

331592

TEORIA IDEAL E TEORIA NÃO-IDEAL EM PLATÃO, KANT E RAWLS

Nythamar de Oliveira*

SÍNTESE – O artigo reexamina a teoria ideal e a não-ideal em Platão na perspectiva da filosofia política, com referências ao pensamento de Kant e de Rawls. Aborda questões como teoria e prática, conceito de justiça, o problema da igualdade e outros aspectos.
PALAVRAS-CHAVE – Igualdade, Justiça, Filosofia política em Platão, Kant e Rawls.

ABSTRACT – The article reexamines ideal and non-ideal theories in Plato from the standpoint of political philosophy, particularly in reference to Kant and Rawls. The essay proceeds to revisit questions of theory and praxis, the concept of justice, the problem of equality, and related aspects.
KEY WORDS – Equality, Justice, Political philosophy in Plato, Kant, and Rawls.

O magnífico legado da filosofia política de Platão tem sido objeto das mais recentes apropriações dos chamados modelos cognitivistas e procedimentalistas, sobretudo a partir das releituras de Immanuel Kant que sucederam a publicação em 1971 da obra-prima de John Rawls, *A Theory of Justice*.¹ A concepção de razão deliberativa, assim como a concepção de justiça enquanto virtude suprema, a correlação normativa entre cidadão e Estado e uma certa formulação do igualitarismo político, nós remetem à filosofia de Platão, a qual poderia ainda servir para iluminar os problemas da utopia, da imparcialidade e do contrato social em filosofia política. Acima de tudo, o modelo procedimental constitucional da *πολιτεία* platônica, enquanto melhor forma de governo para uma sociedade dada, serve de inspiração tanto para Kant quanto para Rawls, notavelmente em suas respectivas articulações entre *θεωρία* e *πράξις* ou, segundo a fórmula rawlsiana, entre teoria ideal e teoria não-ideal. Outrossim, os modelos de justificação da moral de Platão, Kant e Rawls poderiam ser hoje classificados, com efeito, como sendo cognitivistas, objetivistas e universalistas, embora apenas os dois segundos pareçam merecer e acomodar a denominação de modelos deontológicos, em um sentido não-utilitarista. Reconheço *en passant* que os três modelos poderiam ser identificados com alguma versão de utilitarismo, como já o propuseram Henry Sidgwick, John

* Doutor. Professor da PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).
¹ Cf. Otfried Höffe (org.), *Platon, Politeia*. Berlim: Akademie Verlag, 1997.

Grote e Richard M. Hare.² Ora, o platonismo moral tem sido, desde o início do século XX, reduzido a uma posição intuicionista ou erroneamente identificado com um objetivismo moral realista, em oposição a modelos não-cognitivistas expressivistas, emotivistas e prescritivistas. Gostaria de argumentar aqui em favor de uma articulação entre θεωρία e πράξις que defenda a objetividade em moral sem incorrer em nenhuma dessas reduções, segundo um modelo rawlsiano que, seguindo Platão e Kant, logra manter a correlação entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal para dar conta de problemas práticos, i.e. referentes à ação humana e mais especificamente à vida política. Quanto ao suposto internalismo e anti-realismo dos modelos rawlsiano e kantiano, teríamos que rever várias correntes e possíveis linhas de interpretação desses autores, sobretudo para contrastá-los com modelos não-cognitivistas de inspiração humeana, diametralmente opostos aos modelos platônicos. Isso eu não me proponho a fazer neste *paper*, que se limita tão-somente a reexaminar em que sentido a articulação entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal na trilogia rawlsiana (*A Theory of Justice, Political Liberalism, The Law of Peoples*) logra reabilitar o modelo deontológico de inspiração kantiana de forma a responder aos desafios de um igualitarismo político (ἰσονομία πολιτική) num modelo cognitivista universalista como o que fora proposto na *República* de Platão.³ Neste sentido, procurarei mostrar que o conceito jurídico-formal de igualdade em Rawls, de inspiração kantiana, torna a utopia política realista, não apenas no sentido de exequível mas ainda de defensável e capaz de responder às exigências da instável condição humana de insociável sociabilidade.

1 A forma platônica da justiça

A questão da justiça é introduzida no mais famoso diálogo platônico, *A República* – considerado por muitos o primeiro tratado de filosofia política – com o intuito pedagógico de elevar a alma (ψυχή) a um nível idealizado de inteligibilidade capaz de dar conta da melhor constituição (em grego, πολιτεία, como é intitulado no original) para os cidadãos de uma πόλις (cidade-Estado). O proto-comunismo platônico ou o seu igualitarismo ideal logra articular num mesmo λόγος sobre a justiça uma concepção moral de virtudes da alma com um projeto político aristocrático. A corrupção da πόλις – tão iminente quanto a demagogia inerente aos movimentos das massas (daí sua condenação pragmática da democracia) – é dialeticamente proporcional à perversão da alma, tentada pelos prazeres imediatos de uma existência finita, destinada à morte. Resulta desse modo uma clara conexão entre imortalidade e virtude, justiça e eternidade. De resto, a imortalidade da alma ocupa um lugar privilegiado na história das teorias da justiça que estruturaram a

² Cf. Henry Sidgwick e John Grote, "Plato's Utilitarianism", in Terence Irwin (org.), *Plato's Ethics*, New York: Garland, 1995, p. 61-66; R.M. Hare, *Plato*. Oxford University Press, 1996.

³ Estarei me servindo aqui de várias interpretações de Gregory Vlastos, notavelmente de seu estudo seminal de 1964, "ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ", originalmente publicado em *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, e reimpresso nos *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973; 2nd. ed. 1981, p. 164-203.

tradição metafísica, de Platão a Kant, segundo um raciocínio que nos remete a uma teologia retributiva e punitiva. Para Platão, os conceitos correlatos de πόλις, πολίτης, πολιτεία e ψυχή, ἀρετή, δικαιοσύνη desvelam o próprio modo de estruturação dialética que caracteriza não apenas a composição deste diálogo de Platão, mas a sua filosofia ético-política como um todo.⁴ Deste modo, as concepções platônicas do bem, da justiça, das idéias, etc, fazem parte de um todo orgânico, uma epistemologia ao mesmo tempo metafísica e moral,⁵ onde a alma humana figura como ponto de encontro do macrocosmos e do microcosmos, do sensível e do inteligível, das aparências e da realidade, do não-ideal e do ideal. Como seu mestre, Platão teria herdado o apelo délfico do δαίμων socrático e procurado a verdadeira justiça na vida privada, antes mesmo de proceder à missão pública do filósofo, através da definição das virtudes e da idéia universal que as viabilizaria. Antes mesmo de falarmos de homens justos ou de diferentes opiniões sobre o que seja justo e injusto, é mister mergulharmos nas profundezas da alma e buscarmos uma definição ideal de justiça, segundo o seu εἶδος. Se há uma “teoria platônica das idéias” em termos de uma dialética entre a ψυχή (alma) e o destino coletivo da πόλις (cidade-estado), e em que consiste a forma do bem capaz de explicitar tal teoria, permanece um assunto deveras complexo para esta breve comunicação.⁶ De toda forma, para Platão, a πολιτεία é a alma da πόλις, como já observara Allan Bloom, na medida em que a ψυχή aparece como o princípio (ἀρχή) racional por excelência que informa e governa a vida humana, tanto individual como coletivamente.⁷ No entanto, a própria concepção de ψυχή já nos oferece aqui um grande problema para a epistemologia moral, na medida em que serve para designar tanto o seu maior bem quanto o instrumento que anima o ser humano (como os cavalos e os cães também têm alma), portanto os seus desejos não-rationais assim como os racionais enquanto função (ἔργον) a ser preenchida pela virtude. Com efeito, para Platão, os conceitos do bem e da excelência da alma são correlatos aos da εὐδαιμονία (florescer humano) e da satisfação dos desejos da ψυχή. A notável semelhança entre a divisão tripartida da alma no Fedro e a estrutura triádica da πόλις-ψυχή na República é reveladora neste sentido. A fim de ir além das aparências da justiça (aquilo que a justiça apenas parece ser), Sócrates parte em busca da verdadeira natureza da “justiça” (δικαιοσύνη) e “injustiça” (ἀδικία) na alma humana (375-77). Com efeito, assim como o argumento da imortalidade da alma ilustra a filosofia política de Platão, a própria πόλις surge primeiro como um mero artifício ilustrativo (369a), precisamente ao introduzir o microcosmos da alma individual. O εἶδος de tal relação entre a πόλις e a ψυχή é tematizado de maneira mais completa no Livro IV, quando Sócrates conclui com espanto “que em cada um de

⁴ Tentei desenvolver esta tese de maneira um tanto intuitiva em meu ensaio sobre a imortalidade da alma na República de Platão, no capítulo 2 de meu *Tractatus ethico-politicus*, Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

⁵ Cf. Nicholas White, “Plato’s metaphysical epistemology”, in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge University Press, 1992, p. 277-310.

⁶ Cf. Charles Kahn, “Plato on what is good”, publicado neste número da Revista *Veritas*.

⁷ Allan Bloom. *The Republic of Plato*. New York: Basic Books, 1968, p. 440.

nós existem os mesmos princípios e modos de ser que na πόλις” (435e). Platão emprega aqui a palavra εἶδη, que é comumente traduzida como “formas”. Ora, é sabido de todos que a metáfora platônica da visão, em particular sua concepção de εἶδος, orquestra grande parte de seus conceitos. Esta palavra é derivada do verbo εἶδω, “ver”, e pode significar “a aparência de algo”, o seu aspecto, como algo aparece aos nossos olhos. Daí o sentido de “forma, classe ou espécie” de coisa. A relação entre πόλις e ψυχή não pode, todavia, ser reduzida a uma analogia ontológica de causa-e-efeito ao ponto de fazermos corresponder às três classes da πόλις (governantes, soldados e “o resto da πόλις”, 414d) meramente uma divisão tripartida da alma. Com efeito, o εἶδος não implica nenhuma forma de correspondência causal, pois o próprio Sócrates chega a descrever elementos opostos da alma em termos de “classes”, isto é, diferentes que caracterizam contrários na estrutura da ψυχή. Por exemplo, a análise do homem sedento que se abstém de beber é usada por Sócrates para distinguir entre a faculdade racional (λογιστικόν) e a faculdade sensual (ἐπιτημετικόν). Contudo, um terceiro elemento a ser acrescentado é a faculdade afetiva, θυμός (“vivacidade, espiritualidade”), que é caracterizada pela ambigüidade, podendo aliar-se tanto à razão como aos desejos (Livro IV). Neste caso, a razão aparece em oposição principal ao ἔρωσ – notando-se que a πόλις não abriu ainda espaços para incluir o filósofo, que só entra em cena no Livro V. Às três partes da alma correspondem portanto as três classes da πόλις, num sentido estritamente dialético. Quanto às virtudes da πόλις, σοφία (sabedoria) e ἀνδρεία (coragem) são “departamentais”, isto é, só podem ser encontradas entre governantes e soldados, respectivamente, enquanto σωφροσύνη (“temperança” em oposição a ὕβρις, “excesso”) e δικαιοσύνη (*enquanto virtude de alocar a cada parte da ψυχή sua função particular*) são estendidas a todas as três classes. Como modelo da πόλις, a estrutura da alma é hierárquica, governada pela σοφία, auxiliada pela ἀνδρεία; um equilíbrio interno é mantido pela σωφροσύνη, e a “ordem” (κόσμος) é assegurada pela δικαιοσύνη. A πόλις ilustra e molda o ser humano, assim como a ψυχή governa e informa o indivíduo viabilizando a própria vida humana. Todavia, a constituição socrática da πόλις ideal parece condenada a fracassar na sua constituição de almas capazes de compor tal cidade-estado. Afinal, como observou MacIntyre, o desejo racional só se realiza numa πόλις ideal com uma constituição ideal.⁸ Ora, se o bem é objetivamente estabelecido como valor absoluto e supremo a ser alcançado pela elevação dialética da alma, como dar conta da defasagem entre a razão deliberativa que guia o desejo racional e o desejo sensual e afetivo da alma? O problema da ἀκρασία, da fraqueza da vontade humana, já antecipa aqui a tensão entre um querer racional (da vontade, *Wille*, que quer o que deve ser querido) e o arbítrio humano (*Willkür*, que traduz apenas as inclinações, paixões, instintos e desejos empíricos) na filosofia prática de Kant.

⁸ Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres: Duckworth, 1981, p. 140.

2 Igualdade em Kant e Rawls

Gostaria de propor agora que reexaminemos a questão ético-política da melhor constituição para a πόλις à luz da transformação da concepção platônica de *ἰσωνομία πολιτική*, igualdade social. Vlastos nos lembra que há uma vasta literatura desde a época de Heródoto que nos autoriza a identificar *ἰσωνομία* com *δημοκρατία* enquanto forma mais eqüitativa (*fairest*) da constituição política.⁹ O termo ocorre na oração fúnebre de Platão (*Menexenus* 239 a), um *encomium* de Atenas, onde a idealização da πόλις serve para justificar sua rejeição da democracia igualitária. Aqui estamos em pleno acordo com o que lemos na *República* 558 c, onde a *δημοκρατία* é descrita como “distribuição de um tipo de igualdade para iguais e desiguais indiscriminadamente” – daí a sua inerente injustiça. Vlastos enfatiza que, para além dos jogos de palavras, Platão estaria reafirmando o que já tinha sido dito em sua exposição da teoria das formas no *Fédon*, que a “igualdade” (*ἰσωνομία*) – i.e. recompensas iguais – deviam ser dadas apenas aos “iguais” (i.e. àqueles cujas reivindicações são iguais). Este é, de resto, o sentido mais preciso de *ἀρετή*, “excelência”, enquanto mérito (*desert*, em inglês, objeto do que se merece, *what is deserved*). Assim, para Platão, o homem propriamente chamado democrático é o igualitarista ou igualitário (*ἰσωνομικόν*), isto é, aquele que ordena sua alma como a πόλις ordena seus ofícios, indiferente à excelência do merecimento para a ocupação de cargos (561c-e), (*βίον ἰσωνομικοῦ τινος ἀνδρός*). Resumindo, o problema com tal concepção de igualdade é que ela não dá primazia à excelência. Em escritos posteriores, notavelmente nas *Leis*, essa concepção de igualdade será contrastada com uma concepção geométrica de igualdade (*ἴσον*). Na medida em que Rawls rejeita a tese da meritocracia em sua defesa do igualitarismo, gostaria de aproximar esse procedimento da igualdade jurídico-formal de inspiração kantiana, em termos da articulação entre *θεωρία* e *πράξις*. Para tanto, retomo uma citação da conclusão da *Doutrina do Direito* (*Rechtslehre*) de Kant:

Se alguém não pode provar que uma coisa é, pode tentar provar que ela não é. E se não for bem-sucedido em nenhuma destas (como freqüentemente acontece), ele pode ainda perguntar se é de seu interesse aceitar uma ou outra das alternativas hipoteticamente, de um ponto de vista teórico ou prático. Em outras palavras, uma hipótese pode ser aceita seja para explicar um certo fenômeno (como na astronomia, para dar conta do movimento de recuo [*Rückganges*] e do estado de repouso [*Stillstandes*] dos planetas), ou para alcançar um certo fim, que pode ser ainda pragmático, meramente técnico [*Kunstzweck*, um fim da arte], ou moral, i.e. um fim tal que a máxima de adotá-lo é ela mesma um dever. Ora é evidente que não é a suposição (*suppositio*) de que um tal fim possa ser executível que seria tomado como nosso dever, o que seria meramente um juízo teórico e, ademais, problemático; pois não pode haver nenhuma obrigação de crer em um tal fim. O que nos incumbe como dever é antes o agir em conformidade com a idéia daquele fim, mesmo se não há a menor verossimilhança teórica que ele possa ser efetivado, na medida em que a sua impossibilidade não pode ser tampouco demonstrada (A 232s.).¹⁰

⁹ Cf. Vlastos, *op. cit.* p. 166s.

¹⁰ *Die Metaphysik der Sitten*. Editada por W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1997. Estou-me servindo também da versão americana, traduzida por Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991.

Grosso modo, identifica-se o internalismo epistêmico da ética kantiana com a sua formulação do imperativo categórico enquanto princípio *a priori* da moralidade.¹¹ Na medida em que justifica a regra de universalizabilidade de proposições práticas, a crença de que devo agir de tal modo ou que tenho razões para agir assim nos remete, segundo o modelo kantiano, ao imperativo categórico enquanto princípio supremo da moralidade. Neste sentido, uma crença racional (o próprio princípio cognitivo da ação moral) não exige nenhum desejo ou paixão no sentido humeano do termo (de que a razão é sempre escrava das paixões). Assim, podemos facilmente concordar que o modelo deontológico kantiano é internalista, seguindo a formalização modal proposta por David Brink:¹²

- (J ↔ B) cognitivismo
- (J → M) internalismo
- (M → D) rejeitando apenas a tese humeana, ◇ (B . ~D)¹³

Permanece, todavia, o problema de articular vontade (*Wille*) e livre arbítrio (*freier Willkür*), num sentido de articulação da tarefa transcendental da fundamentação com a sua aplicabilidade empírica, ou, nos termos da *Doutrina do Direito*, da moralidade com a legalidade enquanto dimensões normativas internas e externas das leis da liberdade. Este tipo de problema tem sido identificado por Michael Smith¹⁴ como sendo o problema moral por excelência, na medida em que satisfaz (1) a tese da objetividade (juízos morais nos remetem a crenças racionais que podem ser epistemicamente justificadas, "It is right that I ϕ " – "objectivity thesis"), (2) a exigência de praticabilidade ("practicality requirement", i.e., o juízo moral é suficiente para explicar a ação que deve ser realizada), e (3) a psicologia crença-desejo de inspiração humeana: "An agent is motivated to act in a certain way just in case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume's terms, distinct existences"¹⁵. Brink e outros interlocutores de Smith também mostram que essa problemática é correlata a um outro problema, de origem tão racionalista quanto empirista, que é o do realismo e anti-realismo em moral. Segundo autores de língua inglesa que defendem a realidade de valores morais como o bem independentemente de nossa valoração, juízo moral ou expressão pela emoção ou desejos, uma concepção do realismo moral encontra-se em Kant assim como em Platão (G. E. Moore, Iris Murdoch, David Brink), ao contrário de autores que defendem alguma forma de não-cognitivismo (como o emotivismo de A. J. Ayer, o prescritivismo de Richard Hare e o expressivismo-normativo de Allan Gibbard). Todavia, embora seja questionável a identificação do realismo moral com o intuicionismo, há ainda aqueles que seguem uma concep-

¹¹ Robert Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 14.

¹² David O. Brink, "Moral Motivation", *Ethics* October (1997): p. 4-32.

¹³ J, B, M e D servem para abreviar "juízo", "crença" (belief), "motivação" e "desejo", respectivamente, • e ◇ significam "é necessário que" e "é possível que", respectivamente, segundo as regras da lógica modal.

¹⁴ Cf. Michael Smith, *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell, 1994.

¹⁵ M. Smith, *op. cit.*, p. 12.

ção procedimentalista ou construtivista do anti-realismo na filosofia moral de Kant (Rawls, Habermas, O'Neill, Pogge, Wood, Schneewind). Foi sobretudo após a publicação da *Teoria da Justiça* de Rawls em 1971 que vários estudos têm procurado resgatar um modelo cognitivista em ética e filosofia política, de forma a evitar os dilemas e aporias decorrentes da mera redução do realismo ao intuicionismo, da oposição entre internalismo e externalismo ou da rotulação de falácia naturalista às abordagens que operam um retorno pós-kantiano a Hume. É neste sentido que podemos realizar um experimento com o pensamento político (*a political thought-experiment*), de inspiração platônica, postulando uma posição original enquanto princípio universalizável da igualdade. Imaginemos uma situação em que todos subscrevamos ao seguinte princípio ético-político: "Somos todos iguais apenas na medida (i.e. justamente) em que temos todos a mesma liberdade". Ou seja, não tanto que sejamos todos livres do mesmo modo *de facto*, mas que sejamos todos *de jure* igualmente livres. Esta situação hipotética é obviamente uma construção da razão prática e que, embora todo mundo (ou pelo menos muita gente) conheça a existência de algum artigo na Constituição de seu país que postule tal igualdade e disso se sirva para reivindicar direitos concretos particulares (aqui e alhures), o que em Kant seria uma proposição sintética a priori (na *Rechtslehre*), em Rawls não passa de um dispositivo procedimental de representação. O construtivismo de Rawls, assim como o equilíbrio reflexivo de seu correlato coerentismo epistêmico-moral (*moral epistemic coherence theory*), servem aqui para explicitar a correlação que se busca estabelecer entre igualdade e liberdade na própria formulação de um princípio universalizável de justiça, segundo o modelo internalista e anti-realista da interpretação kantiana. É neste contexto de pesquisa meta-ética que eu gostaria agora de explorar a leitura que Rawls nos oferece de uma concepção kantiana de igualdade, numa segunda transformação conceitual do argumento platônico da *Politeia*.

Segundo um dos mais ilustres interlocutores de John Rawls, Amartya Sen, o conceito de igualdade admite hoje pelo menos quatro sentidos socioeconômicos diferenciados, quando se discute o problema em teoria política – que não poderia obviamente ser confundido com a igualdade ôntico-ontológica de entes na natureza ou com a igualdade matemática, por exemplo. Segundo Sen, o grande divisor de águas em teoria política e econômica é justamente o de se avaliar o que está efetivamente em jogo na formulação da questão: "igualdade de quê?" (*equality of what?*). Como toda abordagem ética dos arranjos sociais parece defender uma certa idéia de igualdade, resta-nos especificar qual é o objeto da igualdade nas modernas versões do igualitarismo. Enquanto igualitaristas de esquerda advogam a igualdade de proventos e ganhos salariais (*income-egalitarians*) e os libertarianos exigem apenas a igualdade de direitos e liberdades individuais (*pure libertarians*), utilitaristas clássicos insistem na igualdade de utilidades, e os igualitaristas do bem-estar social (*welfare-egalitarians*) defendem a igualdade dos níveis de bem-estar.¹⁶ A questão não seria, portanto, de ser a favor ou contra a igualdade em termos sociais, econômicos

¹⁶ Amartya Sen, *Inequality Reexamined*. Cambridge University Press, 1995.

e políticos, mas de estabelecer os mecanismos institucionais capazes de promover as igualdades desejáveis e de manter ou ignorar as desigualdades aceitáveis. Dada a diversidade da natureza humana, da divisão social do trabalho e de suas multiformes manifestações em seus processos civilizatórios (nas artes, nas ciências e nas religiões), a filosofia ocidental sempre buscou ideais de igualdade capazes de universalizar o sentido próprio do ser humano em suas relações éticas e políticas. Se em Platão encontramos uma apologia da igualdade dos sexos e em Aristóteles a igualdade de todos os cidadãos livres, é somente a partir do contratualismo moderno que o problema da igualdade seria verdadeiramente articulado com seus correlatos da liberdade e da justiça de forma a satisfazer tais aspirações de universalidade. A articulação entre igualdade, liberdade e justiça que embasa a teoria rawlsiana da justiça como equidade é, como todos sabem, de inspiração kantiana e reformula, a meu ver, a mais importante contribuição de Immanuel Kant para a filosofia do direito, a saber, o seu procedimentalismo enquanto correlato jurídico do princípio de universalizabilidade em filosofia moral.¹⁷ Com efeito, é sobretudo a partir do liberalismo kantiano que *isonomia*, *epieikeia* e *to ison* serão finalmente articulados em uma teoria da justiça capaz de ordenar juridicamente as instituições sociais, econômicas e políticas de uma sociedade igualitária. Seguindo uma interpretação kantiana da justiça como equidade, proponho-me a reexaminar a questão da igualdade à luz do opúsculo de Kant *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas não vale na prática* (“Über den Gemeinspruch: ‘Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis’,” 1793) e do ensaio de Rawls, “Uma Concepção Kantiana de Igualdade” (1975). Se um dos problemas centrais de uma teoria kantiana da justiça consiste em articular, de um lado, liberdade e igualdade (como Rawls o sugere através do princípio da “igual liberdade”), e, de outro lado, igualdade e desigualdade (“princípio da diferença”), em que medida podemos resgatar um igualitarismo procedimental em Kant sem incorrerem num consequencialismo utilitarista ou numa versão conservadora de reformismo político? Creio que a correlação que Kant estabelece entre *theoria* e *praxis* pode nos ajudar a encontrar uma posição defensável que faça jus a ambos desafios, sobretudo quando, na segunda parte do *Gemeinspruch*, Kant argumenta em favor de uma igualdade legal, na medida em que todos são iguais perante a lei, em pleno acordo com o seu princípio de liberdade inata correlato à própria concepção de igualdade inata, esboçado na *Rechtslehre*.

O projeto kantiano da paz perpétua, enquanto extensão e fim terminal (*Endzweck*) de sua teoria do direito, repousa numa “utopia realista” que Rawls corretamente identificou com um igualitarismo cosmopolita liberal, cujo moto negativo (“veto irresistível”, *unwiderstehliches Veto*) foi formulado pelo próprio Kant nos seguintes termos: “Não deve haver guerra” [*Es soll kein Krieg sein*]. (A 233) Tanto no estado de natureza para as relações entre cidadãos de uma mesma nação quanto nas relações internacionais entre os povos, a guerra contradiz a própria idéia kantiana do direito e da justiça. A passagem de um estado hobbesiano de

¹⁷ Utilizo o termo “universalizabilidade” no sentido kantiano resgatado pelo estudo seminal de R.M. Hare, “Universalisability”, *Aristotelian Society* (1955), e posteriormente endossado por Rawls, Schneewind, O’Neill, Höffe, Kersting et al.

guerra para um estado de paz através do contrato social é condição *sine qua non* para a constituição política e para a subsequente sobrevivência do gênero humano, em sua complexa condição de insociável sociabilidade. Interessantemente, na segunda parte do *Gemeinspruch*, Kant se propõe a ratificar a teoria hobbesiana do estado de natureza, reformular sua concepção de contratualismo e refutar o seu absolutismo. Segundo Kant, como já fora de resto assinalado na *Primeira Crítica* (KrV B 780), o estado de natureza é inevitavelmente identificado com um estado de guerra, posição esta que é ratificada na *Paz Perpétua*, onde Kant afirma que “o estado de paz entre os homens que vivem lado a lado não é um estado de natureza (*status naturalis*), que antes é um estado de guerra, i.e. uma vez que nem sempre uma eclosão de hostilidades, contudo [é] uma ameaça permanente destas”.¹⁸ Kant concorda, portanto, com Thomas Hobbes quanto à igualdade dos seres humanos no estado de natureza (*Leviathan*, p. 78). O grande ponto de ruptura consiste precisamente no conceito de liberdade que, para Kant, não poderia ser pensado em termos empíricos ou meramente negativos (“ausência de impedimento”) na fundamentação de uma teoria da justiça. Kant se refere ao princípio *pacta sunt servanda*, concordando com Hobbes quanto ao exercício legítimo da coerção que obriga todos ao cumprimento da lei segundo os próprios princípios da justiça. Todavia, Kant não pode seguir Hobbes quando se confunde a renúncia sem reserva da liberdade natural (enquanto faculdade de se fazer o que se quer) com a instituição contratual do Estado despótico. É neste sentido que Rawls aproxima o modelo kantiano do liberalismo de Locke e do igualitarismo de Rousseau, em contraposição ao modelo hobbesiano. Como para Hobbes o conceito de liberdade ainda permanece num nível negativo, isto é, de negação de condicionamentos fenomênicos ou de ausência de determinação causal, Kant obviamente aproxima-se mais de uma concepção liberal-democrática do que do absolutismo hobbesiano. Para melhor compreendermos como se dá a apropriação kantiana do modelo contratualista clássico seria necessária uma investigação de sua filosofia da história, pois é no regramento de uma história mundial (*Weltgeschichte*) que a liberdade, em sua acepção positiva de autodeterminação da razão prática pura, realiza a sua finalidade moral de modo a satisfazer suas exigências externas e internas de legalidade. Limite-me a lembrar que, segundo Hobbes, o estado de natureza é hipotético no sentido prescritivo de viabilizar o regramento da sociabilidade humana, mas, como já observara Bobbio, como nunca existiu de fato, o que sempre tivemos foram “casos de estado de natureza parcial, histórico ou historicamente possível”, a saber, o estado da relação entre grupos sociais independentes, o estado de anarquia ou de guerra civil, e o estado em que se encontram certas sociedades primitivas.¹⁹ Assim como Hobbes, Kant argumenta que o *contractus originarius* ou *pactum sociale* não deve ser tomado como um fato histórico, mas, para além do filósofo de Malmesbury, Kant concebe o contrato como uma “idéia da

¹⁸ *Zum ewigen Frieden* 348. Em português, *A Paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. L&PM, 1989, p. 32.

¹⁹ N. Bobbio e M. Bovero, *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 50.

razão”, de forma a estabelecer o teste de validade do direito público.²⁰ Assim como Kant rejeita o regramento hobbesiano de interesses particulares através da barganha, o filósofo de Königsberg renuncia também ao modelo jusnaturalista de John Locke, segundo o qual a autopreservação e a garantia absoluta de direitos de propriedade são direitos naturais anteriores ao contrato social. De acordo com Rawls, a contribuição kantiana consiste sobretudo em tornar defensável uma correlação de igualdade normativa entre um ideal de pessoa humana (pessoa moral, livre e igual) e uma sociedade ideal (que ele denomina “well-ordered society”, seguindo uma fórmula de Jean Bodin, “république bien ordonnée”, de 1576). A fim de sugerir a idéia principal, Rawls nos convida a pensar na noção de uma sociedade bem ordenada como uma interpretação da idéia de um reino de fins concebida como uma sociedade humana sob circunstâncias de justiça. Segundo Rawls, “os membros de tal sociedade são livres e iguais e nosso problema consiste, portanto, em achar uma interpretação de liberdade e igualdade que seja naturalmente descrita como kantiana”. Assim, partindo da distinção liberal entre liberdade positiva e negativa, tal como foi apropriada e desenvolvida por Kant, Rawls se serve deste contraste e recorre à idéia da “posição original”, de forma a supor “que a concepção de justiça apropriada para uma sociedade bem ordenada é aquela que seria acordada numa situação hipotética que fosse equitativa (*fair*) entre indivíduos concebidos como pessoas morais livres e iguais, isto é, como membros de uma tal sociedade. A equidade (*fairness*) das circunstâncias sob as quais o acordo é alcançado se transfere à equidade dos princípios acordados. A posição original foi concebida de tal forma que a concepção de justiça resultante seria apropriada”.²¹

Para Rawls, a visão de Kant é marcada por um número de dualismos, em particular, entre o necessário e o contingente, forma e conteúdo, razão e desejo, nómenon e fenômeno. Não seria questão de abandonar ou não esses dualismos como foram concebidos por Kant, mas de abraçar sua concepção moral em sua estrutura característica que é mais claramente discernível quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhes deu mas são reinterpretados e sua força moral reformulada dentro do escopo de uma teoria empírica. Ao articular a teoria ideal nas duas primeiras partes de *Uma Teoria da Justiça* (capítulos I a VI) com a teoria não-ideal da terceira parte (capítulos VII a IX), Rawls segue, creio eu, um caminho já proposto pela filosofia do direito kantiana, na medida em que evita o reducionismo naturalista do direito natural clássico (direitos naturais como causalidade de uma lei natural) e o dogmatismo teológico da metafísica tradicional (direito divino dos monarcas). Rawls procura reabilitar o liberalismo político, mais ou menos como Kant reinterpreta o liberalismo lockeano e o igualitarismo rousseauiano em sua reformulação do contratualismo.

²⁰ I. Kant, *Gemeinspruch* A 248. Em português, “Sobre a expressão corrente”, in *À Paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, p. 82.

²¹ J. Rawls, “A Kantian Conception of Equality” (1975). In *Collected Papers*, org. Samuel Freeman, Harvard University Press, 2001, p. 254-266. Cf. minha versão para o português in *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

Assim como em Hobbes o estado de natureza não pode ser pacífico, mas é necessariamente belicoso, Kant evoca um estado de natureza internacional, na guerra de nações contra nações, e que somente pela constituição de uma liga das nações, enquanto dispositivo procedimental de contrato, pode-se contemplar a coexistência pacífica entre os povos. Ao contrário de Hobbes, todavia, o vínculo contratual não se encontra numa racionalização estratégica visando evitar o perigo iminente da morte violenta, mas num ordenamento jurídico, fundamentado moral e procedimentalmente num dispositivo de representação análogo ao do imperativo categórico, por ele denominado o “princípio universal do direito / justiça”: “É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbitrio de todos com a liberdade de cada um segundo leis universais”.²² Apesar de compartilhar com Hobbes a identificação do estado de natureza com um estado de direito privado (na verdade, pode-se argumentar que, para Hobbes, o direito a todas as coisas constitui-se num direito a coisa alguma), a passagem deste ao estado de direito para a promoção da justiça é, para Kant, necessariamente distinto de um estado social – portanto, como em Locke, a sociabilidade deve ser politicamente regrada pelo contrato mas pode existir em sua condição natural (*status artificialis*, em oposição ao *status civilis*). Segundo Kant, “Do direito privado no estado natural resulta um postulado de direito público: “Tu deves juntamente com os demais, na relação de uma coexistência necessária, sair do estado natural para entrar em um estado de direito, i.e., estado de uma justiça distributiva”.²³ Assim como em Hobbes, a hipótese do contrato funciona em Rawls como um dispositivo heurístico capaz de dar conta de uma situação histórica determinada: embora a maior parte das nações tenha historicamente emergido de guerras contra seus vizinhos, o contrato é invocado como metáfora solene de nascimento e coesão da *commonwealth*, em oposição a quaisquer situações de guerra civil.

Obviamente a concepção kantiana de razão prática refuta todo nível empírico de fundamentação voluntarista, sendo a vontade pura (*Wille*) contraposta ao arbítrio ou “vontade” (*Willkür*) no sentido fraco de inclinação, desejo, impulso, escolha ou quaisquer atos de um querer psicologicamente condicionado. Por isso mesmo, o princípio de autonomia da razão prática deve coincidir, segundo Kant, com a própria vontade enquanto vontade geral, universalizável e publicamente reconhecida como boa, soberana e eficiente, isto é, capaz de realizar a liberdade de todos os membros da sociedade enquanto seres humanos, assegurar a igualdade de todos enquanto sujeitos e manter a independência de cada um como cidadão.²⁴ A concepção de liberalismo em Kant permanece fiel ao seu distanciamento teórico do dogmatismo racionalista de Hobbes: uma metafísica embasada *more geometrico* mostra-se insuficiente para dar conta da liberdade e do complexo conceito de

²² I. Kant, *Rechtslehre* 230; em português, *Doutrina do Direito*, trad. Edson Bini, São Paulo, Ícone, 1993, p. 46.

²³ *Ibid.*, § XLII, p. 145.

²⁴ Cf. I. Kant, *Gemeinspruch* A 231 ss., “Sobre a expressão”, *op. cit.*, p. 73 ss.

natureza humana, assim como o império da lei (*the rule of law*) não decorre de uma soberania absoluta mas de um estado de direito autonomamente estabelecido, a própria base do *Rechtsstaat* político. A justificação, segundo Locke, da resistência dos cidadãos a uma determinada forma de governo (*Commonwealth* no sentido político), portanto, a legitimação da dissolução do governo não se coloca a serviço, na perspectiva kantiana, de práticas revolucionárias mas de reformas constitucionais.²⁵ A concepção rawlsiana de sociedade política enquanto sistema cooperativo estável embasado num consenso justaposto de doutrinas abrangentes razoáveis é uma concepção liberal nitidamente pautada pelo princípio lockeano da tolerância e pela formulação kantiana da liberdade segundo um princípio de universalizabilidade que formaliza a idéia popular de que “a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro”.²⁶ Nas palavras de Lewis White Beck, a fundamentação kantiana da moral dá conta de um “conhecimento moral do senso comum”; *mutatis mutandis*, dir-se-á que Rawls visa uma formalização procedimental da “sociedade mais justa” que todo mundo, com um senso de justiça e concepções razoáveis do bem, naturalmente deseja. Na Introdução à edição em *paperback* de *Political Liberalism*, Rawls explicitamente define sua concepção político-liberal de justiça segundo as três condições seguintes: 1. uma especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades; 2. uma prioridade especial para tais liberdades; e 3. medidas que assegurem aos cidadãos, independentemente de sua posição social, meios adequados (referentes aos bens primários) para fazer um uso inteligente e efetivo de suas liberdades e oportunidades.²⁷ Com efeito, assim como a proeminência das liberdades civis e da tolerância contrapõem concepções liberais como as de Locke, Kant e Rawls a versões (utilitaristas) que recorrem ao princípio de utilidade, a primazia do justo sobre o bem é o que caracteriza o liberalismo rawlsiano de inspiração kantiana em oposição a toda forma de libertarismo.

Para Kant e Rawls, o princípio universalizável da justiça deve preceder toda tentativa pragmática de se chegar a um acordo segundo projetos racionais do bem precisamente por causa da identificação entre fim terminal e liberdade humana, anterior a toda escolha racional dos meios para atingir fins contingenciais. Neste sentido, a concepção deontológica do liberalismo kantiano se opõe a Hobbes e a Locke: “Todo conceito de um direito externo é derivado inteiramente do conceito de *liberdade* nas relações mútuas externas de seres humanos, e não tem nada a ver com o fim que todos os homens têm por natureza (o propósito de alcançar a felicidade) ou com os meios reconhecidos para atingir tal fim”.²⁸

Ao propor uma concepção kantiana de igualdade, John Rawls visa situar dentro de sua interpretação kantiana da justiça como equidade uma concepção de igualitarismo que faça jus, por um lado, ao desafio empírico do liberalismo político, prenunciado pela visão semântica ideacional de Locke (a idéia de igualdade, numa pers-

²⁵ *Ibid.* cap. XIX; *Rechtslehre* § XLIX obs. A, p. 162.

²⁶ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 43, 134.

²⁷ *Ibid.*, p. xlviii.

²⁸ I. Kant, “Sobre a expressão”, *op. cit.*, p. 73.

pectiva propriamente de uma filosofia prática da linguagem), e por outro lado, à efetiva realização da igualdade pela liberdade, como abstratamente formulado por uma “vontade geral” no sentido proposto por Rousseau. Creio que uma concepção kantiana de igualdade, tal como foi reformulada por Rawls, responde aos desafios teóricos de um termo que tem sido empregado de maneira tão vaga quanto imprecisa em textos clássicos da ética e da filosofia política, sobretudo quando confunde uma concepção formal de igualdade (por ex., jurídica e política) com uma concepção material ou real de igualdade. O exemplo clássico é o da Declaração Universal dos Direitos Humanos quando afirma no seu artigo primeiro: “*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits...*” (os homens nascem e permanecem livres e iguais em direito). Esta seria, de resto, a problemática platônica – retomada por seu mais ilustre discípulo, Aristóteles (na *Ética a Nicômaco*) – na formulação de uma forma de igualdade capaz de transcender a mera aparência de coisas iguais, notavelmente pelas diferentes leituras dos argumentos socráticos sobre participação e separação do ser dos entes no *Fédon* (74a-75e).²⁹

Gostaria de propor aqui que a articulação entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal da justiça decorre precisamente da articulação kantiana entre *theoria* e *praxis*, na medida em que a teoria é tomada *strictu sensu* enquanto teoria das representações (no nosso caso, das Idéias de liberdade, contrato e igualdade) e a *praxis* é concebida não no sentido pragmático vulgar (que Kant explicitamente rejeita no seu *Gemeinspruch*) mas no sentido crítico do “uso prático da razão pura”, i.e. na realização efetiva das representações práticas de nossa liberdade na moral, no direito e na política:

Chama-se *teoria* mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas regras são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições as quais, no entanto, têm necessariamente influência sobre a sua aplicação. Inversamente, denomina-se *prática* (*Praxis*) não toda a operação, mas apenas a efetuação de um fim conseguida como adesão a certos princípios de conduta representados na sua generalidade.³⁰

Kant visava inicialmente, em seu opúsculo, a sátira do eminente matemático Abraham Kästner que denunciara, no seu texto de 1793 [“Pensamentos sobre] a inabilidade de escritores produzirem uma rebelião”, (*Gedanken über das Unvermögen der SchriftstellerEmpörungen zu bewirken*). Kant buscava mostrar, assim, que a validade de uma teoria não dependia de suas conseqüências revolucionárias, como se houvesse uma fórmula quimérica vulgar que colocasse em prática todas as utopias teorizadas, mas evitava igualmente as reações conservadoras de Edmund Burke com relação à Revolução Francesa (*Reflections on the French Revolution*, 1790) e seus leitores na Alemanha, em particular o grande jurista Gottfried Achenwall, Friedrich Gentz (que traduziu a obra de Burke para o alemão em 1793) e o secretário do Chanceler Wilhelm Rehberg. Interessantemente, Burke rejeita o ideal revolucionário da igualdade por ser contrário à própria

²⁹ Cf. Jayme Paviani, *Filosofia e Método em Platão*, Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 195-223.
³⁰ *Ibid.*, A 201, p. 57.

natureza, assim como a *liberté* em questão não passava de uma idéia metafísica esvaziada de todas as relações concretas e a *fraternité* era apenas um pretexto dos revolucionários para promover seus vícios da ambição, orgulho, lascívia e sedição. Tal evento serviu mais uma vez para questionar o valor da teoria filosófica e suas pretensões morais, em face dos acontecimentos históricos. Se Kant já havia contraposto o ser dos eventos naturais ao dever-ser da liberdade, a própria questão da intervenção humana na história em seus processos civilizatórios exigia no final do século XVIII uma reflexão que desse conta das aspirações da liberdade num contexto político tão polêmico quanto complexo. Para Kant, em última análise, a teoria define a prática na sua própria aplicação efetivante, o que poderia ser formulado através da faculdade de julgar (RL § 62), em se tratando de uma relação sintética entre o que é determinado pela teoria e o que permanece objeto de experiência prática. O grande desafio moral da teoria política (assim como da teoria do direito) consiste afinal na real condição humana de desregramento, de não se submeter a princípios racionais que, idealmente ou em teoria seriam os mais razoáveis para balizar uma condição estável ou viabilizar a estabilidade social e política. Embora não proceda a uma analogia direta com a matemática (como queriam os racionalistas, de Descartes a Leibniz), Kant afirma no § E (RL 233) que não é tanto o conceito de direito (condições que permitem que o meu direito e o teu direito sejam compatibilizados conforme a lei universal da liberdade) mas antes enquanto coação plenamente recíproca e igual que viabiliza tal conceito sob uma lei universal. É neste sentido mesmo que Kant defende no *Gemeinspruch* a igualdade quanto ao direito de coação, atribuído a cada membro da comunidade, enquanto súditos, na medida em que todos estão igualmente sob as mesmas leis do Estado:

Todo o direito consiste apenas na limitação da liberdade de outrem com a condição de que ela possa coexistir com a minha segundo uma lei universal [...] em virtude da qual todos os que, enquanto súditos, fazem parte de um povo encontram-se num estado jurídico (*status juridicus*) em geral, a saber, num estado de igualdade de ação e reação de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal da liberdade. (A 240s.)

Deste mesmo princípio decorre a condenação da escravidão, na medida em que o súdito deixa de ser seu próprio senhor e entra na classe dos animais domésticos, no que seria mais tarde identificado pela sociologia como uma “morte social” (Orlando Paterson). Creio inclusive que esta concepção de igualdade pode ser aplicada contra o sexismo, latente na visão pré-feminista de Kant (que ainda submete a mulher ao seu marido, como tem sido o costume de 2400 anos de falocentrismo!); Rawls se reapropria de Kant precisamente para defender uma concepção igualitária e pública de autonomia política.³¹ Assim a autonomia política, enquanto liberdade positiva, exige uma correlação entre liberdade e igualdade nos seguintes termos:

³¹ Para uma crítica feminista kantiana, cf. Susan Mendus, “Kant: ‘An Honest but Narrow-Minded Bourgeois’?”, in Howard L. Williams (org.), *Essays on Kant's political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 166-190.

Minha *liberdade* exterior (jurídica) deve antes ser definida assim: ela é a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquelas que pude dar meu assentimento. A *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é justamente assim aquela relação dos cidadãos segundo a qual ninguém pode obrigar juridicamente outrem a algo sem que ele ao mesmo tempo se submeta à lei de também *poder* ser obrigado por ele reciprocamente do mesmo modo.³²

À guisa de conclusão, observamos que Rawls mantém os dois princípios igualitários de justiça, visando um ideal de sociedade (“bem ordenada”), de forma a assegurar a proteção recíproca dos interesses fundamentais que os membros de uma tal sociedade supostamente possuem, portanto, os seus direitos básicos. Isso nos remete, mais uma vez, a uma noção normativa de pessoa moral, não apenas livre, mas igual, isto é, na medida em que todos são igualmente livres. A normatividade implícita nesta reformulação do ideal kantiano de pessoa é correlata à estruturação institucional da sociedade, e é neste sentido jurídico preciso que podemos dizer que as pessoas modelam a sociedade na mesma proporção em que são por esta modeladas – muito remanescente da correlação entre alma e πόλις em Platão. Um dos méritos da leitura que Rawls nos oferece da filosofia moral kantiana reside justamente na superação do “formalismo estéril” e do “transcendentalismo” freqüentemente atribuídos ao modelo deontológico por comunitaristas e naturalistas. Ao tentar tornar o procedimentalismo de inspiração kantiana mais defensável, Rawls corrobora o argumento deontológico contra todos os modelos teleológicos, perfeccionistas e utilitaristas, rejeitando, por um lado, a confusão entre fundamentação e aplicabilidade da moral e do direito, e contemplando, por outro lado, as reivindicações empíricas de tais modelos. A primazia do justo sobre o bem, assim como a contraposição entre o razoável e o racional, é evocada por Rawls com o intuito de viabilizar a igualdade e a liberdade, *de facto* e *de jure*. As pessoas são livres e iguais porque *devem ser* razoáveis, apesar de todas as suas deficiências e contradições empíricas, mesmo quando buscam promover seus projetos racionais e concepções do bem – por mais conflitantes e incompatíveis que sejam. Afinal, segundo Rawls,

as pessoas não se concebem como se fossem inevitavelmente vinculadas a qualquer arranjo particular de interesses fundamentais; ao contrário, elas se percebem como capazes de rever e modificar esses fins terminais. Elas desejam, portanto, dar prioridade a sua liberdade para fazer isso, e assim sua lealdade original e contínua devoção aos seus fins devem ser formadas e afirmadas sob condições que são livres. Ou, para dizer em outros termos, os membros de uma sociedade bem ordenada são vistos como responsáveis pelos seus interesses e fins fundamentais. Embora enquanto membros de associações particulares alguns possam decidir na prática delegar esta responsabilidade para outros, a estrutura básica não pode ser construída de forma a prevenir que as pessoas desenvolvam sua capacidade de serem responsáveis ou que obstruam seu exercício da mesma, uma vez a tenham alcançado. Os arranjos sociais devem respeitar a sua autonomia e esta aponta para a propriedade dos dois princípios.³³

³² Zum ewigen Frieden, p. 350; em português, *A Paz perpétua*, *op. cit.*, p. 34 n.

³³ J. Rawls, “A Kantian Conception of Equality”, *op. cit.*, p. 260.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls já havia contraposto (§ 2) a teoria ideal da justiça à teoria não-ideal, em função da estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada enquanto objeto primário de justiça como equidade, assim como contrapõe uma teoria de aquiescência estrita (*strict compliance*) a uma teoria de aquiescência parcial (*partial compliance theory*, TJ §§ 25, 39). Essa mesma contraposição é retomada na estrutura do argumento central do *Direito dos Povos*, onde nas partes I e II a idéia genérica do contrato social é estendida, respectivamente, à sociedade dos povos democráticos liberais e à sociedade dos povos não-liberais decentes, enquanto a parte III considera dois tipos de teoria não-ideal, a saber, um tipo que lida com condições de não-aquiescência (Estados fora da lei) e outro que trata de condições desfavoráveis, dentro de seu projeto de tornar defensável uma utopia realista, capaz de garantir a sobrevivência da humanidade e a coexistência pacífica entre os povos do planeta.

Na *Teoria da Justiça*, as duas primeiras partes tratam do que Rawls denomina uma teoria ideal da justiça, enquanto a terceira diz respeito à teoria não-ideal. Trata-se portanto de articular o trabalho meta-teórico dos procedimentos formais da moral com o seu correlato substantivo normativo: a fim de problematizar a sociedade como ela é, deve-se partir de uma análise deontológica, qual seja, a de como ela deveria ser para ser caracterizada como uma sociedade justa. No nível da teoria ideal, encontra-se propriamente a sua idéia de um igualitarismo liberal, através dos conceitos da “posição original” e da “sociedade bem-ordenada”. A teoria não-ideal procura demonstrar a exequibilidade da justiça como equidade, na medida em que a cultura política, movimentos sociais e reformas constitucionais viabilizam, pelo “equilíbrio reflexivo”, uma aproximação cada vez maior dos ideais de justiça, liberdade e igualdade propostos. Rawls procura esquivar-se assim do positivismo jurídico, de um lado, e das definições materiais da justiça (do jusnaturalismo clássico), de outro. É precisamente este modelo procedimental, formal, de articulação entre regras (procedimentos) e práticas (instituições) que caracteriza o trabalho conceitual da obra de Rawls como um todo e a aproxima dos projetos políticos de Platão e Kant. No *Liberalismo Político*, Rawls reafirma que a teoria ideal (“which defines a perfectly just basic structure”, p. 285) é um complemento necessário para a teoria não-ideal “sem a qual o desejo de mudança carece de propósito” (without which the desire for change lacks an aim). Mais uma vez, Rawls defende aqui seu modelo de uma teoria puramente procedimental (a purely procedural theory) mas cujos princípios estruturais são capazes de substantivar e efetivamente tornar a nossa ordem social vigente em uma ordem cada vez mais justa, em direção ao ideal de uma estrutura básica equitativa (a fair basic structure). Assim, a articulação entre a teoria ideal e a teoria não-ideal atinge todo o seu vigor climático para uma teoria da democracia, que a meu ver permeia a original contribuição de Rawls para a teoria política do nosso século. Embora não possa desenvolver este ponto aqui, creio que neste sentido muitas críticas dirigidas ao *Direito dos Povos* são errôneas, sobretudo no que diz respeito à lista minimalista dos direitos hu-

manos evocados por Rawls (*the right to life and to personal security, the right to personal property, the right to the requirements of a legal rule, the right to a certain amount of liberty of conscience and association, and finally the right of emigration*). Segundo tais críticos, o projeto de Rawls teria fracassado ao excluir de sua lista dos direitos humanos universais fundamentais direitos tais como o de um governo democrático, da igualdade política ou o direito a uma distribuição igualitária ou welfrista de bens materiais. Gostaria de concluir afirmando que, justamente por se tratar de uma teoria não-etnocêntrica, não concordo (1) que haja uma tal exclusão e (2) que não seja contemplada a possibilidade de intercâmbios e de trocas interculturais, capazes de enriquecer cada vez mais nossa compreensão do que sejam os direitos humanos ou o escopo político-pragmático de tais direitos, de forma a incluir valores e contribuições de povos não-eurocêntricos, não-cristãos e não-ocidentais. A questão substantiva dos direitos humanos nos remete, em última análise, ao problema platônico da alma em conjunção constante com o problema da πόλις: para determinarmos a melhor forma de πόλιτεία somos sempre levados a rever nossos juízos morais e nossas concepções de excelência humana.