

# Kant na Filosofia Política Americana Contemporânea

## Introdução

Neste artigo pretendemos realçar a importância da filosofia moral Kantiana na filosofia política americana contemporânea, desde a publicação de *A Theory of Justice* em 1971, até aos nossos dias, tanto do ponto de vista apologético, nas teorias da justiça rawlsiana e nozickiana, como numa perspectiva crítica, nomeadamente as objecções ao ideal de racionalidade, de pessoa e de autonomia, nas filosofias de MacIntyre, Kekes e Sandel.

Esta reflexão não pode ser dissociada do impacto e da polémica suscitada pela obra de Rawls *A Theory of Justice*, cujo carácter kantiano é explicitamente invocado<sup>1</sup> e, a pretexto da qual se desencadeiam inúmeras críticas à filosofia prática kantiana. Por esse facto, na análise da influência de Kant na filosofia política americana contemporânea a teoria de Rawls é objecto de um maior desenvolvimento relativamente aos demais pensadores que, ao questionarem a filosofia moral kantiana através da polémica teoria rawlsiana da justiça, acabam, por um lado, por atribuir a Kant teses às vezes incompatíveis com a letra e o espírito da sua filosofia moral e, por outro, por subsumir as suas objecções críticas à filosofia moral kantiana pelas refutação do liberalismo político.

A influência de Kant na filosofia política americana contemporânea não se limita à filosofia moral, mas é ainda alargada à sua filosofia política tal como é, por exemplo, apresentada em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (1795-6). Todavia, neste artigo limitamo-nos apenas à explicitação do impacto da sua filosofia moral, tal como é apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, no pensamento de alguns filósofos políticos americanos.

Os autores referenciados não esgotam o âmbito da influência da filosofia prática kantiana e, por isso, este ensaio deve ser entendido somente como um contributo muito restrito sobre o tema em análise.

---

<sup>1</sup>. Cf. RAWLS, 1971(1), pp. 251-57.

## 1. Autonomia e construtivismo na teoria política de Rawls

A filosofia moral kantiana é uma filosofia moral formal, distinta das filosofias morais materiais porque não tem um objectivo a atingir, nem regras para o alcançar. É apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Crítica da Razão Prática* (1788). Grosso modo, em ambas as obras, a acção humana só é moral se os seus princípios ou leis, necessários e universais, estiverem fundadas na razão pura prática humana, e não na experiência, fonte da contingência e particularidade dos princípios. A função da razão pura prática consiste em estabelecer princípios do que deve acontecer, derivando as acções da lei, ou seja, determinando a vontade humana (faculdade de se determinar a si mesma conforma a representação de algumas leis) a agir segundo as suas representações *a priori*. Dada a natureza do homem — simultaneamente racional e sensível — a vontade não é absolutamente boa, pois não é conforme à razão e, por isso, a determinação da vontade conforme a lei moral é um constrangimento e a representação de um princípio ou lei (conceito de necessidade incondicional) é um imperativo.

A lei moral aparece, assim, sob a forma de imperativos: categórico se com ela a vontade for determinada exclusivamente pela razão e a acção for entendida como um fim em si; hipotético se a vontade for determinada pela representação da matéria da acção e se esta for compreendida como um meio para a obtenção de um fim. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant propõe três formulações do imperativo categórico: age de tal maneira que a tua acção possa ser erigida em lei universal; age de tal maneira que a tua acção possa ser erigida em lei universal da natureza; age de tal maneira que trates a humanidade da tua pessoa e dos outros como um fim, e não como um meio. A terceira formulação é, porventura, a que melhor traduz a essência da moral kantiana dado que clarifica a distinção entre o imperativo categórico e imperativo hipotético.

Quando o sujeito humano age de acordo com o imperativo categórico é elevado à dignidade de pessoa, sendo entendido como fim objectivo em si mesmo e não como um meio. A universalidade do imperativo não sacrifica a personalidade, sendo a pessoa definida pela sua razão prática pura como um ser autónomo e livre, porque a

sua vontade tem a propriedade de ser para ela própria a sua lei, excluindo, assim, a determinação por uma qualquer instância exterior a si mesma.

Este conteúdo da sua filosofia moral é fonte de inspiração da teoria da justiça rawlsiana<sup>2</sup>, nomeadamente, o ideal kantiano de pessoa livre e igual<sup>3</sup> entendida como um fim em si mesma e não como um meio<sup>4</sup>; a valorização da autonomia, primordialmente entendida como um princípio moral da educação humana e, posteriormente, como ideal estritamente político; a identificação dos princípios da justiça — o da igual liberdade<sup>5</sup> e o da diferença<sup>6</sup> — identificados ao imperativo categórico, no sentido em que são aplicáveis quaisquer que sejam, em particular, os nossos objectivos<sup>7</sup>; e finalmente o carácter construtivista<sup>8</sup> da sua teoria da justiça, correlato da rejeição do intuicionismo — este pressupõe a existência de princípios de justiça captáveis através da intuição, minando o ideal ético-político de autonomia dos cidadãos.

Esse procedimento construtivista é minuciosamente apresentado em “Kantian Constructivism in Moral Theory” (doravante “Kantian Constructivism”) onde Rawls mostra a modelização das ideias de autonomia racional e plena<sup>9</sup>. Se a primeira forma de autonomia se refere às pessoas como agentes de construção, a segunda refere-se à

---

<sup>2</sup> . Cf. RAWLS, *id.*, p. 204.

<sup>3</sup> . Cf. RAWLS, 1954, 48, 2n e 1971(1), 193, 3n.

<sup>4</sup> . Cf. RAWLS, 1968, pp. 167-8.

<sup>5</sup> . Este princípio estipula que todas as pessoas têm igual direito a um projecto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projecto este compatível com todos os demais.

<sup>6</sup> . Este princípio enuncia que a) as desigualdades sociais devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades e b) devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.

<sup>7</sup> . Cf. RAWLS, 1971(1), p. 253.

<sup>8</sup> . Cf. RAWLS, 1980, pp. 303-58, 1989, pp. 510-516, 1993, pp. 89-129.

<sup>9</sup> . Cf. RAWLS, 1980, pp. 303-322.

vida dos cidadãos na sua vida quotidiana<sup>10</sup>. Enquanto agentes racionais de construção as pessoas são autónomas porque não são guiadas por qualquer princípio de justiça, ou concepção do bem, anteriores ao processo de escolha dos princípios. São apenas movidas pelos seus interesses mais elevados — possuir um sentido de justiça, capacidade para formar e rever a sua concepção do bem e o interesse em proteger o seu projecto de vida<sup>11</sup>. A modelização da autonomia racional — dispositivo de representação racional usado para conectar as concepção de pessoa com os princípios de justiça <sup>12</sup> — inclui a escolha numa situação de ignorância e a caracterização das capacidades morais das pessoas livres e iguais<sup>13</sup>.

Porém, a evocação do ideal de autonomia colide com a intencionalidade última da teoria da justiça como equidade. Através dela Rawls tenta responder à questão do fundamento de um acordo intersubjectivo de princípios públicos de justiça numa sociedade em que as pessoas divergem quer quanto aos princípios de justiça, quer quanto às suas concepções do bem. Como o desenvolvimento dos projectos de existência depende das circunstâncias em que se encontram as pessoas e como essas circunstâncias são intrinsecamente diferenciadas, o acordo possível não pode estar fundamentado nessa divergência inultrapassável. Razão pela qual a escolha dos princípios da justiça se efectua numa posição original, situação de escolha contratual e hipotética, dos princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade — conjunto de instituições responsáveis pela atribuição dos direitos fundamentais, como a Constituição, o Mercado Económico e a Família. Nessa posição original a escolha efectua-se segundo um véu de ignorância que oculta aos autores da escolha a informação acerca da sua situação particular<sup>14</sup>, como, por exemplo, a sua concepção

---

<sup>10</sup>. Cf. RAWLS, *id.*, p. 308.

<sup>11</sup>. Cf. RAWLS, *id.*, pp. 310-13, 315, 334.

<sup>12</sup>. Cf. RAWLS, *id.*, p. 321.

<sup>13</sup>. Cf. RAWLS, *id.*, p. 213.

<sup>14</sup>. “As pessoas não sabem qual o seu lugar na sociedade, a posição de classe ou estatuto social, a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc., as suas concepções do bem, os pormenores do seu projecto de

do bem, as suas crenças e os seus valores. A escolha é, por isso, independente dessas concepções, crenças e valores — razão pela qual a teoria da justiça se denomina uma teoria deontológica, distinta das teorias teleológicas, pois o justo é escolhido independentemente do bem.

Dada essa exigência de justificação do justo independentemente do bem, a eleição da autonomia como carácter moral das pessoas livres e iguais não pode deixar de colidir com as premissas da justificação da teoria da justiça. Assim, se os princípios da justiça devem ser apenas válidos para a estrutura básica da sociedade, a sobredeterminação da autonomia como valor moral substantivo, doravante válido para a totalidade das pessoas, tem como consequência que a aceitação da justiça como equidade implique a adesão ao valor moral da autonomia. Essa exigência pode ter como corolário que todos aqueles cuja doutrinas morais, religiosas e filosóficas defendam valores distintos da autonomia, como por exemplo, a tradição, a solidariedade, acabem por rejeitar os princípios rawlsianos da justiça quando colocadas face ao dilema — abandonar os projectos de vida particulares incompatíveis com a autonomia ou desenvolver o seu projecto de vida independentemente de qualquer preocupação com os princípios da justiça como equidade. Em ambos os casos se anula a necessidade de princípios da justiça: sem fins concretos não se podem resolver os conflitos de interesse, sem princípios da justiça não há boa ordenação das sociedades — uma sociedade bem-ordenada é concebida para promover o bem dos seus membros, sendo regulada de forma efectiva por um concepção pública de justiça.

Para superar esse dilema Rawls entende que uma teoria construtivista da justiça não pode fundar-se na suposição do valor moral da autonomia e na subscrição cega do

---

vida, as suas características psicológicas especiais, como a aversão ao risco ou a tendência para o pessimismo, as circunstâncias particulares da sua própria sociedade, isto é, desconhecem a sua situação política e económica e o nível de civilização e cultura que conseguiu atingir, a que geração pertencem” (cf. RAWLS, 1971(1), p. 137). Sobre a crítica ao véu de ignorância ver, por exemplo, SCHAEFER, 1979, p. 36, BARRY, 1995, p. 58, RAZ, 1986, p. 128, DYKE, 1975, p. 607, SANDEL, 1982, p. 132 e HABERMAS, 1999, p. 75, NOZICK, 1974, p. 199, TAYLOR, 1982, p. 143 e 1977, p. 171, WALZER, 1983, p. 8 *et al.*

construtivismo kantiano. Por isso, entre “Kantian Constructivism “ e *Political Liberalism* Rawls passa a distinguir o construtivismo moral kantiano do construtivismo político e a autonomia racional da autonomia plena. Se no construtivismo moral kantiano o ideal da autonomia desempenha um papel regulador em todas as coisas da vida e corresponde a um princípio constituinte da ordem de valores independentes<sup>15</sup>, o construtivismo político aparece como a apresentação da ordem de valores políticos baseada em princípios e ideais da razão prática<sup>16</sup>; em contrapartida, se a autonomia racional se refere à caracterização dos contratantes na posição original, sendo exibida na capacidade de os cidadãos formarem, reverem e racionalmente prosseguirem uma concepção do bem, a autonomia plena é um valor político e não um valor moral, referindo-se, por isso, às pessoas considerados como cidadãos de uma sociedade bem-ordenada.

A adesão crítica da teoria rawlsiana em relação a alguns temas da filosofia de moral kantiana não se limita à diferente natureza do construtivismo e da concepção de autonomia. Apesar da influência kantiana, Rawls pretende eliminar os dualismos inerentes à filosofia prática kantiana — necessário e contingente, forma e conteúdo, razão e desejo, fenómeno e númeno<sup>17</sup> — e elevar a um nível superior o contratualismo de Kant. É neste contexto que, em “The Independence of Moral Theory”<sup>18</sup> Rawls afirma que deduzir os princípios de justiça de um ser puramente racional exclui os factos contingentes da vida social e natural, constitutivos da identidade pessoal, e que qualquer teoria da justiça não deve ignorar, porque ficaria impedida de correlacionar a pluralidade de fins com o imperativo categórico e de oferecer um princípio de justificação das desigualdades. A descrição do processo de escolha dos princípios de justiça pressupõe o que em “The Independence of Moral Theory” Rawls denomina factores adicionais que não fazem parte de um ser puramente racional. Esses factores adicionais são as circunstâncias da realização da sua personalidade moral, as quais tanto incluem um sentido de justiça, como o desejo de realização do seu bem, a qual é inapelavelmente

---

<sup>15</sup> . Cf. RAWLS, 1993, pp. 99 e 197.

<sup>16</sup> . Cf. RAWLS, *id.*, pp. 99 e 125.

<sup>17</sup> . Cf. RAWLS, 1975, p. 264.

<sup>18</sup> . RAWLS, 1974-5, p. 291.

contingente e aleatória: qualquer concretização do bem está também dependente da sorte.

Assim, se o ideal igualdade moral da teoria rawlsiana da justiça é inequivocamente de inspiração kantiana (veja-se o ensaio “A Kantian Conception of Equality”<sup>19</sup> em que Rawls explicita o carácter kantiano da sua concepção da igualdade moral) o autor de *A Theory of Justice* inclui, por isso, factos empíricos na deliberação racional da pessoa moral <sup>20</sup>.

Procedimento que a filosofia moral kantiana, definida numa perspectiva puramente racional não tinha necessidade de incluir. Kant nunca supôs que a razão moral tivesse de ponderar o impacto dos factos sociais nas deliberações morais, porque tal suposição implicaria integrar na decisão racional aspectos contingentes, incompatíveis com a necessidade e universalidade da legislação racional. Se as pessoas estão conscientes dos fins particulares, devem legislar como se fossem ser puramente racionais, ignorando qualquer consideração de natureza empírica.

## 1. 2. Alteração do conceito de racionalidade

Como a escolha dos princípios de justiça segundo um véu de ignorância oculta a concepção particular do bem dos contratantes, Rawls postula, na terceira parte de *A Theory of Justice*, a congruência do bem e do justo, ou seja, a conformidade dos princípios da justiça com os princípios da racionalidade do bem (eficácia dos meios, inclusividade e maior probabilidade)<sup>21</sup>. Quando as pessoas definem os seus projectos

---

<sup>19</sup> . Cf. RAWLS, 1975, pp. 254-66 esp. 264-66.

<sup>20</sup> . Daí que a posição original seja denominada uma interpretação processual da concepção da autonomia e do imperativo categórico no quadro de uma teoria empírica.

<sup>21</sup> . O princípio da eficácia dos meios (*effective means*) enuncia que devemos adoptar a alternativa que permita atingir o objectivo da melhor forma; o princípio da inclusividade (*inclusiveness*) postula que um projecto deve ser preferido a um outro se a sua execução permitir atingir todos os objectivos; e, finalmente, o terceiro princípio, o da maior probabilidade (*greater likelihood*) determina que, entre dois objectivos que podem

de vida através dos princípios de escolha racional, submetem estes princípios ao sentido da justiça, de modo a que possam conciliar, numa situação de conhecimento pleno, os seus fins particulares com as exigências de justiça .

Este véu e a congruência são dispensados na filosofia moral kantiana porque na sua filosofia prática o eu autónomo não age de acordo com uma concepção instrumental da razão<sup>22</sup> — a qual considera qualquer acção tomando em consideração um fim e se aplica apenas a agentes individuais que procuram os meios mais adequados para satisfazerem os seus fins, heterogéneos e plurais, fazendo dificilmente coexistir os seus fins particulares com a exigência de princípios universais, imparciais e equitativos — mas, pelo contrário, age tomando como referência a legislação da sua razão pura prática. Deste princípio tanto decorre a concepção de qualquer acção como um fim em si mesma, efectuada de acordo com o imperativo categórico e não o hipotético, como o acordo da máxima individual da acção com a sua forma, puramente racional. A acção individual é, por isso, universalmente válida. Em contrapartida, à suposição do véu e à teoria da congruência do bem com a justiça subjaz a suposição de que sem a conciliação dos princípios da racionalidade com o sentido da justiça a escolha racional é intrinsecamente egoísta, incapaz de associar a máxima individual com a universalidade da lei moral.

Não surpreende que em “Kantian Constructivism” Rawls reveja o seu conceito de racionalidade, doravante contextualizado na concepção kantiana da razão prática. “Kantian Constructivism” constitui, por isso, um momento de viragem na concepção rawlsiana da racionalidade inspirada na concepção da razão pura prática kantiana. Neste caso, distancia-se do enquadramento da sua reflexão política sobre a justiça na tradição do pensamento da escolha racional e aprofunda o ‘auto-proclamado’ carácter kantiano da sua teoria política<sup>23</sup>.

---

ser atingidos por dois planos semelhantes, devemos escolher o que tiver uma maior probabilidade de sucesso (cf. RAWLS, 1971(1), pp. 411-2).

<sup>22</sup>. Em *A Theory of Justice* declara que “A teoria da justiça é uma parte, talvez a mais significativa, da teoria da escolha racional” (cf. RAWLS, *id.*, p. 16).

<sup>23</sup>. Em *Political Liberalism* Rawls corrige com frontalidade o facto de ter considerado a justiça como uma parte da teoria da decisão racional. Assim, diz

Dada essa reformulação Rawls distingue com clareza o racional da razoabilidade. O primeiro aplica-se apenas a agentes individuais que procuram os meios mais adequados para satisfazerem os seus fins, heterogéneos e plurais, enquanto a razoabilidade é positivamente definida como uma relação de reciprocidade e mutualidade na cooperação justa interindividual em que todos os cooperantes devem beneficiar ou partilhar fardos comuns segundo uma mesma medida de comparação. O razoável submete o racional e, por isso, apesar de o raciocínio conducente aos princípios da justiça continuar a corresponder ao modelo da racionalidade económica, o facto de o razoável enquadrar a escolha racional dos princípios pelas pessoas evita a possibilidade de a decisão ser atribuída a um eu egoísta.

Deste modo, o que é original a partir de “Kantian Constructivism” é o reconhecimento da peculiar importância do razoável, com consequências precisas: a subordinação do racional ao razoável e a justificação das características da posição original pela ideia claramente definida do razoável. Assim, a descrição dos constrangimentos da racionalidade das partes, na posição original, não é apenas determinada pela exigência moral da autonomia das partes, mas advém dos limites impostos não apenas pelo ideal de equidade, mas também pela exigência de razoabilidade. Nessa complementaridade entre racionalidade e razoabilidade torna-se possível a associação do interesse individual com o interesse público.

O que na razoabilidade torna, porém, possível a congruência do bem e do justo é o facto de ser entendida como virtude ou disposição das pessoas envolvidas na cooperação social, traduzida na vontade de aquelas estarem prontas a propor certos

---

expressamente: “Corrijo aqui uma observação da *Theory* p. 16, na qual é referido que a teoria da justiça é uma parte da teoria da decisão racional. O contraponto com a argumentação agora adoptada leva-me a reconhecer que isso é simplesmente incorrecto. O que deveria ter sido dito é que a explicação das partes, e do seu raciocínio, utiliza a teoria da decisão racional, embora de um modo estritamente intuitivo. Em si, esta teoria faz parte de uma concepção política da justiça que procura resgatar uma explicação dos princípios razoáveis da justiça. Não se pode pensar em fazer derivar esses princípios do conceito de racionalidade como o único conceito normativo. Creio que a *Theory* considerada no seu todo, sustenta esta interpretação” (cf. RAWLS,1993, p. 53n7).

princípios e padrões como justos termos da cooperação e a agir de acordo com eles, dada a garantia de que as outras por certo o farão igualmente. Neste caso, a razoabilidade é uma disposição para agir moralmente segundo princípios que as pessoas esperam que os outros, como iguais, possam subscrever.

Ser razoável supõe a importante ideia de reciprocidade que, ao permitir conciliar a ideia de imparcialidade com a de vantagem mútua, é uma disposição para responder em espécie. Ao associar a razoabilidade à reciprocidade a partir da adopção explícita da ideia de razão pura prática kantiana e da de retribuição em espécie, torna-se perceptível por que razão, contrariamente a *A Theory of Justice*, os fins éticos não são apenas individuais, mas têm um âmbito mais alargado, nomeadamente as doutrinas religiosas, filosóficas e morais, cujo objecto é o sentido da existência. Esse conteúdo doutrinal — a totalidade do sentido da existência — advém do facto de as pessoas deixarem de se identificar com indivíduos com fins particulares, relacionados com outras que perseguem fins igualmente individuais — relação inerente ao conceito de racionalidade económica — para passarem a auto-representarem-se como apoiantes das doutrinas razoáveis abrangentes<sup>24</sup> e de uma actividade cooperativa, cujo fim é um bem público, consubstanciado na proposta recíproca dos justos termos da cooperação.

O acordo inter-doutrinal deixa de se efectuar entre o sentido da justiça e os princípios da racionalidade económica e passa a realizar-se através de um consenso por sobreposição, efectuado na perspectiva de cada doutrina abrangente particular e que tem por foco uma ou várias teorias políticas liberais. Este consenso estabelecido na

---

<sup>24</sup>. As doutrinas razoáveis são exercícios da razão teórica prática que: a) abrangem os principais aspectos filosóficos e religiosos da vida humana, organizam e caracterizam os valores reconhecidos, de forma a que sejam mutuamente compatíveis e expressam uma visão inteligente do mundo; b) identificam os valores reguladores da doutrina, estabelecendo formas de os ponderar quando entram em conflito. (Cf. RAWLS, 1993, p. 59). O oposto ao razoável refere-se às doutrinas irrazoáveis que se propõem "(...) utilizar o poder político público — um poder distribuído equitativamente pelos cidadãos — para fazer valer uma perspectiva dos elementos constitucionais essenciais acerca da qual os cidadãos, enquanto pessoas razoáveis, decerto divergirão inapelavelmente" (cf. RAWLS, *id.* p. 145).

perspectiva de cada doutrina abrangente só se torna possível porque a racionalidade dos fins já não releva apenas de uma razão puramente económico-instrumental, mas ao incorporar os ideais de imparcialidade e reciprocidade, expõe a insuficiência da fundamentação dos princípios da justiça numa concepção da racionalidade económica, moralizada pelo sentido da justiça e pelos ideais da pessoa justa e da sociedade como um justo sistema de cooperação.

Se Rawls tivesse mantido a mesma concepção de racionalidade económica exposta desde “Justice as Fairness” até “Kantian Constructivism” seria impensável a concepção de um consenso por sobreposição, estabelecido na perspectiva das doutrinas abrangentes. E sê-lo-ia não porque os interesses do eu racional sejam forçosamente egoístas, mas porque a racionalidade do bem, instrumental, não permite que a razão se coloque espontaneamente na perspectiva da imparcialidade, da reciprocidade e da universalidade. Doravante, desde “Kantian Constructivism” a razoabilidade releva da actividade da razão pura prática, implicando que as pessoas estão dispostas a orientar a sua conduta por um princípio a partir do qual elas e os outros podem raciocinar em comum.

Todavia, se Kant separa a racionalidade prática da teórica e circunscreve o domínio da moralidade à razão prática pura, liberta de elementos empíricos, Rawls preconiza que a actividade da razão pura prática está associada à razão teórica, correlacionando a razão a pura prática ou razoabilidade com os factos contingentes da existência social e política das pessoas — correlação que torna inevitável os fardos do juízo e a emergência do pluralismo doutrinal.

### **1. 3. A concepção da pessoa como um fim em si mesma e o seu impacto na teoria da justiça de Nozick**

A teoria nozickiana da justiça fundamenta-se na exigência kantiana — expressa na terceira fórmula do imperativo categórico — de tratar as pessoas como fins em si mesmas e não como meios<sup>25</sup>. De acordo com esse imperativo kantiano, o autor de *Anarchy, State and Utopia* questiona as teorias rawlsiana e utilitarista da justiça, considerando-as teorias que estipulam padrões comuns de distribuição dos bens

---

<sup>25</sup> . Cf. NOZICK, 1974, p. 32.

interpessoais. Esses padrões de distribuição colidem com o princípio da dignidade pessoal porque possibilitam homogeneizar e igualizar os títulos ou direitos individuais, diferencialmente outorgados pela natureza, através da redistribuição dos resultados dos processos de aquisição e transferência de bens.

Em vez de princípios padronizados de justiça Nozick propõe princípios históricos ou puramente processuais, reguladores não do resultado mas do processo de aquisição e de transferência dos bens<sup>26</sup>. São princípios processuais porque se os procedimentos da aquisição e transferência, regulados pelos princípios do justo título, forem respeitados, o resultado, seja ele qual for, é sempre justo; e históricos porque dependem do estado actual de factos em que ocorrem aqueles processos.

Supor as pessoas como fins em si mesmas, no contexto de uma teoria processual e histórica da justiça, não culmina, pois, na possibilidade de processos de aquisição substantivos e universais, mas implica que os princípios históricos de aquisição e transferência dos bens sejam múltiplos e variáveis: o mérito, as necessidades, a eficiência...

O recurso de Nozick à filosofia moral kantiana tem, por conseguinte, como desiderato último impedir a estipulação de princípios universais de justiça distributiva, reduzindo os princípios de justiça à aquisição e transferência de títulos desigualmente distribuídos pelos diferentes indivíduos. Nesse sentido, a postulação das pessoas como fins em si mesmas não está associada nem à ideia de um sujeito igual e universal, capaz de agir segundo princípios comuns também universais — a lei moral em Kant e os princípios da justiça distributiva na teoria de Rawls — porque as pessoas estão por natureza habilitadas a títulos diferenciados. Os princípios da aquisição e da transferência de bens supõem e mantêm essa desigualdade inicial sem almejar impor um qualquer princípio de igualização dos títulos individuais. Daí que, a sua teoria implique, por isso, a manutenção das desigualdades resultantes da lotaria natural e social e a apologia de uma sociedade não sacrificial, em que os talentos (títulos)

---

<sup>26</sup> . Estes princípios estipulam que:

1. Uma pessoa que adquira um título de acordo com o princípio da justiça está habilitada (*entitled*) a esse título.
2. Uma pessoa que adquira um título a outra pessoa habilitada à posse desse título está, de acordo com o princípio da justiça nas transferências, habilitada ao título.

individuais não devem usados como meios de realização de uma igualização moral e política.

Tal não significa que a teoria nozickiana da justiça seja amoral, pois a exigência de tratar as pessoas como fins em si mesmas não é um *dictact* natural, mas sim um constrangimento moral. O que é, todavia, polémico é a justeza da reivindicação da influência do princípio kantiano da dignidade da pessoa na sua teoria do justo título. Como, a par da consideração das pessoas como fins em si mesmas, a teoria da justiça nozickiana postula o princípio da separabilidade individual e advoga que os processos de aquisição e transferência de bens devem ser regulados segundo os direitos diferenciais das pessoas, sem admitir qualquer exigência de equidade, essas trocas não impedem que se possa trocar um bem como a liberdade ou o corpo por outro, como rendimento ou riqueza. Neste caso a teoria da justiça como justo título não tem recursos para impedir uma troca similar, correlato da auto-destruição da separabilidade individual e da consideração da pessoa como um fim em si mesma. E, por isso, ao não evitar o risco perverso da apropriação de alguém por outrem, a teoria da justiça do justo título mina o princípio kantiano da dignidade pessoal.

## **2. As objecções aos ideais de autonomia e de racionalidade kantiana**

Se a autonomia, a consideração das pessoas como fins em si mesmas e o ideal de racionalidade são os aspectos da filosofia moral kantiana sublinhados nas teorias da justiça de Nozick e Rawls, para os detractores de Kant estes aspectos são os alvos privilegiados das suas objecções críticas. Por exemplo, para Kekes o igualitarismo liberal — que postula que as pessoas devem ter os mesmos direitos políticos, à liberdade, à igualdade na justiça distributiva — é uma consequência da fé na autonomia, equivalente à fé em Kant<sup>27</sup>, ou seja, à fundamentação da responsabilidade moral na autonomia humana. Segundo Kekes, Kant acreditava que todos os homens são iguais na sua capacidade para a autonomia, que a responsabilidade moral e a

---

3. Ninguém está habilitado a um título excepto pelas aplicações de 1 e 2 (cf. NOZICK, *id.*, p. 151).

<sup>27</sup> . Cf. KEKES, 1997, p. 150.

dignidade humana requer o respeito para qualquer pessoa capaz de autonomia<sup>28</sup>. Porém, se em vez da responsabilidade moral se fundar na autonomia, se ancorar nas más consequências das acções humanas, deixa de haver justificação para aquele igualitarismo e justifica-se politicamente a desigual distribuição dos direitos políticos em função do distinto mérito pessoal. Kekes destitui, por isso, a autonomia como princípio ético-político fundamental, substituindo-a pela ideia de que o mérito constitui o âmago da moralidade e da justiça distributiva.

O mérito é na teoria pluralista de Kekes — teoria acerca da natureza dos valores que tornam as vidas boas<sup>29</sup> — uma componente fundamental da vida boa. Esta é definida pela satisfação que oferece ao agente e pelo seu mérito moral. A vida boa é satisfatória se, por exemplo, o agente não lamenta a maior parte das decisões que tomou e tem mérito se a balança entre o bem e o mal que o agente causou na sua vida é preponderantemente a favor do bem<sup>30</sup>. Essa balança é preponderantemente a favor do bem se não estiver dependente da satisfação dos impulsos, das necessidades cegas, mas da força civilizadora dos valores secundários.

Estes valores, variáveis em função das pessoas, das sociedades, das tradições, dos períodos históricos e das concepções da vida boa<sup>31</sup> constituem a forma de um conteúdo correspondente aos bens primários— bens que pressupõem a identidade da natureza humana, universal, culturalmente variável e histórica<sup>32</sup>. Se os bens primários satisfazem necessidades, cegas e brutas, os bens secundários correspondem a tentativas de os civilizar<sup>33</sup>. Assim, embora nem toda a satisfação possa ser reduzida ao mérito moral — uma vida boa não é apenas uma vida moral<sup>34</sup>— o valor das pessoas está associada ao elemento meritocrático da sua personalidade, ou seja, à qualidade da sua satisfação. As pessoas não são iguais porque nem todas fazem depender as suas satisfações dos valores secundários, algumas limitam-nas aos valores primários.

---

<sup>28</sup>. Cf. KEKES, *id.*, p. 3.

<sup>29</sup>. Cf. KEKES, 1993, p. 9.

<sup>30</sup>. Cf. KEKES, *ibid.*.

<sup>31</sup>. Cf. KEKES, *id.*, p. 18.

<sup>32</sup>. Cf. KEKES, *id.*, p. 39.

<sup>33</sup>. Cf. KEKES, *ibid.*

<sup>34</sup>. Cf. KEKES *ibid.*

Através da concepção meritocrática moral Kekes pode assim refutar o igualitarismo moral das teoria liberais da justiça, nomeadamente o de Rawls. Como as pessoas não possuem igual mérito, qualquer teoria da justiça distributiva fundada nesse mérito desigual implica a distribuição diferenciada dos bens sociais. Essa não é uma consequência aleatória do seu pensamento político, mas constitui antes uma premissa das suas reflexões sobre a justiça distributiva. É, todavia, essa contextualização da crítica da autonomia na reflexão sobre a justiça distributiva que dá a Kant aquilo que não lhe é devido.

Com efeito, se a filosofia moral de Kant pressupõe a ideia de igualdade moral, daí não se pode inferir qualquer princípio de justiça distributiva porquanto a reflexão moral kantiana não pretende inquirir sobre as condições de possibilidade de uma teoria da justiça distributiva, num mundo em que as pessoas pretendem fins diferenciados, mas tão somente mostrar a possibilidade da fundamentação da *praxis* humana na legislação humana puramente racional. De acordo com essa exigência Kant está em condições de distinguir a moralidade da amoralidade. Com efeito, estamos perante uma prática não moral se a vontade individual estiver dependente das inclinações da sensibilidade humana e da experiência e não uma da exclusiva influência da legislação da razão. Nesse sentido, embora numa perspectiva material e não formal a distinção estabelecida por Kekes entre valores primários e valores secundários pode *lato sensu* corresponder à distinção estabelecida por Kant entre máximas morais, fundadas na legislação da razão prática e máximas não morais, fundadas na sensibilidade humana.

Contrariamente à suposição de Kekes, é precisamente porque faz parte do devir humano ser heterónimo, fundando a sua acção moral em motivos extra-rationais, que o princípio da moralidade é o dever, ou seja, a acção cuja vontade, na encruzilhada entre a sensibilidade e a razão, escolhe a razão como princípio da sua determinação. A opção pela determinação sensível é uma alternativa para a razão humana, que a ser escolhida coloca a humanidade face à heteronomia e à imoralidade. Razão pela qual, se deduzíssemos uma teoria da justiça da teoria moral kantiana em que se a autonomia fosse o critério de distribuição, dificilmente se poderia defender uma teoria da justiça igualitarista, uma vez que se todas as pessoas são igualmente racionais, nem todas agem segundo os exclusivos ditames da sua razão e, por esse facto não deveriam ter iguais direitos aos bens sociais.

Essa possibilidade é, todavia, contraproducente face à teoria moral kantiana porque na consideração de uma teoria da justiça distributiva devemos tomar em consideração os bens materiais a distribuir pelas pessoas, demonstração que é intrinsecamente oposta ao desígnio kantiano na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. Nestas, Kant pretende exclusivamente expor como é possível a acção moral fundar a decisão da vontade na legislação imperativa da razão humana, sem tomar em consideração qualquer fim ou bem material, porque essa consideração colide com as premissas da sua filosofia moral. Razão pela qual a crítica de Kekes distorce o conteúdo da filosofia moral kantiana, nomeadamente o papel desempenhado pela exigência de autonomia. Tal distorção é, todavia, uma consequência de Kekes aceder à filosofia moral kantiana através da teoria rawlsiana da justiça, a qual a partir da concepção kantiana da pessoa livre e igual pretende fundar uma teoria da justiça. Essa fundamentação está, todavia, na teoria rawlsiana da justiça

social, intrinsecamente associada à noção de bens primários<sup>35</sup>: sem esta noção e seja qual for o seu conteúdo, rendimento ou riqueza ou liberdades e direitos, não há qualquer hipótese de se fundar uma teoria da justiça distributiva. Assim, uma coisa é a filosofia moral kantiana, cujo conteúdo não ofereceria forçosamente uma concepção igualitária da justiça distributiva — se fosse esse o desiderato kantiano — e outra, completamente diferente a teoria da justiça distributiva rawlsiana cuja natureza tanto está influenciada pela filosofia moral kantiana, como pela ética material aristotélica. Ao associar a autonomia à distribuição de bens materiais, Kekes “rawlscionaliza”

---

<sup>35</sup>. Cf. RAWLS, 1971, p. 253. Os bens primários são bens desejados pelas pessoas, sejam quais forem os seus fins particulares. São condições de realização de qualquer projecto de vida, consistindo em direitos, liberdades, oportunidades, rendimento e bem-estar, assim como bases sociais do auto-respeito. Em “Kantian Constructivism” Rawls identifica esses poderes aos interesses da mais elevada ordem (*highest-order interests*, a saber“(…) a capacidade para um efectivo sentido de justiça, quer dizer a capacidade de compreender, aplicar e agir (...) segundo os princípios de justiça (...) e a capacidade de formar, rever e perseguir racionalmente uma concepção do bem” (cf. RAWLS, 1980, p. 312). Para além desses dois poderes, a igualdade moral é ainda definida pelo mais elevado (*higher-order interest*), mas não o mais elevado, em proteger o melhor possível o seu projecto de vida (cf. RAWLS, *id.*, p. 313).

O desejo de bens primários não se apresenta a Rawls como incompatível com a filosofia moral kantiana, porque o facto de os princípios da justiça serem resultado de uma escolha racional, enquadrada pela ideia da pessoa livre e igual, os transforma de imediato em imperativos categóricos. A suposição que um desejo racional de bens primários, cuja escolha se efectua segundo a regra *maximin*, possa não ser consentânea com a ideia kantiana da acção moral, cujo ‘objecto de desejo’ é lei por ela estipulada não constitui um obstáculo à interpretação rawlsiana da filosofia moral de Kant, até porque, como dirá em “Kantian Constructivism”, o adjectivo kantiano expressa uma analogia e não uma identidade (cf. RAWLS, *id.*, p. 304).

abusivamente a filosofia moral kantiana, fazendo perder de vista o significado e o papel da autonomia na filosofia moral de Kant.

Numa linha de argumentação semelhante da de Kekes, também Sandel questiona o liberalismo deontológico contemporâneo, que advoga o primado do justo em relação ao bem, doravante tornado princípio privilegiado de justificação moral<sup>36</sup> atribuindo, assim, o primado da justiça perante todos os outros ideais morais e sociais<sup>37</sup>. Este liberalismo deontológico, fortemente tributário da filosofia moral kantiana, advoga não apenas a prioridade da justiça em relação ao bem, como ainda, defende que os princípios da justiça são derivados independentemente do justo. Enquanto teoria moral, a deontologia opõe-se ao consequencialismo e num sentido fundacional distingue-se da teleologia<sup>38</sup>, pois descreve uma forma de justificação nos quais os primeiros princípios são derivados sem referência a qualquer propósito ou fim. Esta forma de justificação pressupõe que o fundamento *a priori* da lei moral seja o sujeito racional, e não empírico e, por isso, conduz à sobrevalorização da autonomia, como valor moral.

Quando em *Liberalism and the Limits of Justice* Sandel estabelece os limites da justiça e, por arrastamento do liberalismo, questiona tal como Kekes o valor da autonomia, contrapondo ao primado da justiça, o do bem, advogando uma concepção do eu, cujos valores individuais e práticas políticas dependem das condições sociais. Recusa, assim a existência de um eu transcendental e autónomo, distinto dos valores e das concepções do bem, ao qual opõe o fundamento social da natureza humana e os valores cooperativos da benevolência e do altruísmo<sup>39</sup>.

No entanto, tal como Kekes visa na refutação da autonomia a teoria da justiça de John Rawls, Sandel acaba por atribuir a Kant aquilo que é especificamente rawlsiano. Se é inegável que Rawls segue Kant na fundamentação deontológica da justiça, não é menos verdade que a afirmação do primado da justiça em relação ao bem dificilmente pode ser atribuída à filosofia moral kantiana, pois nesta está em causa

---

<sup>36</sup> . Cf. SANDEL, 1982, p. 2.

<sup>37</sup> . Cf. SANDEL, *id.*, p. 1.

<sup>38</sup> . Cf. SANDEL, *id.*, p. 3.

<sup>39</sup> . Cf. SANDEL, *id.*, pp. 11-3.

a fundamentação da lei moral na razão pura prática das pessoas, e não a afirmação de um valor, a justiça, como o valor insigne e fundamental. Como referimos, a filosofia moral kantiana é uma filosofia moral formal, distinta das filosofias morais materiais porque não tem um objectivo a atingir, nem regras para o alcançar. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant dissocia a razão moral de qualquer fim material, postulando como fundamento da prática humana o dever, ou seja, o respeito pelo mandamento da lei moral racional, o imperativo categórico.

É, no entanto, precisamente essa ausência de objectivo que está no cerne da crítica de MacIntyre à filosofia moral kantiana, que tal como Kekes e Sandel a subsume pela refutação ao liberalismo político. MacIntyre critica a pertença de Kant à tradição liberal de que, juntamente com Jefferson e Mill<sup>40</sup>, é considerado um fundador. A característica específica desta tradição<sup>41</sup> consiste na substituição desta, como fundamento da prática humana social e política, pela razão<sup>42</sup>.

Essa substituição ocorre no contexto de uma nova concepção da razão: a concepção instrumental e liberal. Se a acepção instrumental a apresenta desvinculada de um *telos* ou bem comum<sup>43</sup>, cujos raciocínios têm como fim não um bem comum,

---

<sup>40</sup>. Cf. MACINTYRE, 1988, p. 344.

<sup>41</sup>. As tradições são argumentos que expressam acordos fundamentais em relação a conflitos intra e extra-tradição. Enquanto argumentos, as tradições estão incorporadas em expressões e acções pertencentes a uma linguagem específica e a uma cultura. A invenção, elaboração e a modificação dos conceitos compreendidos por aqueles que fundam ou herdam uma cultura realiza-se sempre numa linguagem particular. Cf. MACINTYRE, *id.*, pp. 371-2. Enquanto pertencentes a uma linguagem específica e a uma cultura, as tradições são constituídas e constitutivas, ou seja são intrinsecamente históricas Cf. MACINTYRE, *id.*, p. 9.

<sup>42</sup>. Cf. MACINTYRE, *id.*, p. 6.

<sup>43</sup>. MacIntyre, crítico da racionalidade moderna, ao propor o retorno à noção de fim, não toma em consideração o facto de a racionalidade económica ser intrinsecamente teleológica. A diferença entre a teleologia ética aristotélica e a teleologia económica não tem a ver com a estrutura da razão, mas com a natureza do fim: no primeiro caso

mas apenas a satisfação das preferências individuais, a aceção liberal expressa-a nas exigências de imparcialidade, neutralidade e universalidade dos seus juízos.

Como, segundo MacIntyre, não há qualquer juízo imparcial, universal e neutral, independente de qualquer tradição,<sup>44</sup> nem qualquer interesse público genuíno na racionalidade das pessoas definidas como seres de preferências,<sup>45</sup> o autor de *Whose Justice? Which Rationality* procede à desmistificação da auto-suficiência ou autonomia do indivíduo racional.

Tal auto-suficiência pertence a uma tradição de pensamento específica, fundada numa ordem social em que os indivíduos se emanciparam da contingência e particularidade das tradições, através de normas universais, imparciais e neutras<sup>46</sup>. Mas, da mesma maneira que a independência das normas em relação às tradições é resultado de um processo de libertação individual em relação à tirania da tradição<sup>47</sup>, a universalidade e imparcialidade das normas exprimem as preferências racionais dos indivíduos. Aspectos interrelacionados. Se a tradição oferecia um fim ou fins comuns a todos os indivíduos, a libertação em relação à tradição implica que a vida pública se transforme num *fórum* onde se digladiam preferências individuais<sup>48</sup>.

Ainda que o liberalismo tivesse emergido como uma forma de pensamento anti-tradicional<sup>49</sup> e, mantenha no seu pensamento político um estatuto ambíguo entre a anti-

---

comum ou colectivo e, no segundo caso, individual ou social. Neste contexto, o conflito entre MacIntyre e a modernidade reduz-se mais ao conflito entre o conteúdo do fim perseguido pelos cidadãos – um fim individual ou comum – do que à distinção entre uma concepção liberal ou comunitária da razão.

<sup>44</sup> .Cf. MACINTYRE, *id.*, p. 7.

<sup>45</sup> .Cf. MACINTYRE, *id.*, p. 342.

<sup>46</sup> .Cf. MACINTYRE, *id.*, p. 335.

<sup>47</sup> .Cf. MACINTYRE, *ibid.*

<sup>48</sup> .Cf. MACINTYRE, *id.*, pp. 336-7.

<sup>49</sup> .Cf. MACINTYRE, *id.*, pp. 326-48.

tradição e a tradição<sup>50</sup>, não deixa de ter uma histórica<sup>51</sup>, não podendo por isso reivindicar ser expressão um espaço de universalidade, neutralidade e imparcialidade. É, outrossim, de preferências individuais.

Porém, a subsunção da crítica da razão prática pelo iluminismo liberal implica atribuir a Kant o inaceitável, a saber, que no domínio ético-político o fundamento da racionalidade sejam as preferências individuais. Na filosofia moral kantiana o legislador moral é entendido como um ser puramente racional, e na qual as preferências pessoais, ou os desejos individuais, não devem ter qualquer relevância, sob pena de comprometerem a livre autonomia subjectiva e a universalidade das máximas da acção. Essa atribuição é, todavia, consequência da consideração de Kant na tradição liberal, juntamente com Mill e Jefferson, sem o correlato esclarecimento das diferenças assinaláveis entre uma teoria moral deontológica, como a kantiana, e a teoria utilitarista de Mill para quem o princípio da utilidade, princípio fundamental da moralidade, consiste na maximização das preferências individuais.

---

<sup>50</sup>. Cf. MACINTYRE, *id.*, p. 401.

<sup>51</sup>. Cf. MACINTYRE, *id.*, pp. 10, 345 e 348.

## **Conclusão**

Tanto a apologia crítica como a rejeição dos princípios fundamentais da moral kantiana mostram-nos que esta é, mais do que a sua filosofia política, uma referência iniludível na filosofia política americana contemporânea, desde 1971 até aos nossos dias. Nessa referência, o ideal de racionalidade e o valor da autonomia constituem os aspectos mais polémicos pois definem, com clareza, uma concepção intrinsecamente antropocêntrica, autocrática, racional e liberal da vida social e política.

É em torno dessa descrição da vida política que se digladiam alguns dos mais importantes pensadores políticos americanos, de tal maneira que as diferenças e similitudes dos seus diferentes projectos políticos se podem definir face à apologia ou rejeição do antropocentrismo e racionalidade inerentes à filosofia prática kantiana.

## BIBLIOGRAFIA

BARRY, B. (1995)(1): *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford.

DIKE, V. Van (1975): Justice as Fairness: For Groups?, in *American Political Science Review*, 69, pp. 607-14.

HABERMAS,(1995): Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in *Die Einbeziehung des Anderes. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, pp. 65-94.

—————(1997): “Vernünftig” versus “Wahr” – oder die Moral der Weltbilder, in *Die Einbeziehung des Anderes. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, pp. 95-127.

KANT, I. (1785): Grundlegund zur Metaphysik der Sitten, in *Immanuel Kant Werksausgabe* (ed. Wilhelm Weischedel), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, Band VII, pp. 11-102.

—————(1788): Kritik der Praktischen Vernunft, in *Immanuel Kant Werksausgabe* (ed. Wilhelm Weischedel), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, Band VII, pp. 107-302.

KEKES, J. (1993): *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, New Jersey.

————— (1997) *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca and London.

MACINTYRE (1988): *Whose Justice? Which Rationality*, Duckworth, London.

MILL. J. S. (1863): *Utilitarianism* (ed. R. Crisp, ), Oxford University Press, Oxford

NAGEL, T. (1973): Rawls on Justice, in *Philosophical Review*, 82, n° 2, pp. 220-34.

—————(1978): *Ruthlessness in Public Life*, in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sidney, 1979.

NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford.

RAWLS, J. (1958): Justice as Fairness, in *John Rawls. Collected Papers*, (ed. S. Freeman ), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 47-62.

—————(1968): Distributive Justice: Some Addenda, *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman ), Harvard, University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 154-175

—————(1971)(1): *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.

—————Edição revista, em 1999, por John Rawls na Oxford University Press, Oxford.

—————(1971)(2): Justice as Reciprocity, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman ), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 190-224.

—————(1974-75): The Independence of Moral Theory, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman ), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 286-302.

—————(1975) A Kantian Conception of Equality, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman ), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 254-66.

—————(1980): Kantian Constructivism in Moral Theory, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman ), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 303-58.

————— (1989): Themes in Kant 's Moral Philosophy, in *John Rawls. Collected Papers* (ed. Samuel Freeman ), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 497-528.

—————(1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

RAZ, J. (1986): *The Morality of Freedom*, Clarendon University Press Oxford.

SANDEL, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

—————(1984): The Political Theory of the Procedural Republic, (eds. R. Goodin and Petit P.), in *Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1997, pp. 247-255.

—————(1996): *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.

TAYLOR, C. (1982): The Diversity of Goods, in *Utilitarianism and Beyond*, (eds. A. Sen and B. Williams ) Cambridge University Press, New York, pp. 129-44.

—————(1997): Leading a Life, in *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. (ed. R. Chang ), Harvard University Press, Cambridge, pp. 170-83.

WALZER, M. (1983): *Spheres of Justice, A Defence of Pluralism & Equality*, Blackwell, Oxford.