

O Político *versus* o Metafísico: a crítica de Habermas ao procedimento do Liberalismo Político

André Luiz da Silva

Preparado para o II Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, para apresentação na mesa “Justiça e Democracia”, em 23 de abril de 2012.

O Político *versus* o Metafísico: a crítica de Habermas ao procedimento do Liberalismo Político

André Luiz da Silva

RESUMO: Em 1995, John Rawls publicou *Reply to Habermas*, em resposta à leitura que o filósofo alemão Jürgen Habermas havia feito do liberalismo político em *Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism*, texto no qual Habermas critica a argumentação oferecida por Rawls para a neutralidade de objetivo em seu modelo procedimental. Apesar das diferenças marcantes entre ambos, é possível dizer que os dois autores marcam o debate da teoria política contemporânea que deseja tratar o tema da democracia, pois é central aos dois a exigência de uma racionalidade pública indispensável ao processo democrático. Contudo, Rawls, em sua resposta, afirma pretender uma defesa do liberalismo, admitindo contra a argumentação de Habermas que qualquer concepção liberal deve ser substantiva, e que não vê por que a concepção de Habermas não o seja também, ainda que os elementos substantivos possam diferir. Segundo ele, a distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva deve ser tomada como a distinção entre a justiça de um procedimento e a justiça de um resultado: mas ambos os valores, diz Rawls, caminham juntos, pois a justiça procedimental depende da justiça de resultados, que é sempre substantiva; assim, permite-se que os procedimentos equitativos tenham valores intrínsecos, como, por exemplo, o valor da imparcialidade. Para Rawls, o papel da legitimidade nas instituições democráticas é autorizar um procedimento apropriado para tomar decisões quando os conflitos e desacordos na vida política tornam impossível a unanimidade; desse modo, um procedimento legítimo é aquele que todos como livres e iguais podem razoavelmente aceitar quando têm de tomar decisões políticas e não há acordo – os limites da capacidade do juízo levam a isso. Não obstante, parece permanecer a crítica de Habermas de que a tensão entre a razoabilidade de uma concepção política aceitável para todos os cidadãos com concepções razoáveis de mundo e a verdade que o indivíduo atribui a esta concepção continua sem solução. Esse estabelecimento do razoável pelo filósofo é, para Habermas, o estabelecimento de um influxo estruturador sobre as concepções de mundo dos cidadãos. Para ele, este problema seria mais bem resolvido no âmbito de uma teoria pós-metafísica. O objetivo deste artigo é assim elucidar os principais argumentos, a partir do debate travado entre os dois autores na década de 1990, acerca da divisão entre o político e o metafísico.

PALAVRAS-CHAVE: Rawls; Habermas; Justiça; Razoabilidade; Liberalismo Político; Teoria Pós-metafísica.

I. Introdução: o foco da crítica de Habermas

Muitos estudiosos dedicados à teoria política contemporânea apontam John Rawls como um dos maiores filósofos de nosso tempo. Não é difícil encontrar trabalhos que se refiram a Rawls por meio de expressões tais como “o filósofo americano” ou “o filósofo político”, ou ainda como “o filósofo que reanimou a filosofia política no mundo anglo-saxão”. Diante disso, para manter a coerência, certamente cabe a pergunta: que significa ser um filósofo? De maneira simples, podemos encontrar dois significados

para o termo. O primeiro é o que designa a pessoa que trabalha com a história da filosofia, que pesquisa a respeito daquilo que é considerado como as melhores ideias produzidas ao longo do tempo, que recebe recursos para isso e o faz como profissão. Nesse sentido, Rawls certamente pode ser chamado de filósofo: nos anos 1950, ele foi editor do famoso jornal *Philosophical Review*, e nos anos 1970 foi chefe do departamento de filosofia de *Harvard*. Além disso, podemos encontrar em seus trabalhos várias referências aos grandes nomes da filosofia, em *A Theory of Justice* Rawls menciona Aristóteles, Locke, Rousseau, Hume e Kant, e isto sem contar suas *Lectures on the History of Moral Philosophy*, que trata desde a filosofia grega até Hegel.

Mas há ainda um segundo sentido para o termo. Trata-se de um sentido mais profundo e mais antigo, que toma vários significados ao longo do tempo. Como aponta Joseph Maréchal, em seu *O Ponto de Partida da Metafísica*, foi dos mitos religiosos e das antigas cosmogonias poéticas que surgiram, na aurora da civilização grega, as primeiras “cosmologias”, trata-se, nesse período, da curiosidade do espírito humano que era orientada tão somente ao objeto, isto é à natureza. Já na modernidade, diferentemente dos primeiros filósofos gregos, o filósofo moderno preocupou-se principalmente com a possibilidade do conhecimento, referindo-se então não mais apenas ao objeto, mas especialmente ao sujeito do conhecimento, como podemos ver com *Meditações de Filosofia Primeira* de Descartes ou com *A Crítica da Razão Pura* de Kant. Assim, por filósofo entende-se, grosso modo, a pessoa que realmente produz um conhecimento por meio de conceitos a respeito do mundo ou a respeito da possibilidade de apreendê-lo, que expressa aquilo Aristóteles tratou em seu *A Metafísica* ou que Kant derivou, a partir das possibilidades estabelecidas pelas *Críticas*, como sistema em uma *Metafísica dos Costumes*. Contudo, o fato é que a teoria proposta por Rawls tem a intenção de ser uma teoria apenas política, e não uma teoria metafísica. Nesse sentido, ela busca afastar-se das doutrinas que reivindicam para si o *status* forte da verdade.

O liberalismo político é formulado tendo em vista o fato do pluralismo e uma preocupação com a liberdade de consciência. A intenção de Rawls é formular princípios de tolerância apenas no âmbito da justificação política. Como expôs David Estlund (1998:252), os princípios morais e filosóficos e as doutrinas usadas nessa justificação política, não precisam ser verdadeiras. E mesmo doutrinas que sejam consideradas verdadeiras são inadmissíveis nessa justificação se não forem aceitáveis para todos os

cidadãos razoáveis. Conforme Rawls (2011:138), o liberalismo político dispõe de uma interpretação da objetividade que é suficiente para os propósitos de uma concepção política de justiça, não é preciso que o liberalismo político vá além de sua concepção de juízo razoável, podendo deixar para doutrinas abrangentes o conceito de julgamento moral verdadeiro.

A verdade, portanto, não é necessária nem suficiente para a admissibilidade de uma doutrina. E a ideia moral por trás deste princípio, afirma Estlund (1998:253), é a de que nenhuma pessoa pode ser legitimamente coagida ou moralmente obrigada a viver sob regras e arranjos legais a não ser que possam lhe ser oferecidas razões suficientes, que não violem a razoabilidade moral nem as convicções profundas daquela pessoa, independentemente da convicção ser verdadeira ou falsa. Trata-se então de uma teoria que aplica o princípio da tolerância à própria filosofia. Conforme Rawls (2011:12), o liberalismo político aspira a uma concepção política de justiça entendida como uma visão que se sustenta por si própria. Ele não propõe nenhuma doutrina metafísica ou epistemológica específica que vá além daquilo que está envolvido na própria concepção política.

Essa concepção de neutralidade que Rawls dá ao político foi criticada por Jürgen Habermas em *Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism*, e em *Vernünftig versus Wahr – oder die Moral der Weltbilder* [*Racional versus verdadeiro – ou a moral das visões de mundo*]. Apesar das críticas daquele primeiro texto, em seu *Reply to Habermas*, Rawls continuou a afirmar que o liberalismo político não se baseia em nenhuma fundamentação fora do domínio do político, e que a justiça como equidade desenvolve uma concepção política liberal de justiça para um regime democrático que pode ser endossada por todas as doutrinas abrangentes razoáveis existentes em uma democracia por ela regulada. O liberalismo político não diz respeito a qualquer doutrina religiosa, metafísica ou moral; e assim tem de ser: segundo ele, a filosofia política deve ser capaz de provar seus argumentos sem invocar quaisquer doutrinas abrangentes. “A filosofia política, tal como compreendida no liberalismo político, consiste em larga medida de variadas concepções políticas do direito e da justiça concebidas como se sustentando por si próprias” (RAWLS,1995:442).

Segundo Rawls, são três os aspectos que caracterizam o liberalismo político como uma concepção tão somente *política* de justiça: ele se aplica, em primeiro lugar, à estrutura básica da sociedade; pode ser formulado independentemente de qualquer

doutrina abrangente específica; e suas idéias fundamentais são familiares a partir da cultura política de uma sociedade democrática e de suas tradições de interpretação da constituição e das leis básicas. Já a posição de Habermas, diferentemente, segundo Rawls, está assentada numa doutrina abrangente, e o objetivo da teoria da ação comunicativa é fornecer uma explicação geral do significado, referência e verdade ou validade tanto para a razão teórica quanto para as várias formas de razão prática; ou seja, ela apresenta ao mesmo tempo uma defesa da razão teórica e da razão prática. Além disso, prossegue Rawls, Habermas critica as visões metafísicas e religiosas, as quais vê como inúteis e sem mérito em vista de sua análise filosófica dos pressupostos do discurso racional e da ação comunicativa, o que apareceria com clareza em *Facticidade e Validade*:

A teoria do discurso tenta reconstruir esse auto-entendimento [o de uma consciência moral universalista e das instituições liberais do Estado democrático] de um modo que autoriza seu significado normativo intrínseco e sua lógica a resistir tanto a reduções científicas como a assimilações estéticas (...) Depois de um século que mais do que qualquer outro nos ensinou o horror da desrazão existente, os últimos vestígios de uma confiança essencialista na razão são destruídos. Todavia a modernidade, agora consciente de suas contingências, depende mais do que nunca de uma razão procedimental. Ou seja, de uma razão que se coloque sob julgamento. A crítica da razão é sua própria obra: esse duplo significado kantiano se deve à percepção [*insight*] radicalmente antiplatônica de que não há nenhuma realidade superior nem inferior à qual poderíamos apelar — nós que já nos encontramos situados em nossas formas linguisticamente estruturadas de vida. (HABERMAS,1998:80)

Para Rawls, uma diferença fundamental entre esta compreensão de Habermas e o liberalismo político está no fato de que este último não vai além de uma concepção política independente, deixando aos cidadãos e às associações da sociedade civil a tarefa de ir além ou mais fundo do que isso e tornar tal concepção política congruente com suas doutrinas abrangentes, as quais, enquanto forem politicamente razoáveis, não serão, de forma alguma, negadas ou questionadas pelo liberalismo político. Para Rawls, o fato de Habermas assumir uma posição diferente sobre esse ponto básico explica-se por sua adesão a uma visão abrangente, o que fica evidente quando, por exemplo, o alemão rejeita o que chama de “idéia platônica essencialista de razão” e afirma que ela deva ser substituída por uma razão procedimental que se coloca sob julgamento e é, ao mesmo tempo, o juiz de sua própria crítica. Numa nota, Rawls diz que “negar certas doutrinas metafísicas equivale a sustentar outra doutrina dessa índole” (RAWLS,1995:448).

Partindo então dessas afirmações de Rawls, podemos retomar aquela questão inicial a respeito da tarefa do filósofo ao averiguarmos as críticas de Habermas ao liberalismo político como teoria filosófica limitada, trata-se aqui de notar a acusação habermasiana de que Rawls limita a racionalidade pública e estreita a filosofia, dada sua formulação nos termos da explicitação de uma cultura política. Esse ponto nos permite entender a relevância de uma priorização do conceito de *racionalidade pública* por parte de Habermas, para quem a noção parece ter um sentido mais forte do que aquele atribuído por Rawls. Habermas percebe uma ambigüidade: o *overlapping consensus* é o resultado de um controle realizado por todos, mas depende de que cada um adéque a concepção de justiça à sua própria doutrina abrangente, de modo que o não público constitui o critério de aceitação. Esta parece ser a diferença fundamental entre as duas racionalidades: em Rawls, não se trata de um uso público da razão em sentido estrito. A racionalidade defendida por Habermas, que articula a primazia dos valores políticos e se impõe às diversas doutrinas abrangentes, deve ser aceita, e não apenas desenvolvida a partir de uma perspectiva imparcial. Habermas precisa de uma perspectiva mais profunda do que aquela do participante: em seu modelo, a palavra final não é dada pelo cidadão razoável, mas pelo cidadão que argumenta a partir de uma perspectiva intersubjetiva. Para ele, a racionalidade pública depende das próprias condições do discurso, que não conduz à adequação ao consenso, e sim obriga a uma perspectiva imparcial anterior. A perspectiva proposta por Habermas é a que se encontra nas condições ideais do discurso, as quais institucionalizam o modo de formação do conteúdo da razão pública.

A diferença para com Rawls é que este parte da perspectiva do participante situado em uma cultura política determinada para submeter os cidadãos a uma concepção de justiça; mas esta concepção não pode ser construída: ela deve ser encontrada. Para Rawls, tal concepção de justiça poderia ser encontrada na proposta do equilíbrio reflexivo, ficando então, de certo modo, dependente das doutrinas abrangentes. Para Habermas, apenas a formação institucionalizada das condições da linguagem poderia apresentar-se como independente das doutrinas substantivas. A ética do discurso, em sua complexidade, procura construir o momento ideal desse ponto de vista que se dá na representação do procedimento ideal para um acordo razoável. A teoria habermasiana da ação demonstra que as intuições morais básicas têm fundamentos mais profundos do que apenas as particularidades de uma tradição ou de uma sociedade bem ordenada.

A tarefa da teoria moral habermasiana é, portanto, reconstruir — articular, refinar, elaborar — reflexivamente a intuição acerca dos pressupostos normativos da interação social dos atores sociais de uma determinada sociedade. Tais intuições morais básicas reconstruídas são adquiridas no próprio processo de socialização; são, portanto, interdependentes e devem ser justificadas como normas por meio da liberdade de cada participante de responder às razões oferecidas para sua justificação. Deste modo, torna-se possível ler a obra de Habermas como a exploração dos empecilhos e das condições institucionais e culturais na execução de discursos práticos. Todo o exame histórico e sociológico de Habermas (cf. 1981) o leva à idéia de que a justificação deve passar pelas razões aceitáveis na deliberação de cidadãos livres e iguais em uma democracia constitucional.

Pode-se dizer assim que a versão habermasiana de uma estrutura básica da sociedade consiste na institucionalização da autonomia política, que se traduz em institucionalização do *uso público da razão*. A concepção procedimental da democracia deliberativa constitui o ponto de referência normativo de Habermas, que leva em conta o fato do pluralismo e, ainda assim, pode propor um modo de se alcançar acordos razoáveis que envolvam discursos práticos sobre a melhor maneira de se alcançar fins determinados, discursos éticos sobre o bem (valores e identidades) e discursos morais sobre a justiça. A concepção normativa da democracia deliberativa habermasiana propõe assegurar decisões práticas que contenham discursos éticos e morais, sob condições que garantam que os resultados serão sempre aqueles com os quais todos poderiam concordar.

A democracia deliberativa, nesta perspectiva, descentraliza o poder político; e como possibilita diversos e distintos modos de detectar, definir e discutir os problemas sociais, ela é a base mesma para o autogoverno e para a autonomia política. Em Habermas, o uso público da razão e a autonomia política envolvem a idéia de que a constituição seja sempre um projeto inacabado, sujeito ao exercício da autonomia política. O uso público da razão constitui um ideal de reflexão e abertura que faz com que se adote um ponto de vista a partir do qual os princípios políticos fundamentais também sejam vistos dessa maneira, como reflexivos e abertos. O reconstrutivismo habermasiano limita-se às condições e pressuposições da deliberação democrática, e deixa qualquer concepção substantiva para ser resolvida a partir do ideal de uso público da razão. Por isso, Habermas pode dizer que sua teoria tem um foco exclusivo nos aspectos procedimentais do uso público da razão e deriva o sistema de direitos de sua

institucionalização legal. Com isso, ele pode deixar mais questões abertas ao processo racional de formação da opinião e da vontade.

Já Rawls propõe uma distinção que diferencia muito sua concepção da habermasiana, de modo que seja possível dizer que, sob o ponto de vista de Habermas, em Rawls não há de fato um *uso público* da razão. Na lição VI de *Political Liberalism*, Rawls (1995:262) faz uma distinção entre os usos público e não público da razão: o uso público está ligado às funções governamentais (debates parlamentares, pronunciamentos, atos administrativos, trabalhos do judiciário) e também a partidos e campanhas políticas bem como ao próprio ato de votar. Por outro lado, a razão não pública liga-se ao âmbito não governamental (igrejas, universidades, associações da sociedade civil, etc.). No entanto, não se trata de uma razão estritamente privada: sua natureza é social e ela pode dedicar-se aos mesmos problemas políticos com os quais se ocupa a razão pública (cf. RAWLS,1995:270).

A razão pública, no aparato conceitual de Rawls (1993:298), tem certas fronteiras que restringem tanto sua forma quanto seu conteúdo: ela é limitada à discussão pública de questões políticas fundamentais (fundamentos constitucionais e justiça básica); e seu debate restringe-se ao âmbito da concepção política de justiça e aos valores políticos encontrados no consenso sobreposto. Por isso, as razões oferecidas na discussão pública de problemas políticos fundamentais devem ser aquelas que todos possam endossar em vista da concepção política de justiça compartilhada: ficam fora desse âmbito razões exclusivas, que tenham fundamento unicamente em alguma doutrina abrangente. Segundo Rawls (1995:298), as razões explicitamente oferecidas nos termos de doutrinas abrangentes nunca devem ser introduzidas na razão pública.

Essa visão de razão pública é acompanhada por um ideal de cidadania que internaliza aqueles limites e faz com que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para a verdade como um todo. Os cidadãos procederão deste modo, dadas as duas características do princípio de legitimidade liberal proposto por Rawls: a primeira diz respeito à relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e onde normalmente passam toda a sua vida; e a segunda se refere ao poder político, que, numa democracia, é sempre um poder coercitivo: constitui o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo.

Assim, segundo Rawls (1995:266), no liberalismo político, o princípio liberal da legitimidade reza que o exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável

somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Rawls chama a atenção para a idéia de que, se o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe um dever moral (não legal): o dever de civilidade, isto é, de ser capaz de, no tocante a questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Tal dever também implica a disposição de ouvir os outros e certa equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros. Segundo Rawls (1995:267), procurar satisfazer a condição de civilidade é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós: entender como se comportar enquanto cidadão democrático inclui apreender um ideal de razão pública.

Deste modo, para Rawls, é essa união do dever de civilidade com os grandes valores do político que produz o ideal de cidadãos governando a si mesmos — um ideal que também é sustentado pelas próprias doutrinas abrangentes que pessoas razoáveis sustentam. Os cidadãos defendem o ideal da razão pública não em consequência de uma barganha política, como num *modus vivendi*, mas em virtude de suas próprias doutrinas razoáveis. Ser razoável, nesse sentido, significa não apelar para uma verdade completa, mas demonstrar como uma idéia pode ser defendida a partir de valores políticos compartilhados.

Contudo, Habermas rejeita a fundamentação oferecida por Rawls com base no argumento de que sua crítica política e social visa a direitos básicos, princípios e valores de um modo que desafia os acordos e entendimentos existentes. No modelo de Rawls, apenas em espaços não governamentais da vida social (na *background culture*) é que os cidadãos são normativamente livres para discutir questões de justiça básica à luz de quaisquer considerações que acreditam ser relevantes. Para o pensador político, não importa quem discute ou o que se discute, mas onde se discute. No entanto, se o ideal de cidadania impõe um dever que é moral, e não legal, temos de atentar para a idéia de que a distinção entre os âmbitos do discurso oficial e do discurso não oficial não é estabelecida por uma barreira institucional: trata-se do dever moral de civilidade contido no ideal de cidadania que recai, portanto, sobre os indivíduos, que devem fazer essa distinção. Por isso Rawls afirma que, diante da tentação de falar uma verdade completa num fórum público, devemos perguntar como nosso argumento poderia ser apresentado

sob a forma de uma opinião do supremo tribunal, já que no fórum público não entram argumentos pautados exclusivamente em alguma doutrina abrangente.

Este é o motivo pelo qual, para Rawls, a idéia de razão pública explicita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos, e a relação destes entre si. Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria idéia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser de amizade ou inimizade para com os membros de uma comunidade religiosa ou secular particular, ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não cativa os que pensam dessa maneira: o zelo de incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma idéia de razão pública que faça parte da cidadania democrática.

Já o procedimento da democracia deliberativa de Habermas entende a autonomia política como auto-legislação por meio do uso público da razão: a legitimidade de normas legais está conectada com o resultado que todos poderiam concordar numa deliberação pública que leve igualmente em consideração as necessidades, vozes e interesses de cada envolvido. O consenso racionalmente motivado deve compreender as dimensões ética, moral e pragmática do discurso. Sob esta base, Habermas pode criticar as limitações da razão pública expostas por Rawls e sustentar que o americano não levava em conta a idéia de que a alternativa de um procedimentalismo conseqüentemente aplicado resolveria o problema da tutela filosófica dos cidadãos. Segundo Habermas (1998:173), uma teoria que se limita a esclarecer as implicações da institucionalização jurídica de procedimentos de auto-legislação democrática não prejudica os resultados que os cidadãos mesmos têm de alcançar em cada um destes marcos institucionais configurados por tais procedimentos. Uma razão prática que se encarne em processos, e não em conteúdos, não desempenha qualquer papel paternalista quando se lhe restitui uma autoridade pós-metafísica, independente de concepções de mundo.

II. A dependência entre o político e o metafísico: a tréplica de Habermas

Habermas publicou, em 1996, o segundo texto, que compõe a terceira parte de seu debate com Rawls, intitulado *Vernünftig versus Wahr – oder die Moral der Weltbilder* [*Racional versus verdadeiro – ou a moral das visões de mundo*]. Neste texto, Habermas retoma sua crítica a Rawls abordando a união da expressão “político” com uma interpretação da neutralidade, expondo a idéia de que Rawls faz uso da expressão

“independente” [*freestanding*] com uma ulterior pretensão teórica. Para Habermas, Rawls parece supor que uma teoria independente no campo do político ocupa também um lugar semelhante no campo da filosofia e evita todas as questões da metafísica, deixando a filosofia como está. A estratégia rawlsiana de criar uma teoria que seja apenas política e não tenha relação com questões metafísicas, depende de uma interpretação específica do que seja o político: um dos modos de Rawls empregar esta expressão em sua teoria política refere-se à estrutura básica de uma sociedade, no sentido da definição dos conceitos primeiros que fundamentam seu edifício, mas há também um sentido forte estabelecido por Rawls que posiciona o político como oposto ao metafísico.

Habermas está correto ao interpretar a teoria de Rawls afirmando que este emprega “político” diferenciando de “metafísico” para caracterizar as concepções de justiça que satisfazem uma exigência essencial do liberalismo, a neutralidade frente às diferentes doutrinas abrangentes das sociedades contemporâneas. Na teoria de Rawls, a neutralidade significa que é preciso estabelecer uma distinção entre como uma concepção política é apresentada e ela sendo parte ou derivada de uma doutrina abrangente. Esta concepção de neutralidade depende da possibilidade de que a concepção de substantiva de justiça apresentada por Rawls, a justiça como equidade, apresente-se como uma concepção independente (*freestanding*).

Embora queiramos que uma concepção política encontre uma justificação com referência a uma ou mais doutrinas abrangentes, ela não é formulada como tal nem deriva de uma doutrina desse tipo aplicada à estrutura básica da sociedade, como se esta estrutura fosse simplesmente outro objeto ao qual a doutrina em questão é aplicada. É importante enfatizar esse ponto: isso significa que devemos distinguir entre o modo como uma concepção política é formulada e ela ser parte ou poder ser derivada de uma doutrina abrangente. Pressuponho que todos os cidadãos preferem uma doutrina abrangente à qual a concepção política que aceitam esteja relacionada de alguma forma. Mas um traço distintivo de uma concepção política está no fato de ser formulada de maneira que se sustente por si mesma e de ser exposta à parte de tal estrutura normativa mais ampla ou sem que se faça qualquer referência a ela. Para se valer de uma expressão em voga, a concepção política é um módulo, ou uma parte constituinte essencial, que se encaixa em diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que subsistem na sociedade por ela regulada e pode conquistar seu apoio. Isto significa que essa concepção pode ser formulada sem que se saiba, conheça ou arrisque uma conjectura sobre as doutrinas desse tipo das quais possa ser parte ou receber apoio. (RALWS, 1995:14)

As doutrinas abrangentes professadas pelos cidadãos têm relação com a concepção política que eles aceitam. A expressão “político”, neste segundo sentido, não

se refere a uma matéria determinada, mas àquilo que Habermas chama de *um status epistêmico particular* ao qual aspiram as concepções políticas de justiça, ou seja, esse sentido da expressão “político” refere-se ao dever das concepções políticas de justiça de encaixarem-se em diferentes doutrinas abrangentes. O liberalismo político reclama este *status* e Rawls espera que sua teoria da justiça como equidade, nas condições de um equilíbrio reflexivo pleno, ofereça um fundamento sobre o qual os cidadãos poderiam alcançar um consenso político básico. Mas o problema para Habermas está justamente aí, pois para ele Rawls parece supor que uma teoria independente no campo do político ocupa também um lugar semelhante no campo da filosofia e evita todas as questões da metafísica.

Es difícil esperar que Rawls pueda explicar algo como el estatus epistémico de una concepción de la justicia independiente sin tener que adoptar una posición frente a cuestiones filosóficas que, ciertamente, no caen dentro de la categoría de lo <<metafísico>> pero que, no obstante, vem más allá de la esfera de lo <<político>>. (HABERMAS, 1998: 149)

Habermas concorda com a idéia da necessidade de uma *reconciliação* das diferentes doutrinas abrangentes a ser fomentada por um consenso político e não metafísico. No entanto, argumenta Habermas (1998:149), não se segue daí que a teoria política possa mover-se completamente no campo do político e permanecer à margem das controvérsias filosóficas, que não cessam. Para Habermas, os debates filosóficos podem escapar à esfera do político em diferentes direções: a filosofia, em sua concepção, busca a verdade, e não necessariamente mantém uma relação interna com o “metafísico” no sentido do liberalismo político. Uma concepção de justiça independente, explica o alemão, tem um *status* epistêmico em um sentido político inócuo: um debate político sobre razão e verdade não necessariamente trata de questões e controvérsias metafísicas. Para Habermas, portanto, existe uma dependência entre o razoável e o verdadeiro, entre o político e o metafísico.

Segundo ele, não é evidente que para a razoabilidade de uma concepção política só possam ter peso as razões publicamente defendidas e independentes dos atores: razões públicas e dependentes de atores deveriam bastar para a pretensão de verdade moral. Os tipos de justificação oferecidos por Rawls — justificação *pro tanto* da concepção política, justificação plena dessa concepção por uma pessoa individual na sociedade e justificação pública da concepção política pela sociedade política — estão equivocados, explica Habermas, pois para a formação de um consenso sobreposto não

se pode esperar dos cidadãos a disposição de adotar um ponto de vista moral independente das perspectivas das distintas concepções de mundo de cada um.

Nesse sentido, pode-se dizer que o razoável é muito débil para caracterizar a validade de uma concepção de justiça reconhecida intersubjetivamente; o bem é definido de modo suficientemente forte, mas, nesse caso, argumenta o alemão, se solapa o razoável prático com o moralmente justo. O que Habermas quer mostrar com este debate é que Rawls não pode deixar de aceitar o peso pleno das exigências da razão prática que geram as concepções racionais do mundo.

Para o alemão, pode-se enxergar na práxis cotidiana a pressuposição recíproca da capacidade de juízo moral que exige uma explicação de caráter racional — no caso de Habermas, o princípio do discurso (D), que, como diria Kant, mais precisa ser esclarecido do que ensinado. O fato de que prosseguem disputas morais diz algo sobre a infra-estrutura da vida social, transpassada por pretensões de validade: a integração social é dependente de uma ação orientada ao entendimento, e o conteúdo cognitivo dos enunciados normativos deve recorrer a um tipo de razão prática que não se limita a uma razão instrumental.

A leitura de Habermas no que toca à construção da posição original de Rawls estabelece uma analogia com a razão prática kantiana, que determina a perspectiva para o juízo imparcial de normas e princípios: a posição original, assim como o imperativo categórico, tem, nesta leitura, o objetivo de possibilitar um acordo sobre o entendimento a respeito das intuições sobre o igual respeito e a responsabilidade solidária para todos. Logo, para Habermas, se os princípios e normas selecionados deste modo aspiram a um reconhecimento geral, ao acordo corretamente alcançado deve-se poder conferir um sentido epistêmico; isto é, as razões que se colocam na disputa devem ter um peso epistêmico e expressar não apenas o que seja racional fazer para uma determinada pessoa com suas preferências dadas.

Em Habermas, a possibilidade de compreender o papel epistêmico destas deliberações práticas está em sua descrição de como os interesses pessoais, que entram na deliberação como motivos racionais, mudam seu papel e significado no curso da argumentação¹. Para o resultado nos discursos práticos contam apenas os interesses que

¹ Llamo argumentación al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una argumentación contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación i emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la

se apresentam como valores intersubjetivamente reconhecidos e que são candidatos a serem admitidos no conteúdo semântico de normas válidas. Somente orientações de valor que podem ser aceitas com boas razões por todos os participantes e afetados pela conversão em norma de uma dada matéria que precise de regulação passam deste ponto.

Um interesse pode ser descrito como orientação de valor quando é intersubjetivamente compartilhado em situações semelhantes. Mas para que seja considerado do ponto de vista moral, o interesse tem de ser desvinculado da perspectiva da primeira pessoa. Aquilo que se traduz em um vocabulário intersubjetivamente compartilhado pode adotar o papel epistêmico de um argumento, que, após o teste da universalização, torna-se a descrição de um valor destinado à regulação da matéria a que corresponde e que parece ser aceitável para todos os participantes em geral.

Desta forma, se a deliberação prática pode ser entendida como uma forma de argumentação distinta da escolha racional, a teoria da argumentação é um caminho pragmático para elaborar uma concepção de razão prática que se diferencia tanto da razão instrumental quanto da razão teórica. Importante para Habermas é que as proposições normativas possam conservar seu sentido cognitivo sem ser assimiladas a proposições assertóicas nem ser reduzidas à racionalidade instrumental.

Para o alemão, na teoria da justiça, criou-se a tarefa de esclarecer o ponto de vista moral com ajuda da posição original, e sua construção se alimenta de uma razão prática que se incorpora nas duas faculdades superiores da pessoa moral. No entanto, na reelaboração do construtivismo kantiano empreendida por Rawls (cf. RAWLS, 1980), a razão perde sua posição forte: a razão prática, como mostra Habermas (1998:156), priva-se ao mesmo tempo de seu núcleo e se rebaixa a uma racionalidade desvalorizada que cai na dependência de verdades morais fundadas em outra parte, na concepção independente de justiça. Assim, a validade moral da concepção de justiça não se fundamenta em uma razão prática universal e vinculante, mas na convergência de

argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio. Sobre este trasfondo podemos juzgar también la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción según sea su comportamiento, llegado el caso, como participante en una argumentación: <<Cualquiera que participe en una argumentación demuestra su racionalidad o su falta de ella por la forma en que actúa y responde a las razones que se le ofrecen en pro o en contra de lo que está en litigio. Si se muestra abierto a los argumentos, o bien reconocerá la fuerza de esas razones, o tratará de replicarlas, y en ambos casos se está enfrentando a ellas de forma racional. Pero si se muestra sordo a los argumentos, o ignorará las razones en contra, o las replicará con aserciones dogmáticas. Y ni en uno ni en otro caso estará enfrentándose racionalmente a las cuestiones>>. A la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones o manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente, la disponibilidad a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en argumentaciones. (HABERMAS, 1981:37 T. I)

concepções de mundo razoáveis que se sobrepõem o suficiente em suas partes morais. Para Habermas, a idéia do consenso sobreposto tem como consequência o enfraquecimento da pretensão de razão da concepção kantiana da justiça.

Assim, para o alemão, a teoria do discurso tem maior alcance explicativo do que o liberalismo político, pois resolve o problema do modo imparcial da reconciliação e afirma uma razão prática universal e vinculante. Se Rawls sustenta que se alcança um consenso sobreposto quando todos os membros razoáveis da sociedade política operam uma justificação da concepção política partilhada, embutindo-a em suas várias visões abrangentes razoáveis — justificação pública da concepção política pela sociedade política —, Habermas (1998:157) entende que a divisão do trabalho entre o político e o metafísico tem o resultado de que o conteúdo, no qual pode haver uma reconciliação pela coincidência, separa-se das correspondentes razões pelas quais os indivíduos o aceitam como verdadeiro.

Esta (re)construção parte então de dois pontos de vista: no cidadão, reúne-se o ponto de vista do participante e o ponto de vista do observador. Tal observador é aquele que pode descrever os processos na esfera política: por exemplo, descrever como se alcançar um consenso sobreposto. Eles podem ter conhecimento de que se alcança o consenso como consequência da sobreposição bem sucedida dos componentes morais das diferentes concepções de mundo, que traz consigo a estabilidade da coletividade. No entanto, e esta seria uma diferença fundamental nos dois modelos, os cidadãos, na posição de observadores, no modelo de Rawls, não podem introduzir-se reciprocamente em outras concepções de mundo e compreender o conteúdo de verdade dessas concepções a partir de seus pontos de vista internos.

Confinados en las fronteras de los discursos fácticos, a los observadores está vedada una toma de posición ante lo que los participantes creyentes o convencidos consideran verdadero, justo y valioso desde la perspectiva de la primera persona. Tan pronto como los ciudadanos quieren expresarse sobre verdades morales o en general sobre <<concepciones acerca de lo que es valioso en la vida humana>> (PL, pág. 175), tienen que pasar a la de su propia concepción del mundo inscrita en la correspondiente perspectiva del participante. Pues los enunciados morales de los juicios de valor sólo se pueden fundamentar desde el contexto denso de interpretaciones comprensivas del mundo. Las razones morales en favor de una concepción presuntamente común de la justicia son por definición razones no públicas. (HABERMAS, 1998:158)

A partir de seus pontos de vista, de seus sistemas de interpretação, no liberalismo político os cidadãos só podem se convencer da verdade de *uma* concepção

de justiça. Essa concepção se mostra idônea como base comum para uma justificação pública de princípios constitucionais, explica Habermas, porque encontra a justificação não pública para o acordo fundamentador. A razoabilidade do conteúdo do consenso sobreposto depende da convergência no resultado das mais distintas razões não públicas, de modo que, das premissas das diferentes concepções, resulte um acordo nas conseqüências. Assim, entende o alemão, é decisivo para a estrutura da teoria que os participantes possam observar esta convergência meramente como um feito social — e aqui Habermas (1998:91) cita Rawls: “*the express contents of these doctrines have no normative role in public justification*”. Habermas demonstra que, nesse estágio, Rawls não concede aos cidadãos uma terceira perspectiva, que inclua o ponto de vista do observador e o do participante.

Segundo Habermas, antes que se estabeleça o consenso sobreposto não há nenhuma perspectiva pública, compartilhada intersubjetivamente, disponível aos cidadãos para uma formação imparcial do juízo desde sua origem; falta a perspectiva moral segundo a qual os cidadãos podem desenvolver e justificar uma concepção política em uma *deliberação pública comum*. Aqui se nota que Habermas estabelece uma clara diferença quanto ao que os dois autores entendem por “razão pública”. Pois, para Habermas, o que o americano chama de *uso público da razão* pressupõe a plataforma comum de um consenso que já foi alcançado. E, para justificar sua compreensão, Habermas (1998:92) novamente cita Rawls: “*only when there is a reasonable overlapping consensus can political society’s political conception of justice be publicly (...) justified*”.

III. O papel de uma teoria pós-metafísica na dependência entre o político e o metafísico

Para Habermas, a divisão do trabalho entre o político e o metafísico reflete a relação de complementaridade entre o agnosticismo público e a confissão privada, entre o poder neutro de um Estado cego às colorações confessionais e a força iluminadora de concepções de mundo que competem pela verdade. As verdades morais, que ainda se encontram incrustadas em cosmovisões religiosas ou metafísicas, esclarece Habermas (1998:159), compartilham essa pretensão de *verdade forte*, apesar do fato de que, ao mesmo tempo, o pluralismo aponte que as doutrinas públicas já não são mais suscetíveis de justificação pública.

Em seu *Direito e Democracia*, Jürgen Habermas expõe a razão pela qual considera necessário abandonar essas concepções fortes, como, por exemplo, o antigo

princípio kantiano da subordinação do direito à moral. Por meio daquilo que caracteriza como pensamento pós-metafísico, o autor exige uma fundamentação discursiva dos direitos fundamentais em substituição ao ideal fundamentador kantiano alegando que este não pôde captar a correta relação entre os ideais normativos de autonomia pública e autonomia privada, uma acusação que ganha peso na contemporaneidade diante dos problemas que são alvo da teoria crítica de Habermas.

No entanto, essa proposta de substituição carrega ainda um ideal de autonomia, mas que precisa contrapor-se à concepção forte de liberdade que manteve de pé a formulação kantiana que pretendia fundamentar não apenas deveres éticos, mas também deveres jurídicos, enquanto garantisse filosoficamente o ideal de autonomia. Tal garantia marcava o ideal moderno que alcançou o papel histórico de fundamento legitimador do poder político pós-tradicional, em substituição à centralidade da religião e da tradição, mas não pôde, para Habermas, manter-se diante das características que marcam o pensamento pós-metafísico. Conforme Habermas:

A doutrina do direito subjetivo começa quando os direitos morais subjetivos se tornam independentes, os quais pretendem uma legitimidade maior que a do processo de legislação política. O sentido garantidor da liberdade deveria outorgar aos direitos subjetivos uma autoridade moral independente da legalização democrática, a qual não poderia ser fundamentada no âmbito da própria teoria do direito. (HABERMAS, 2003:121)

Essa autoridade moral independente a que Habermas se refere consistia, na modernidade, na própria noção de autonomia, mas esta noção perdeu sua força diante das diversas contribuições filosóficas que compuseram o pensamento pós-metafísico. O problema passa, portanto, pela necessidade de abandono do uso de concepções da racionalidade tal como tratadas tradicionalmente pela filosofia, que, segundo Habermas (1981:15), vem se esforçando desde suas origens para explicar o mundo em seu conjunto, a unidade na diversidade dos fenômenos, com princípios que têm de ser buscados na razão como uma divindade situada além do mundo. Segundo ele, se as doutrinas filosóficas têm algo em comum, é sua intenção de pensar o ser ou a unidade do mundo por via de uma explicitação das experiências que faz a razão no trato consigo mesma, o que ficaria claro na filosofia moderna. Mas a filosofia, prossegue Habermas (1981:16), já não pode referir-se hoje ao conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, no sentido de um saber totalizante. Os substitutos teóricos das imagens de mundo têm sido desvalorizados não somente pelo progresso fático das ciências

empíricas, mas também, e ainda mais, pela consciência reflexiva que tem acompanhado esse progresso.

Por isso, Habermas propõe uma teoria pós-metafísica, que não deixa de ser uma teoria da racionalidade, mas que abandone sua referência à totalidade: o objetivo a que este pensamento se propõe, o de uma análise formal das condições de racionalidade, não permite abrigar nem esperanças ontológicas de conseguir teorias substantivas da natureza, da história, da sociedade, etc., nem tampouco as esperanças que abrigou a filosofia transcendental de uma reconstrução *a priori* da dotação transcendental de um sujeito genérico, não empírico, ou de uma consciência em geral. Segundo Habermas, todos os intentos de fundamentação última em que sobrevivem as intenções da Filosofia Primeira fracassaram. Assim, põe-se em marcha uma nova constelação nas relações entre filosofia e ciência.

Como demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan de entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo transcendental. Tal pretensión sólo puede contrastarse con la evidencia de contraejemplos, y, en última instancia, el único respaldo con que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulta capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la práctico-moral, e incluso quizá también de la práctico-estética. (HABERMAS, 1981:17)

Com isso, Habermas aponta para uma das características que mais distingue o escopo político das últimas décadas, qual seja, a força dos questionamentos acerca dos fundamentos conceituais do ocidente moderno, a intensidade das dúvidas sobre o entendimento moderno acerca da razão e da subjetividade e daquilo que esse entendimento implica. Segundo Stephen White (1997:3), em sua forma mais poderosa, esses questionamentos surgem no século XX com duas vertentes da reflexão filosófica alemã: com Martin Heidegger, que já em 1946, com seu *Essay on Humanism*, inaugurava uma dura crítica dos conceitos mais caros ao ocidente moderno; e com

Theodor Adorno e Max Horkheimer, que em 1947, com *Dialectic of Enlightenment*, reivindicavam que a busca sistemática da razão e liberdade iluministas carregava o irônico efeito de engendrar novas formas de irracionalidade e repressão.

Habermas (2000:159) interpreta Adorno e Horkheimer expondo seu convencimento de que a ciência moderna voltou a si mesma no positivismo lógico e renunciou à pretensão empática de conhecimento teórico em favor da utilidade técnica. Para ele, a crítica exercida antes contra a compreensão positivista da ciência intensifica-se na censura global de que as próprias ciências são absorvidas pela razão instrumental. Habermas retoma Adorno e Horkheimer em suas observações do fato de que a razão tenha sido expulsa da moral e do direito, pois com a decomposição das imagens religiosas e metafísicas do mundo, todo critério normativo perdera seu crédito em face da autoridade da ciência, que seria a única restante.

Certamente essas idéias têm profunda ressonância na obra de Habermas; mas ele avança quando inclui, em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, além de Nietzsche, Heidegger, Foucault e Derrida, também seus antigos mestres, Horkheimer e Adorno, no paradigma subjetivista moderno. Habermas coloca-se diante de um novo paradigma que vislumbra novos caminhos para a convivência política sob um ideal de racionalidade e emancipação. Com sua teoria da ação comunicativa, Habermas chega aos pressupostos ideais para um uso público da razão que se pretende capaz de reconciliar as diversas concepções de mundo.

Parece ser por isso mesmo que, em sua obra, Habermas curiosamente mantém ainda a clássica divisão entre autonomia política e autonomia moral, acrescentando que a primeira divide-se em autonomia pública e autonomia privada, uma concepção que se diferencia em seu modo de pensar porque aponta para um árduo trabalho que não caracteriza uma filosofia pura, que sempre retorna à subjetividade configuradora do mundo e a toma como ideal normativo da auto-interpretação, tal como a de Kant. Antes, Habermas relaciona elementos sociológicos com análise normativa, para ele, a filosofia tem agora o papel de iluminar os processos de auto-entendimento de um mundo da vida referido à totalidade, o que implica, nesse modelo holístico, aquela divisão da autonomia política.

De certa forma, Habermas exerce esse papel da filosofia, caracterizado pela exposição do potencial de autonomia encontrado nas sociedades contemporâneas, ao considerar a colonização do mundo da vida pelos sistemas, algo que reverbera no Direito na tensão entre facticidade e validade. Assim, o autor tanto define uma

concepção de filosofia, que se distingue da literatura, quanto a aplica como prognóstico ao expor o fim do modo anterior que garantia certa unidade entre facticidade e validade em sociedades tradicionais - a tradição inspiradora de respeito, admiração e medo estava imunizada contra críticas em razão de seu caráter extra-mundano. Por isso, para Habermas (2003:42), a tensão entre facticidade e validade só se tornará visível e produzirá efeitos racionalizantes na medida em que a secularização e o pluralismo neutralizarem o poder aglutinante das tradições, liberando os riscos de dissensos radicais e tornando o discurso o último recurso para a legitimação política e para a integração social.

O problema que Habermas compartilha com outros teóricos políticos contemporâneos é o de que sociedades pós-tradicionais precisam de um modo de legitimação das instituições políticas que não mais se pautem em alguma tradição abrangente. Nestas sociedades está latente a distinção entre as dimensões da facticidade e da validade, que acabam por entrar numa relação de tensão. A facticidade é indispensável para manter as funções do Estado, mas se depender de alguma legitimação de tipo tradicional consistirá tão somente em violência arbitrária aos cidadãos aos quais se dirige. No mundo contemporâneo, marcado pelo fato do pluralismo, é impossível encontrar razões comuns suficientemente fortes que garantam a legitimidade da coerção sem que se percam alguns interesses e valores, que, muitas vezes, constituem o próprio eu dos cidadãos. Mas aí mesmo encontra-se o potencial de racionalidade.

A validade perdida – termo que cabe apenas se decidirmos ser possível tratar com um mesmo conceito a aceitabilidade que se matinha pelo *ethos* abrangente que direcionava toda concepção geral do bem das pessoas inseridas num contexto tradicional - necessária para a personalização da conduta no sentido de uma efetivação da autonomia, deve ser encontrada ao levar-se em conta o fato da existência de orientações valorativas não apenas distintas, mas também repulsivas entre si. Por isso, Habermas (2003:44) entende ser necessário estabelecer um tipo de legitimação política que se pautem na racionalidade mundana, que, em sua obra, toma a forma do ideal de autonomia política, pública e privada, em substituição à concepção forte de autonomia que na modernidade substituiu a tradição ao fundamentar tanto a lei moral quanto a lei jurídica.

Nesse sentido, Habermas não pode aceitar aquela divisão do trabalho entre o político e o metafísico que libera a filosofia da tarefa de criar um substituto para a

fundamentação metafísica das verdades morais. Para Habermas, o metafísico permanece, ainda que eliminado da agenda pública, como a base de validade última do moralmente justo e do eticamente bom. Além disso, esta divisão priva o político de uma fonte de validade própria. Assim, Habermas argumenta que, se a idéia do consenso sobreposto rawlsiano conserva a conexão interna da justiça política com os componentes morais das concepções de mundo unicamente com a condição de que esta conexão seja inteligível para a moral das cosmovisões, isso quer dizer que essas concepções continuam publicamente inacessíveis². Na visão de Habermas, o consenso sobreposto se apóia nos componentes morais em cada caso distinto que um cidadão considera em conjunto verdadeiros; mas ninguém pode saber, do ponto de vista do observador, qual das concepções de mundo é efetivamente verdadeira.

Rawls se concentra como Hobbes en las cuestiones de la justicia política y toma en préstamo de la tradición hobbesiana la idea de que tiene que alimentar la apetecida conciliación de las razones privadas, no públicas. De modo distinto a como ocurre en Hobbes, en Rawls la aceptabilidad racional de una propuesta que obtenga aprobación se apoya en la sustancia moral de concepciones del mundo diferentes, pero convergentes a este respecto – y no en las preferências de distintas personas que se complementan mutuamente – Rawls comparte con la tradición kantiana la fundamentación de la justicia política. Las razones moralmente convincentes soportan – más allá de un *modus vivendi* – un consenso. Pero estas razones no pueden ser examinadas públicamente por todos porque el uso público de la razón se orienta a una plataforma que tiene que construirse a la luz de razones no públicas. El consenso entrecruzado descansa, como compromiso, en las *distintas* razones respectivas de las partes participantes; pero a diferencia de un compromiso estas razones son de naturaleza moral. (HABERMAS, 1998: 160)

Diante disso, Habermas propõe uma terceira perspectiva para o razoável. Para ele, se a aceitação de uma concepção independente da justiça é nutrida por verdades metafísicas que a completam, tal concepção tem de abarcar uma razoabilidade que acrescente o aspecto do reconhecimento público para aquelas verdades idiossincrásicas e reciprocamente opacas. Do ponto de vista da validade, não há uma correlação entre a concepção pública de justiça que compartilha uma visão fraca de razoabilidade e as doutrinas públicas que têm uma pretensão forte à verdade. Logo, para o alemão, é contra-intuitivo que uma concepção pública de justiça deva obter sua autoridade moral de razões não públicas. Habermas não abre mão de uma autoridade moral para a justificação de sua concepção pública de justiça, na qual tudo o que tem validade tem de

² Aqui, Habermas lembra outra passagem de Rawls: “It is up to each comprehensive doctrine to say how its idea of the reasonable connects with its concept of truth” (RAWLS, 1993:94).

poder ser justificado publicamente; mesmo que o compromisso alcançado pelas partes se dê por razões distintas, as mesmas razões são necessárias para que os participantes em uma argumentação alcancem um acordo racionalmente motivado.

Para Habermas (1998:61), mesmo fora da esfera política, as argumentações já exigem, de certo modo, um uso público da razão. Utiliza-se como tema para discursos racionais somente aquilo que na vida cotidiana serve como recurso para a força vinculante dos atos de fala, quer dizer, as pretensões de validade que reclamam reconhecimento intersubjetivo e que, no caso de serem problematizadas, prometem uma justificação pública. O mesmo deve acontecer com as pretensões de validade normativas, sustenta o alemão, pois as confrontações políticas são de natureza mista, e quanto mais se trata de princípios constitucionais e da justiça que lhes subjazem mais se assemelham aos discursos morais.

O problema que Habermas detecta aqui é o de que os cidadãos não podem considerar algo como razoável se não puderem adotar um terceiro ponto de vista junto ao do observador e ao do participante. Cabe então a pergunta: pode haver um consenso que seja apropriado para os cidadãos de uma coletividade política como fundamento de um uso público da razão a partir da pluralidade de cosmovisões cujo caráter não público é reconhecido reciprocamente? Para Habermas, mesmo o consenso sobreposto de Rawls não pode abrir mão dessa terceira perspectiva, a partir da qual os cidadãos deliberam coletiva e publicamente para saber o que é, na mesma medida, interesse de cada um.

O filósofo alemão concorda com Rawls a respeito do fato de que a perspectiva do partidário de uma comunidade de crenças é diferente daquela de um participante de discursos públicos; e a respeito de que uma mesma fundamentação não pode servir para justificar tanto a existência de um indivíduo insubstituível que deseja se esclarecer a partir da primeira pessoa do singular sobre como deve conduzir sua vida quanto a consciência falível da formação política da opinião e da vontade dos cidadãos participantes.

No entanto, interpela Habermas, Rawls imagina o processo de entendimento de uma concepção comum de justiça não de maneira que os cidadãos adotem coletivamente a mesma perspectiva; essa concepção “razoável” tem então que se encaixar no contexto das correspondentes visões de mundo consideradas “verdadeiras”. Por isso, Habermas (1998:163) pergunta: a circunstância de que a verdade não pública das doutrinas religiosas ou metafísicas tem prioridade frente à razoabilidade de uma concepção política, não termina por afetar o sentido universalista de “razoável”?

Segundo ele, os enunciados válidos obtêm reconhecimento universal exatamente porque podem ser justificados publicamente.

O termo “razoável” de Rawls, de acordo com Habermas, refere-se então, em primeiro lugar, à atitude de pessoas que estão dispostas 1) a um entendimento acerca de condições equitativas de cooperação social entre cidadãos livres e iguais, 2) a observar tais condições, e 3) que estão em situação de reconhecer os ônus da prova e as obrigações da argumentação assumindo suas conseqüências. Ser razoável é ser tolerante; a crença implica essa ação. Por isso, Habermas diz que Rawls não pode dispor de uma perspectiva metafísica, já que o “razoável” rawlsiano só pode surgir após o consenso sobreposto. Para o filósofo alemão, o ponto de vista moral não implica atitudes “razoáveis”, e tampouco é possibilitado por concepções de mundo “razoáveis”. Segundo Habermas,

Rawls parece no poder sino recurrir al menos extraoficialmente a esta <<tercera>> perspectiva también <<en aquel caso fundamental de la justificación pública>>. Uno tiene la impresión de que Rawls se encuentra dividido entre su estrategia originaria, seguida en la *Teoría de la Justicia*, y todavía fuertemente apegada a Kant, y la alternativa desarrollada más tarde que se toma en serio el hecho del pluralismo. También aquí asume el filósofo todavía la perspectiva de juicio imparcial; pero este, digamos, punto de vista profesional, no encuentra ningún equivalente en un punto de vista moral que los ciudadanos pudieran compartir desde el origen. (HABERMAS, 1998:164)

Para o filósofo alemão, as três classes de justificação do consenso sobreposto — justificação *pro tanto*, plena e pública — não podem ser identificadas com concepções “razoáveis” de mundo se não está disponível uma razão prática independente das várias concepções de mundo. Para que se possa apontar quais concepções de mundo são razoáveis, são necessárias decisões normativas que teriam de poder ser independentes de qualquer fundo metafísico.

Ao lugar onde há uma concepção de justiça Rawls chama de “*the place among citizens in civil society — the viewpoint of you and me*”, e é aí que cada cidadão parte do contexto de sua própria concepção de mundo para formar a justificação daquela concepção de justiça. Diante disso, Habermas (1998:165) sustenta que, para a reflexão normativa, em Rawls, somente a perspectiva do participante está disponível. Segundo Habermas, uma pessoa razoável — filósofo ou não — irá guiar-se por seu senso de justiça para desenvolver uma concepção da justiça independente, a qual ela espera que seja aceita por todas as pessoas razoáveis quando assumem o papel de cidadãos

presumivelmente livres e iguais. Deste modo, o primeiro passo de reconstrução exige a abstração das doutrinas abrangentes.

Con objetivo de lograr aquella ‘*pro tanto* justification’ los ciudadanos pueden pasar a considerar doctrinas filosóficas bien pensadas, pero diferentes. Tales teorías ofrecen un hilo conductor para el paso exigido en la abstracción. Por ejemplo se ofrece la <<posición original>> como esquema para dicho test de universalización. Los principios que pasan el test parecen ser aceptables para todos. (HABERMAS, 1998: 165)

Nota-se que Habermas advoga não ser possível manejar o teste de universalização sem partir de pressupostos da própria compreensão anterior: o teste de universalização exige que todo cidadão razoável faça a abstração das diferentes concepções de mundo; mas esta operação de universalização tem de ser levada a cabo no contexto da própria concepção de mundo. Este teste, então, filtra todos os elementos que a partir da perspectiva de cada um são inadequados para serem aceitos por todas as pessoas razoáveis. Assim, para o alemão, o terceiro passo é análogo ao imperativo categórico, no sentido de dizer o que não é “político” para esta concepção. Habermas sustenta que Rawls precisa deste passo porque não se pode saber se houve êxito quando ocorre a abstração de todo contexto abrangente. Quando as convicções normativas de cada um se sujeitam às restrições da posição original, só se leva em conta os demais cidadãos na última etapa — *the stage of wide and reflective equilibrium*.

Habermas entende este passo como uma radicalização do teste de universalização, que até então só havia sido levado a cabo de modo incompleto. Para ele, só a aplicação recursiva do procedimento conduz ao resultado esperado. Mas, neste ponto, são equivocadas as duas expressões que o americano usa nesse contexto, pública e compartilhada, acusa o alemão referindo-se à explicitação de Rawls de que “a justificação pública se dá quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção política compartilhada incorporando-a em suas diferentes concepções abrangentes razoáveis” (RAWLS,1998:91). A crítica de Habermas parece precisa ao afirmar que o consenso sobreposto é resultado do controle realizado simultaneamente por todos, mas cada um em particular e para si, da concepção proposta, com o objetivo de comprovar se esta se adéqua à sua própria concepção de mundo³. Cada qual tem de aceitar a mesma concepção, mas por suas

³ Nas palavras de Rawls: “Los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública; los ciudadanos no atienen al contenido de las doctrinas de los demás (...) Más

razões próprias, não públicas, enquanto se assegura a tomada de posição afirmativa de todos os demais.

Para expressar com clareza a dificuldade dessa posição de Rawls, Habermas cita a leitura de Rainer Forst (a quem talvez deva a maior parte de sua compreensão da obra do americano), que sustenta descansar o consenso sobreposto rawlsiano sobre “o uso privado da razão com propósitos político-públicos” (FORST,1994:159). O problema detectado por Habermas aqui é o de que, neste desenho para as três classes de justificação oferecido por Rawls, falta uma perspectiva de juízo imparcial e um uso público da razão em sentido estrito: um uso que não seja possibilitado apenas pelo consenso sobreposto, mas que seja praticado desde a entrada.

Para Habermas, não é verossímil que os cidadãos “razoáveis” tenham alcançado um consenso sobreposto de fato se eles só podem convencer-se da validade de seus conceitos de justiça no contexto de suas respectivas concepções de mundo. As possibilidades de se atingir um consenso sobreposto dependem do fato de que sejam permitidas revisões na última etapa de justificação, o que obrigaria à reconsideração da concepção. O desacordo que desperta tais adaptações, elucida o alemão, diz respeito em primeira linha às diferenças na compreensão do político não antecipadas por Rawls no primeiro passo.

Segundo Rawls, Habermas distingue então três classes de diferenças de opinião: as que (I) se referem à definição do campo das questões públicas; as que (II) se referem à hierarquia e à ponderação razoável dos valores políticos; e a última, e mais importante, que (III) se refere à prioridade dos valores políticos frente aos valores não políticos. Quanto à classe I, Habermas utiliza o exemplo das diferenças de interpretações possíveis para o princípio de separação entre Estado e igreja. Segundo o autor, os distintos entendimentos dizem respeito à extensão e ao âmbito do político e conduzem a diferentes recomendações normativas.

Para tratar da classe II, Habermas dá o exemplo da possibilidade de diferentes opiniões sobre o valor intrínseco ou meramente instrumental da participação dos cidadãos nos casos em que os direitos à participação política têm que ser pesados frente às liberdades negativas. Tais casos de disputa se resolvem ante os tribunais: em última instância, ante o tribunal constitucional; portanto, sobre a base de uma concepção de justiça já aceita. Os conflitos não podem alcançar um ponto tão profundo que as

bien tienen en cuenta y dan cierto peso sólo al hecho – la existencia – del consenso entrecruzado mismo.” (RAWLS, 1998:91)

diferenças de opinião cheguem a por em questão o consenso político básico, insiste o alemão, sob pena de solaparem até mesmo o consenso sobreposto.

Habermas está supondo aqui que a maioria destes pontos de vista conflituosos poderia ser resolvida consensualmente, por meio de revisões da interpretação dominante da constituição; e tais adaptações confirmam que, naquela última etapa de justificação, os cidadãos poderiam aprender uns com os outros. Mesmo que só de maneira indireta, propõe o deliberativista, o veto dos demais pode ocasionar a compreensão de que as concepções de justiça projetadas no começo ainda não eram suficientemente descentradas.

A outra classe de conflitos, a classe III, encontra-se na definição do que se poderia esperar das doutrinas razoáveis, daquilo que Rawls caracteriza como o razoável. Pode-se ver aí o conflito entre os valores políticos e não políticos, por exemplo, quando partidários da proibição do aborto afirmam que suas convicções religiosas acerca do valor da inviolabilidade da vida são mais importantes do que qualquer valor político em nome do qual os outros cidadãos exigem seu assentimento. Segundo Habermas, Rawls não discute a fundo o conflito no plano da prioridade dos valores políticos:

Rawls presupone, esto es, que el principio del uso público de la razón por parte de los ciudadanos exige una *traducción* de sus concepciones ético-existenciales al lenguaje de la justicia política. Pero con las propias premisas de Rawls la <<razón pública>> de los ciudadanos puede imponer estas constricciones sólo cuando ya se há conseguido un consenso político básico. (HABERMAS, 1998:169)

A dificuldade em relação à posição de Rawls repousa, para Habermas, no fato de que durante a formação do *overlapping consensus* não há nada que equivalha à autoridade neutra de um tribunal constitucional — que, além do mais, só entende a linguagem do direito. Não há, nesse estágio, a possibilidade de reclamar a prioridade do justo sobre o bem, já que esta primazia pressupõe a prioridade dos valores políticos frente aos não políticos. Para Rawls, o significado do primado do justo é o de que as doutrinas abrangentes são admissíveis somente se a adesão a elas estiver de acordo com a concepção política de justiça (cf. RAWLS, 1993:176). O problema está no fato de que a prioridade conferida por Rawls aos valores políticos não se segue da razoabilidade das pessoas e de suas convicções: como constata Habermas, Rawls não vai além de dizer que os valores políticos são “valores muito fortes” (cf. RAWLS, 1993:155). Em outras

passagens, Rawls limita-se à “esperança” de que essa primazia seja reconhecida pelos partidários de concepções de mundo razoáveis⁴.

A consequência desse raciocínio é que os conflitos do terceiro tipo ficam na dependência de que a tolerância dos cidadãos razoáveis e a razoabilidade de suas concepções de mundo exijam uma percepção harmônica do político e da primazia dos valores políticos. A acusação de Habermas é a de que esta esperança na razoabilidade tem de ser imposta às concepções de mundo em competição. Para o alemão, a exigência da imparcialidade da razão prática não é encontrada no conceito rawlsiano do razoável.

En la actitud de las personas <<razonables>> que quieren tratar-se mutuamente de modo equitativo, a pesar de saber que no coinciden en sus concepciones religiosas o metafísicas, el punto de vista moral colectivo está en todos tan ausente como en la reflexividad y la renuncia a la violencia de las concepciones del mundo <<razonables>>. Una exigencia de la razón práctica que tiene que doblegarse ante concepciones del mundo, si es que el consenso entrecruzado há de ser posible, sólo se puede justificar evidentemente por la fuerza de una autoridad epistémica independiente de las concepciones del mundo mismas. (HABERMAS,1998:171)

Para Habermas, portanto, deve haver uma independência da razão prática frente à moral das concepções de mundo; somente a partir daí é que se pode tornar publicamente acessível a relação interna entre o verdadeiro e o razoável. A prioridade dos valores políticos não pode, para ele, ser legitimada a partir de uma razão prática que primeiro define quais concepções de mundo valem como razoáveis, pois isso equivaleria, ao final, a não respeitar verdadeiramente o fato do pluralismo.

IV. Considerações finais

Já no § 87 de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls apontava para sua intenção de fazer da teoria da justiça como equidade uma teoria substantiva da justiça. Mas é em *O Liberalismo Político* que ele afirma a profundidade de um consenso sobreposto, em relação a um consenso constitucional, ao determinar que seus princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça. Também em seu *Reply to Habermas*, Rawls referiu-se à justiça como equidade como uma concepção substantiva de justiça que deveria ser contraposta à justiça procedimental. Rawls (1995:499) afirma pretender uma defesa do liberalismo, admitindo que qualquer concepção liberal deva ser substantiva, e que não vê porque a concepção de Habermas não o seja também, ainda

⁴ “In this case (when an overlapping consensus is achieved) citizens embed their shared political conception in their reasonable comprehensive doctrines. Then we *hope* that citizens will judge (by their comprehensive view) that political values are normally (though not always) prior to, or outweigh, whatever non-political values may conflict with them.” (RAWLS,1998:97)

que os elementos substantivos possam diferir. Segundo ele, a distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva deve ser tomada como a distinção entre a justiça de um procedimento e a justiça de um resultado: ambos os valores, diz Rawls, caminham juntos, pois a justiça procedimental depende da justiça de resultados, que é sempre substantiva⁵. Assim, permite-se que os procedimentos equitativos tenham valores intrínsecos, como, por exemplo, o valor da imparcialidade.

Para Rawls, a justiça procedimental está de acordo com e depende da justiça substantiva. Segundo o americano, mesmo opiniões democráticas pluralistas que insistem em alguma forma de democracia da regra da maioria, contra a democracia constitucional com seus mecanismos institucionais — separação de poderes, decisão por maioria em certos temas, uma carta de direitos, controle jurisdicional da constitucionalidade —, têm de ver a regra da maioria como um procedimento equitativo, concentrado em instituições políticas públicas para resolver conflitos políticos e sociais. Certas características do procedimento, enfatiza Rawls, são definidoras da democracia e especificam aspectos do próprio procedimento — direito a voto, regra da maioria, liberdade de expressão política, direito a ser candidato e a ter cargos públicos.

Com isso, o americano quer mostrar que o debate entre os que defendem a democracia da regra da maioria e os que defendem a democracia constitucional se concentra em direitos e liberdades que não são parte do procedimento reconhecido de governo, como, por exemplo, a liberdade de expressão não política e a liberdade de pensamento religioso, filosófico e moral, assim como a liberdade de consciência e o livre exercício da religião. O problema é saber se a regra da maioria, dada sua definição, proporciona um procedimento equitativo e protege estes outros direitos e liberdades, para além dessa concordância; ao que responde que os que apóiam a regra da maioria deverão defendê-la como substancialmente justa ao passo que os constitucionalistas deverão sustentá-la como parte de um procedimento justo.

⁵ “In particular, justice as fairness is a substantive conception of justice in that it comprises standards of justice for assessing not only processes of collective decision making but also the outcomes of those processes. For example, a just basic structure must protect basic personal liberties, including liberty of conscience. Decisions to restrict those liberties are unjust, even if they are made through a democratic process. In assessing the justice of the basic structure, the principles of justice instruct us to consider directly whether the arrangements protect basic liberties, not simply whether abridgements of those liberties were enacted through a democratic process. A proceduralist, in contrast, rejects standards of justice other than requirements of democratic procedure: the proceduralist says that no norms are binding on a democratic process other than those that emerge through that process. So the democratic proceduralist says that justice requires democratic process and (perhaps) that any outcome of an open democratic process is just.” (COHEN, 2003:91)

Tanto majoritários como constitucionalistas podem concordar que o debate diz respeito a se a democracia majoritária é justa em seus resultados ou se é substancialmente justa. Os majoritários não sustentam que a democracia seja puramente procedimental: eles sabem que não conseguiriam defendê-la contra os constitucionalistas se não argumentassem não apenas que é justa em seus resultados, como também que os dispositivos constitucionais são desnecessários e que, se é que servem para alguma coisa, tornam esses resultados ainda piores. A controvérsia depende de questões fundamentais sobre como as instituições políticas efetivamente funcionam e se alimenta do conhecimento impreciso que temos sobre essas questões. (RAWLS, 1995:503)

A partir disso, Rawls pergunta se Habermas pode dizer que seu ponto de vista é apenas procedimental. Ainda que a idéia da teoria discursiva seja concebida como restrita a uma análise do ponto de vista moral e procedimental democrático de legitimação, e que questões substanciais sejam deixadas ao resultado das discussões entre os cidadãos (cf. HABERMAS, 1998:71), para o americano, isto não significa que o argumento habermasiano possa evitar depender de um conteúdo substantivo.

Segundo Rawls, o resultado do procedimento ideal de Habermas é certamente substantivo (cf. RAWLS 1995:504): se o procedimento ideal resulta, na teoria do discurso, de uma concepção de democracia que realiza as condições ideais do discurso, e que por isso traz resultados razoáveis, alguns valores que se relacionam com juízos substantivos estão pressupostos e são necessários para fazer com que os resultados sejam justos ou razoáveis. Estes valores, imparcialidade e igualdade, o caráter aberto das informações, a ausência de coerção e a unanimidade, parecem ser valores do procedimento; mas seus resultados serão substantivos, já que se referem à situação em que os interesses generalizáveis dos cidadãos estão satisfeitos. Para Rawls, não é possível que a legitimidade procedimental possa apoiar-se sobre si mesma, sem alguma justiça substantiva.

Assim, Rawls entende que, para Habermas, a diferença entre justiça procedimental e justiça substantiva é apenas uma questão de grau⁶. As questões que cada concepção deixa para discussão são tratadas como questões de mais e de menos: a definição da justiça procedimental seria, desse modo, dada na comparação. No entanto, Rawls menciona um modo em que se pode considerar que a concepção de Habermas se limita aos aspectos procedimentais do uso público da razão: ele aponta para o fato de

⁶ Essa também parece ser também a interpretação de Kenneth Baynes, no capítulo 9 da renomada coletânea inglesa dedicada a Habermas. In: WHITE, Stephen. 1995. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

que, em Habermas, há um uso mais regular da idéia de legitimidade do que da idéia de justiça. Como escreve Rawls (1995:506), “Vamos supor que desejamos estabelecer instituições políticas democráticas que sejam legítimas, assim como as decisões políticas tomadas e as leis aprovadas em conformidade com tais instituições. Isso faz o foco recair na ideia de legitimidade – e não de justiça”.

Tal raciocínio demonstra que, para Rawls, o legítimo e o justo são conceitos diferentes. Legitimidade sempre faz referência à procedência de uma decisão e, segundo ele (1995:507), permite certa latitude aos soberanos no que se refere a quão bem podem governar e a até que ponto podem ser tolerados. Assim também um governo democrático pode ser legítimo quando está de acordo com uma larga tradição que remete à aceitação da constituição pelo povo, mas pode, posteriormente, ser julgado injusto em suas leis e políticas. Em primeiro lugar, as decisões e leis democráticas são legítimas não porque são justas, mas porque são aprovadas de maneira legítima, de acordo com um procedimento democrático legitimamente aceito. Por isso, é crucial que a constituição que especifica o procedimento seja suficientemente justa. Para Rawls, não pode haver uma instituição humana perfeitamente justa: mas uma instituição pode não ser justa e, mesmo assim, ser legítima, desde que seja justa o suficiente à luz das circunstâncias e condições sociais.

Um procedimento legítimo dá origem a leis e políticas que, caso tenham sido feitas em conformidade com tal procedimento, são legítimas, e procedimentos legítimos podem ser costumeiros, há muito estabelecidos e aceitos como tais. Não é preciso nem que os procedimentos nem que as leis sejam justos de acordo com um critério estrito de justiça, ainda que não possam ser gravemente injustos – o que também é verdade. Em algum ponto, a injustiça dos resultados de um procedimento democrático legítimo corrompe sua legitimidade, e ele ocorrerá com a injustiça da própria Constituição Política. Mas antes que esse ponto seja alcançado, os resultados de um procedimento legítimo, quaisquer que sejam, são legítimos. Isto nos dá uma ideia de legitimidade democrática puramente procedimental e a distingue da justiça, mesmo reconhecendo-se que esta não é especificada de forma procedimental. A legitimidade admite um âmbito indeterminado de injustiça que a justiça pode não permitir. (RAWLS, 1995:508)

Para Rawls, o papel da legitimidade nas instituições democráticas é autorizar um procedimento apropriado para tomar decisões quando os conflitos e desacordos na vida política tornam impossível a unanimidade; desse modo, um procedimento legítimo é aquele que todos como livres e iguais podem razoavelmente aceitar quando têm de tomar decisões políticas e não há acordo – os limites da capacidade do juízo levam a

isso. No entanto, há ainda algumas dúvidas em relação a esta idéia de legitimidade procedimental. Ela provavelmente funcionará, segundo Rawls, em uma sociedade razoavelmente bem ordenada, já que, com instituições democráticas bem organizadas e decentes, os cidadãos, razoáveis e racionais, aprovariam, quase sempre, leis e políticas legítimas, nem sempre justas. Mas, se a sociedade deixasse de estar bem ordenada, a legitimidade se debilitaria gradualmente, pois a legitimidade das promulgações legislativas depende da justiça da constituição; e, quanto mais ela se desviar da justiça, mais provável é a injustiça do resultado, de modo que, para Rawls (1995:509), as leis não podem ser demasiado injustas se não de ser legítimas.

Os procedimentos políticos constitucionais podem ser, em condições normais, diz-nos Rawls, puramente procedimentais com respeito à legitimidade. Nenhum procedimento político humano pode ser perfeito, e por isso não pode dizer respeito ao seu conteúdo substantivo: isso sempre dependerá dos juízos de justiça substantivos. Para Rawls, portanto, a manutenção da legitimidade é dependente, em certa medida, da justiça política. Para Rawls, o essencial é que o procedimento democrático, que também se aplica ao liberalismo político, limite os interesses humanos relevantes a interesses de certos tipos ou a interesses de bens primários e requeira que as razões apresentadas sejam consistentes com o reconhecimento mútuo dos cidadãos como iguais.

Embora as condições de uma democracia constitucional tendam a forçar os grupos, caso queiram exercer influência, a defender posições mais razoáveis e moderadas, a mistura de pontos de vista e de razões em uma votação na qual os cidadãos não têm consciência dessas diretrizes pode facilmente levar à injustiça, ainda que o resultado do procedimento possa ser legítimo. (RAWLS, 1995:511)

Assim, Rawls expõe as ideias de que os resultados de quaisquer procedimentos institucionais devem sempre estar sujeitos a questionamentos, e de que faz parte da percepção que os cidadãos têm de si próprios reconhecer na autoridade política algo que deriva deles, e que são responsáveis por aquilo que aquela autoridade faz em nome deles. Nossos juízos ponderados expõem-se, de modo subjacente, como controles substantivos que revelam o caráter ilusório de quaisquer ideias que se supõem puramente procedimentais de legitimidade e de justiça política.

Recentemente, David Estlund (2008:23) defendeu, neste sentido, que a verdade deve desempenhar algum papel na teoria política normativa, ele argumenta que o padrão de uma aceitabilidade geral deve ser proposto como um padrão verdadeiro, não apenas como um padrão aceito geralmente. Mas Estlund argumenta também,

concordando com Rawls, que a idéia de que os cidadãos devam colocar suas mais profundas concepções sobre a verdade no fórum político, não pode ser parte de uma visão adequada de legitimidade e autoridade política.

A visão de razão pública defendida por Rawls é acompanhada por um ideal de cidadania que internaliza aqueles limites e faz com que os cidadãos apelem somente para uma concepção pública de justiça, e não para uma verdade absoluta. Os cidadãos procederão deste modo, dadas as duas características do princípio de legitimidade liberal proposto por Rawls: a primeira diz respeito à relação entre pessoas no interior da estrutura básica da sociedade na qual nasceram e onde normalmente passam toda a sua vida; e a segunda se refere ao poder político, que, numa democracia, é sempre um poder coercitivo: constitui o poder do público, isto é, de cidadãos livres e iguais enquanto corpo coletivo.

Assim, segundo Rawls, no liberalismo político, o princípio liberal da legitimidade reza que o exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Ser razoável, nesse sentido, significa não apelar para uma verdade completa, mas demonstrar como uma idéia pode ser defendida a partir de valores políticos compartilhados.

A posição de Rawls sobre a aplicação da razão pública expõe a mesma concepção defendida por Estlund, que rejeita a idéia de que questões de substância normativa devam ser deixadas de lado em favor de questões menos controversas de processo ou procedimento. Para ele, assim como o padrão de aceitabilidade geral não é um substituto auto-suficiente para apelar para verdades normativas, o padrão de aprovação democrático também não é normativamente adequado sem algum apelo a padrões substantivos pelos quais as decisões democráticas devam ser avaliadas. Para Estlund, teorias procedimentalistas da política não desenvolvem padrões de verdade, ou de justiça verdadeira, pelo qual seja possível avaliar as decisões democráticas.

Também Joshua Cohen (2003:87) defende que ainda que a justiça como equidade não seja uma teoria da democracia, e diga pouco sobre o processo da política democrática, ela é uma contribuição para o pensamento democrático, pois argumenta que um regime político democrático seja uma exigência da justiça, e não apenas por razões instrumentais. Além disso, o objetivo fundamental da concepção da justiça como equidade é apresentar princípios que estipulem as normas mais razoáveis para guiar os

juízos políticos dos membros de uma sociedade democrática no exercício de suas responsabilidades enquanto cidadãos.

Além disso, para Estlund (2008:24), a existência de verdades políticas normativas, não precisa levar a uma direção despótica. Ele argumenta que existem custos filosóficos em negar a verdade política, e que eles não justificam ditaduras. Existem custos em afirmar que não existam verdades sobre o que deva ser feito na política, e o desafio para esta visão é encontrar uma base razoável de suporte normativo para afirmar uma forma de política sobre outra. Nesse sentido, Estlund compara a teoria da escolha social com a teoria deliberativa:

The two major recent developments in democratic theory – social choice theory, and deliberative accounts of legitimacy – are deeply opposed to each other in important ways, but there is a striking convergence in the shared denial that political decisions are properly subject to prior normative standards. (ESTLUND, 2008:27)

O procedimento de agregação de preferências é comparado por Estlund aos padrões puramente processuais do emprego público da razão, conforme Estlund, nestas concepções, não há padrões que regulem o procedimento político, policiando suas decisões, mas os únicos padrões normativos que são aplicados a decisões políticas são avaliações não instrumentais dos procedimentos que as produzem. Assim, Estlund afirma que a teoria da democracia deliberativa é profundamente ambivalente, ela quer mostrar por que é melhor que procedimentos justos de votação mas espera fazê-lo sem apelar para a existência de qualquer padrão de procedimento independente para melhores ou piores decisões políticas.

The task for deliberative democratic theory, then, has become the odd one of explaining the central importance of substantive public discussion of the procedure-independent merits of possible decisions, without ever granting that there actually are any procedure-independent standards. (ESTLUND, 2008:30)

Mas na teoria rawlsiana os princípios de justiça constroem normativamente as decisões políticas, ainda que isto possa levar ao medo do despotismo da verdade. Mas Estlund argumenta que estar sob exigências morais não é a mesma coisa que estar sob as exigências de uma pessoa que impõe a outra sua autoridade. Além disso, mesmo que padrões independentes de decisões políticas sejam admitidos como não intrinsecamente autoritários ou despóticos, é natural preocupar-se com o fato de que a sua existência possa levar a ideologias literalmente despóticas e autoritárias.

Não obstante a essas considerações, parece permanecer a crítica de Habermas de que a tensão entre a razoabilidade de uma concepção política aceitável para todos os cidadãos com concepções razoáveis de mundo e a verdade que o indivíduo atribui a esta concepção continua sem solução. O problema que Habermas aponta é o de que a medida que distingue as concepções de mundo como razoáveis é dado por padrões que não podem ser obtidos pelas concepções de mundo correspondentes. O razoável, que Rawls encontra em uma razão prática fraca, é um critério exterior. As restrições, que são apresentadas para a razão pública acontecem somente depois da aceitação da concepção política de justiça, não são, portanto, restrições que as concepções de mundo criam por si mesmas. Conforme Rawls (1993:136), “é pelo razoável que entramos no mundo público de outros e nos dispomos a propor ou aceitar, segundo o caso, princípios razoáveis que especifiquem termos equitativos de cooperação”. Para Rawls, esses princípios resultam de um procedimento de construção que expressa os princípios da razão prática.

Para Habermas, é então o filósofo que está expondo padrões de racionalidade que, ainda que sejam independentes de alguma maneira, têm um conteúdo moral. Esse estabelecimento do razoável pelo filósofo é, para Habermas, o estabelecimento de um influxo estruturador sobre as concepções de mundo dos cidadãos. Quando Rawls estabelece o lugar do filósofo como o mesmo do cidadão, expondo seu método do equilíbrio reflexivo, está se referindo ao saber de fundo intersubjetivamente compartilhado de uma cultura liberal. O problema é que se a filosofia tem de recorrer ao método do equilíbrio reflexivo, ela acaba por ter de encontrar sua perspectiva de maneira prévia na sociedade civil. Assim, a filosofia teria de confiar no consenso básico que já existe nas sociedades liberais, perdendo sua força crítica. Para Habermas, a filosofia não apenas pode vincular-se a dadas convicções, mas também tem de poder julgá-las segundo o parâmetro de uma concepção de justiça razoável, mas não pode construir de qualquer forma essa concepção. A filosofia não pode simplesmente assumir as tradições existentes nem traçar um desenho de conteúdo para a sociedade bem-ordenada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BAYNES, Kenneth. *Democracy and the Rechtstaat: Habermas's Faktizität und Geltung*. In: WHITE, Stephen. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COHEN, Joshua. *For a Democratic Society*. In: *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 86-138, 2003.

ESTLUND, David. *The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth*. In: *Ethics*. Chicago, The University of Chicago, pp. 252-275, 1998.

ESTLUND, David. *Democratic Authority. A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça*. Tradução de Denilson Luís Werle. Ed. Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen e RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica/ Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, Tomo I e II, 1981.

HABERMAS, Jürgen: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003c.

HABERMAS, Jürgen: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4ª edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Volume 2: System and Lifeworld, trad. McCarthy, Boston: Beacon, 1987.

MARÉCHAL, Joseph. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Musaeum Lessianum, Brussel, 1949.

RAWLS, John. *A Theory of Justice: revised edition*. New York: Oxford, 1999.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *O Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia, 1993.

RAWLS, John. *Resposta a Habermas*. 1995. In: *O Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. *Kantian Constructivism in moral theory*. In: *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

RAWLS, John. *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*. In: *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

RAWLS, John. *The Idea of Public Reason Revisited*. In: *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.

WHITE, Stephen. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge Press, 1997.