possibilitará considerar a nós mesmos como legisladores da lei universal para um possível reino dos fins).²⁸

Dito de outro modo, as três formulações do imperativo categórico formam um conjunto que permite que nos consideremos não só de modo “passivo”, ou seja, como sujeitos à lei moral, mas como próprios legisladores ativos da lei moral publicamente reconhecida em uma comunidade. Em sentido rousseauista, trata-se de obedecer à lei que prescrevemos a nós mesmos, o que configura a liberdade. Como expõe Rawls, “Kant entende o reino dos fins como uma conjunção sistemática de pessoas razoáveis e racionais sob leis (morais) comuns (...) pública e mutuamente reconhecidas”.²⁹

Entretanto, da mesma forma que ocorre em Rousseau em relação ao conceito de vontade geral, Kant encontrará problemas para deixar claro o papel das diferenças individuais das pessoas, cada uma com seus fins particulares, nesse reino dos fins, que ele descreve da seguinte forma na segunda *Crítica*:

Essa lei (a lei moral) confere ao mundo sensorial, enquanto natureza sensível (no que concerne às pessoas razoáveis e racionais), a forma de um mundo inteligível... sem interferir no mecanismo do [mundo sensorial]. A natureza, no sentido mais amplo, é a existência das coisas sujeitas a certas leis. A natureza sensível de [seres razoáveis na natureza] ... é a sua existência sob leis empiricamente condicionadas. [...] A natureza supra-sensível das mesmas pessoas é sua existência de acordo com leis que são independentes de todas as condições empíricas e que, portanto, pertencem à autonomia da razão pura. (*KP* 5:43).³⁰

A analogia da unificação, para Rawls, é a mesma que Kant realiza em relação à ciência e sua unidade sistemática unificadora. No mundo social, ocorreria o mesmo com a razão prática pura, cuja função seria a unificação através da totalidade dos fins. O reino dos fins, assim, seria o objetivo *a priori* da vontade pura. Vem daí o que Kant denomina interesse prático puro pelos princípios da moral, já que eles tocam nossa sensibilidade moral.

Como sabemos, essa centralidade da lei moral e dos princípios da razão prática pura coloca Kant em oposição direta às teorias teleológicas, especificamente contra o utilitarismo,

²⁸ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 211.

²⁹ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 239.

³⁰ Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason (KP)*. L. W. Beck (trad.). Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

mas também contra qualquer tipo de perfeccionismo. Teorias teleológicas colocam o bem como anterior à lei moral, transformando-se esta meramente na situação decorrente da maximização desse bem. O valor moral estaria, portanto, em ser capaz de nos conduzir ao bem e ao justo. Seria um meio, portanto, e não um fim. Para Kant, colocar o bem como anterior ao justo implicaria heteronomia e perda da autoridade soberana da razão prática pura.

O resultado dessa visão do reino dos fins que unifica o mundo social sem ser uma teoria teleológica resulta naquilo que mais influenciou Rawls em relação a Kant: a ideia de construtivismo. De modo semelhante ao que ocorre com os procedimentos matemáticos,

a ideia é formular uma representação procedimental na qual todos os critérios pertinentes do raciocínio correto – moral ou matemático – sejam, tanto quanto possível, postos em evidência. A ideia é que os juízos serão válidos e sólidos se resultarem de um procedimento correto que partiu de premissas verdadeiras. Na teoria kantiana do raciocínio moral, a representação procedimental é dada pelo procedimento do imperativo categórico, que incorpora as exigências que a razão prática pura impõe sobre nossas máximas racionais.³¹

A referência ao procedimento da posição original, juntamente com a ideia de véu de ignorância, na exposta por Rawls já em *Uma teoria da justiça*, fica evidente. Mas não somente isso. Desse construtivismo moral kantiano Rawls também tira inspiração para a formulação de sua própria concepção de pessoa enquanto ser razoável, racional, livre e igual, ou seja, um ser capaz de reconhecer princípios derivados do procedimento do imperativo categórico:

Discernimos como as pessoas são espelhadas no procedimento observando quais faculdades e habilidades, que tipos de crenças e carências etc., elas teriam que ter na qualidade de agentes implicitamente conduzidos pelo procedimento e movidos a conformar-se aos imperativos categóricos particulares que ele autentica. Contemplamos o procedimento apresentado e consideramos o uso que Kant faz dele, e a partir disso elaboramos sua concepção de pessoa. Essa concepção, ao lado da concepção de uma sociedade dessas pessoas, cada uma das quais pode ser um membro legislador de um reino dos fins, constitui a base do construtivismo de Kant.³²

Rawls, portanto, parece estar plenamente de acordo ao menos com o sentido geral da complexa definição kantiana sobre o *fato da razão*, ou seja, a consciência de que a lei moral se aplica a nós de modo supremamente regulador, como algo tão profundo que seja capaz de motivar nossas ações morais mesmo quando tivermos que nos contrapor a nossos desejos. Sem o fato da razão, perderíamos aquilo que a razão pura tem como tarefa essencial, a de orientação:

Em cada esfera, a razão proporciona orientação na medida em que é normativa: estabelece fins e os organiza em uma totalidade de modo que guie, ou direcione, o uso de uma faculdade: o entendimento na esfera teórica; a faculdade de escolha na esfera prática. (...) na esfera prática, a razão pura não é nem constitutiva nem reguladora, mas diretiva: isto é, direciona imediatamente a vontade (como faculdade da escolha). (...) a faculdade de escolha é imediatamente direcionada pela ideia que a razão pura tem da lei moral, lei através da qual a razão constrói para essa faculdade seu objeto *a priori*, o ideal de um reino dos fins (uma totalidade do conjunto dos fins em conjunção sistemática; de pessoas com fins em si mesmas e dos fins (permissíveis) que cada pessoa busca).³³

³¹ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 274.

³² Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 276.

³³ Rawls, John. *História da filosofia moral*, pp. 301-2.

O fato da razão, então, segundo a leitura de Rawls, é a forma pela qual Kant autentica a lei moral, após as tentativas de encontrar um fundamento firme para ela na razão teórica, na experiência, do reino dos fins e até mesmo na ideia de liberdade – todas tentativas abandonadas. Seu objetivo é mostrar que a lei moral está em nossos juízos e sentimentos morais cotidianos, como algo inerente ao nosso caráter. Essa autenticação da lei moral através do fato da razão, para Rawls, é o que caracteriza a concepção construtivista e coerentista/associacionista [*coherentist*] kantiana, que influenciará, como se sabe, a própria forma pela qual pensa a estabilidade social em sua própria teoria:

... a visão de Kant na segunda *Crítica* (conforme a interpretei) voltou-se, de certo modo retrocedendo um passo, a um tipo de intuicionismo, ou ainda de dogmatismo. Mas penso que uma doutrina construtivista e associacionista da razão prática não é desprovida de pontos fortes, e acredito que seja parte do legado que Kant deixou à tradição da filosofia moral. Entretanto, vocês devem saber que essa interpretação de seu pensamento não é aceita por todos. Cumpre que a considerem com cautela.³⁴

O interesse de Rawls volta-se à teoria kantiana em seus aspectos mais amplos de defesa da lei da liberdade e da autonomia, evitando discussões muito específicas sobre o caráter *a priori* da filosofia moral de Kant.

Dados esses aspectos positivos – e inspiradores – da interpretação rawlsiana de Kant, retornamos ao sentido pelo qual sua teoria é vista de forma negativa, ou seja, o já destacado papel religioso. Rawls vê um claro fundo agostiniano na maneira pela qual Kant expõe sua psicologia moral na obra *Religião nos limites da simples razão*:

Temos uma suscetibilidade a sermos movidos pela razão prática pura, e essa suscetibilidade é o sentimento moral, mas como tal, ele é *sui generis*.

Essa leitura se sustenta pela afirmação de Kant, sobre tais predisposições, de que “a primeira não requer razão alguma, a segunda é baseada na razão prática, mas uma razão assim subserviente aos outros incentivos, ao passo que somente a terceira tem razão na razão que é por si mesma prática” (*Rel I* 6:28[23]). Ele enfatiza então, numa clara asserção da psicologia moral agostiniana, que essas disposições não são apenas boas no sentido de que não contradizem a lei moral, mas também são predisposições para o bem. Ademais, são originais na medida em que envolvem a possibilidade da natureza humana e que não podemos nos desfazer delas, tampouco podemos sem elas existir como seres humanos.³⁵

Mais especificamente, Kant adota a visão agostiniana de que quaisquer tipos de falhas morais, independente de sua gravidade, são decorrência do livre exercício de nossa faculdade de escolha e nunca o resultado da influência de desejos provenientes de nossas necessidades físicas ou demandas sociais existentes em determinados contextos históricos. Seu objetivo, com

³⁴ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 307.

³⁵ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 336. Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone (Rel)*. T. M. Greene & H. H. Hudson (trad.). New York: Harper and Row, 1960.

isso, é manter a ideia de espontaneidade absoluta da vontade, já que os desejos só podem ser incorporados em nossas decisões se, primeiramente, passarem pelo crivo de nossa vontade livre de escolha. Somente depois dessa passagem, que ordenará as predisposições para a ação, é que será possível classificar a vontade como boa ou má. Não há, portanto, ação direta de desejos, impulsos ou concepções morais históricas, já que isso solaparia, na estrutura kantiana, a ideia de liberdade. Para quem, como Rawls, incorporou acontecimentos históricos como elementos determinantes em sua teoria, há um conflito evidente.

Além disso, outro problema dessa perspectiva kantiana, segundo a leitura de Rawls, é o risco de que Kant acabe adotando uma visão maniqueísta da psicologia moral, dividindo o sujeito em uma parte boa (“enquanto inteligências pertencentes ao mundo inteligível”) e outra má (“enquanto seres naturais pertencentes ao mundo sensível”³⁶):

O eu bom tem apenas uma predisposição, para empregar a linguagem da *Religião*, qual seja, a predisposição para agir segundo a lei moral. É por isso que, para o eu bom, o ‘eu devo’ é um ‘eu quero’. A única razão por que deixamos de agir segundo aquela lei como o princípio de autonomia consiste em que somos onerados por desejos e inclinações naturais e, por conseguinte, conforme diz Kant, toda pessoa razoável deve querer ser plenamente livre deles (*Gr* II:48 [428]). (...) O eu mau ou natural tem (...) somente uma predisposição, ao menos na medida em que é plenamente racional: a predisposição à felicidade, ou ao amor-próprio racional. (...) Enquanto impelidos por nossos desejos naturais e pelo princípio da felicidade, devemos sempre experimentar as injunções da lei moral como uma frustração, como um elemento estranho que bloqueia o caminho para aquilo que queremos.³⁷

Rawls, entretanto, acredita que Kant se esforçou para tentar mostrar que seguir a lei moral não implica rejeição ao mundo natural, que continuaria a ocupar um importante espaço ao permitir a realização de nossos desejos e impulsos.

4. CONCLUSÃO: A FÉ RAZOÁVEL SECULAR

A concepção geral de unidade da razão – abarcando a razão teórica, a razão prática que alcança sua unidade no reino dos fins e, em um terceiro momento, a unificação das duas – juntamente com o que Kant chama de postulados da fé razoável –, permite transcender essa concepção da moral que permanentemente corre o risco de parecer maniqueísta. Não há, portanto, interferência do mundo inteligível, no qual se situa a autonomia da razão pura, sobre o mundo natural:

O que torna um mundo inteligível não é nossa presença em um outro mundo ontologicamente distinto deste mundo, que não exista no espaço e no tempo, mas o agirmos todos nós, aqui e agora, segundo a lei moral sob a ideia de liberdade. O reino do fins é um ideal secular.³⁸

³⁶ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 348.

³⁷ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 348. Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals (Gr)*. H. D. Paton (trad.). New York: Harper and Row, 1964.

³⁸ Rawls, John. *História da filosofia moral*, p. 358.

Rawls acredita – em uma interpretação que ele mesmo insiste não ser consensual – que a importância de Kant se dá em dois âmbitos: no pessoal, no sentido de reforçar nosso caráter moral, e no político, no sentido da promoção de um reino dos fins que leve à condição de felicidade coletiva. É essa conjunção que promove o que Kant chamará de *sumo bem*. Com isso, Rawls quer deixar de lado os argumentos kantianos sobre a existência de Deus como condição de existência desse sumo bem (*KP* 15:124s), ficando somente com o aspecto secular da concepção. Em outras palavras, Rawls acredita que tratar o reino dos fins de modo secular e como objeto da lei moral dispensaria os postulados de Deus para fazer a conexão entre virtude (moral) e felicidade. A importância da fé razoável, portanto, reside não no seu caráter possivelmente divino, mas em sua própria possibilidade de existência:

Opino que, embora [a fé prática] não requeira os postulados de Deus e da imortalidade, requer, sim, certas crenças acerca da natureza e do mundo social. Não é suficiente afirmar nossa liberdade e reconhecer a liberdade de todas as pessoas em virtude de suas faculdades da razão. Pois só podemos acreditar que um reino dos fins é possível no mundo se a ordem da natureza e as necessidades sociais não forem hostis a esse ideal. Pois, para tanto, o mundo deve conter forças e tendências que, a longo prazo, tendam a produzir ou ao menos sustentar um tal reino e educar a humanidade para que promova esse fim.³⁹

Rawls acredita que “o curso da história humana está progressivamente melhorando” e que não seria nem um pouco absurdo considerar a possibilidade de construção de uma “confederação de Estados democráticos constitucionais, que assegurarão, então, a paz perpétua e encorajarão o livre desenvolvimento da cultura e das artes”.⁴⁰ Para ele, o abandono da fé razoável significa necessariamente abandonar também as próprias ideias de democracia e daquilo que lhe dá fundamento: a liberdade humana e a lei moral, que constituem os interesses fundamentais da humanidade.

Ao considerar a teoria moral kantiana uma teoria abrangente com pressupostos que, segundo ele, resvalam perigosamente para visões de fundo religioso, Rawls tenta isolar a inspiração kantiana exclusivamente para o âmbito hipotético de sua teoria.

O equilíbrio, entretanto, é precário: se teorias morais abrangentes efetivamente não servem para justificar princípios políticos em sociedades pluralistas nas quais os cidadãos possuem as mais diversas e – com frequência – incompatíveis concepções morais, religiosas e filosóficas, os aspectos kantianos ficam relegados ao plano hipotético, seja na teoria, seja na prática política efetiva de argumentação para a construção de consensos.

Rawls, de forma correta, se deu conta de que não fazia sentido pressupor que os cidadãos de regimes democráticos fossem kantianos. Sua aposta é a de que cidadãos religiosos, hedonistas, utilitaristas, kantianos etc. possam endossar um consenso mínimo sobre os princípios básicos que regulam sua sociedade, usando até mesmo parte da argumentação de suas doutrinas de preferência. Se essa visão causa incômodo à ortodoxia kantiana, ela, ao mesmo tempo, também

³⁹ Rawls, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 365-6.

⁴⁰ Rawls, John. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 366.

indica que Rawls, ao menos, cumpriu seu papel de atualizar o debate – tornado clássico justamente por Kant – entre teoria e prática.⁴¹

RESUMO: São dois os objetivos deste texto: primeiramente, mostrar que, para compreendermos as mudanças de interpretação que o filósofo norte-americano John Rawls realiza entre suas obras *Uma teoria da justiça* (1971) e *O liberalismo político* (1993) acerca da teoria de Immanuel Kant, é fundamental voltarmos aos textos dos cursos ministrados por Rawls, em Harvard, sobre a teoria kantiana. A simples leitura de suas duas principais obras não nos permite compreender inteiramente sua análise a respeito de sua inspiração na filosofia moral kantiana. Em segundo lugar, o texto procura percorrer, em uma tentativa de síntese, os pontos essenciais da leitura que Rawls faz de Kant, mostrando os aspectos apropriados e os rejeitados da teoria do filósofo de Königsberg.

PALAVRAS-CHAVE: Rawls, Kant, política, moral, pluralismo, universalismo

ABSTRACT: This text has two objectives: first, showing that in order to understand the interpretation shift regarding Immanuel Kant's theory between John Rawls's *A Theory of Justice* (1971) and *Political Liberalism* (1993) a return to the manuscripts of the courses taught by Rawls in Harvard, on Kantian theory, is paramount. Reading his two main works is not sufficient for the proper understanding of his appropriation of Kant's moral theory. Second, this text aims at an elucidation and synthesis of the main aspects of Rawls's reading of Kant, stressing what Rawls takes and rejects out of the philosopher of Königsberg.

KEYWORDS: Rawls, Kant, politics, moral, pluralism, universalism

BIBLIOGRAFIA

AUDARD, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

HABERMAS, Jürgen. "Politischer Liberalismus - Eine Auseinandertzung mit Rawls". In *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 65-94.

_____. "‘Vernunftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder". In *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 95-127.

_____. "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism". In *The Journal of Philosophy*, XCI, n.º 3, March, 1995.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru: EDUSC, 2001.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals (Gr)*. H. D. Paton (trad.). New York: Harper and Row, 1964.

_____. *Critique of Practical Reason (KP)*. L. W. Beck (trad.). Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.

_____. *Religion within the Limits of Reason Alone (Rel)*. T. M. Greene & H. H. Hudson (trad.). New York: Harper and Row, 1960.

_____. *Kant's Political Writings*. Hans Reiss (org.), trad. de H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

⁴¹ Kant, Immanuel. "On the common saying: this may be true in theory but it does not apply in practice" (*"Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática"*). In *Kant's Political Writings*. Hans Reiss (org.), trad. de H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 61-92.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

_____. "Reply to Habermas". In *The Journal of Philosophy*, XCII, n.º 3, March, 1995, pp. 132-180.

_____. *Lectures on the history of moral philosophy*. Harvard University Press, 2000.

_____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Lectures on the history of political philosophy*. Harvard University Press, 2007.

_____. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Tradução em português da edição revisada de 1975: Rawls, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000

Walter Valdevino Oliveira Silva possui graduação em Filosofia pela UNICAMP (1999-2003), mestrado em Ética e Filosofia Política pela PUCRS (2003-2005) e doutorado em Ética e Filosofia pela PUCRS (2005-2009), com Estágio de Doutorando (bolsa CAPES) na École Normale Supérieure, Paris, França (2006-2007), e tese que obteve Menção Honrosa no Prêmio Capes de Tese Edição 2010. Foi bolsista CAPES-PNPD no Pós-Doutorado em Filosofia da PUCRS (2010-2011). É Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ (PPGFIL-UFRRJ), na Linha de Pesquisa Subjetividade, Ética e Política. É líder do Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político (CNPq).

Walter Valdevino Oliveira Silva has a B.A. in Philosophy (UNICAMP, 1993-2004), and a MA (2003-2005) and PhD (2005-2009) in Philosophy at PUCRS, with a PhD internship (with a CAPES fellowship) at École Normale Supérieure (2006-2007), and a Post-Doctoral research fellowship at the Graduate Department in Philosophy at PUCRS (2010-2011). Doctor Silva's dissertation was awarded an Honorable Mention in the CAPES Dissertation Award, 2010. He is currently an Adjunct professor at the Department of Philosophy in the Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) and a professor at the graduate department, in the same university, AOR: Subjectivity, Ethics and Politics. Currently, he is the lead researcher in the Research Group in Political and Social Contractualism (registered at the Brazilian Research Council, CNPq).

Recebido / Received: 1/03/16

Aprovado / Approved: 16/03/16