

II Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP

DEMOCRACIA, JUSTIÇA E O USO PÚBLICO DA RAZÃO **Reflexões sobre o debate entre Rawls e Habermas**

(VERSÃO PRELIMINAR. FAVOR NÃO CITAR)

Mesa II – Justiça e Democracia

23 de Abril de 2012 – 14h

Autor – Renato Francisquini

Abril/2012

DEMOCRACIA, JUSTIÇA E O USO PÚBLICO DA RAZÃO

Reflexões sobre o debate entre Rawls e Habermas

Renato Francisquini¹

Resumo

Este trabalho tem como tema central o debate entre Jürgen Habermas e John Rawls, e o seu foco recai principalmente sobre a discussão acerca do processo político democrático. Inicialmente se apresenta uma discussão sobre a teoria da justiça como equidade, buscando explorar os fundamentos para uma teoria da democracia deliberativa. Em seguida se expõem as críticas de Habermas a essa concepção, bem como as suas sugestões de aprimoramento. Na sequência discutimos a resposta de Rawls e a sua tentativa de estabelecer paralelos entre as sua teoria e a do autor alemão. Por fim, esboçamos tentativamente uma teoria da democracia deliberativa que seja tanto quanto possível coerente com o debate apresentado no início.

Palavras-chave: Justiça, Teoria Democrática, Deliberação Pública.

Introdução

Este trabalho tem como tema central o debate entre Jürgen Habermas e John Rawls, com atenção especial para a discussão sobre o processo político democrático. Este debate foi promovido por Michael Kelly, então editor do *Journal of Philosophy*, que publicou, em 1995, os artigos que servirão de objeto para o texto que aqui se inicia.

Consideramos, para os propósitos deste paper, que tanto Rawls quanto Habermas se situam dentre os proponentes de uma teoria deliberativa da democracia². Mas o que queremos dizer com isso? E mais, porque situar dois projetos teóricos tão distintos como figurando dentro de uma mesma vertente (deliberativa) da democracia?

O ponto de partida de Rawls e Habermas é representado pelo contexto de justificação, típico da democracia moderna, do fato do pluralismo – ou o fato de que a cultura política pública das sociedades democráticas é inevitavelmente caracterizada por uma diversidade de concepções religiosas, filosóficas e morais abrangentes, que é resultado do exercício da razão humana sob instituições livres – e do conseqüente conflito entre concepções de bem divergentes, incomensuráveis e, por vezes, irreconciliáveis entre si. Esses autores procuraram, à sua maneira, sustentar os fundamentos normativos de uma comunidade política de iguais no consentimento público e esclarecido de todos os submetidos às normas vigentes. Ou seja, o contexto de justificação

¹ Mestre em Ciência Política – UFMG. Doutorando em Ciência Política – USP. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: rfrancisquini@usp.br

² Este é um dos pontos que quero explicitar e defender no texto. Reconheço que um autor do peso de um Álvaro de Vita discorda dessa visão (no que se refere a John Rawls) e tentarei no que se segue argumentar em prol de uma visão que, acredito, poderia ser subscrita por Rawls e Habermas.

submete a discussão a um critério de legitimidade racional, caracterizado na possibilidade de reconhecimento por todos os cidadãos a partir de seu juízo público.

Se tomamos uma ideia abstrata sobre o conceito de democracia – tão abstrata como deve ser, diria Joshua Cohen –, poderíamos dizer que “[t]he fundamental idea of democratic, political legitimacy is that the authorization to exercise state power must arise from the *collective decisions* of the equal members of a society who are governed by that power”³. As diferentes concepções sobre a democracia se sustentam em entendimentos distintos sobre questões como o pertencimento à cidadania e o que torna uma decisão *coletiva*. Parece-me que em uma definição deliberativa à qual nem Rawls nem Habermas se oporia, uma decisão será “coletiva” na medida em que seja fruto de um arranjo institucional que estabeleça condições adequadas para a argumentação pública livre entre iguais. Nessa concepção, portanto, os cidadãos tratam uns aos outros como iguais menos por dar igual consideração a todos os interesses – como nas concepções agregativas – do que por oferecer considerações para as decisões coletivas que possam ser consideradas razões legítimas por todos.

Nas formulações teóricas que se consolidam em um modelo normativo de democracia deliberativa são feitos alguns julgamentos sobre as características do processo político democrático, especialmente no sentido de distinguir esse processo da barganha, dos contratos e de outras formas de interação típicas do mercado – o que lança luz sobre a necessidade de considerações a respeito das vantagens coletivas e sobre a formação das preferências dos participantes durante o processo. Nessa concepção, é comum que se estabeleça uma relação entre a noção de associação democrática e ideais de autonomia e do bem comum⁴.

Não há, no entanto, um acordo entre os autores a respeito das características procedimentais e do conteúdo da razão prática mais adequados a uma sociedade democrática. A controvérsia reside na definição de qual seria a instância apropriada para a justificação normativa do procedimento e da substância associadas aos resultados do jogo político democrático. Está em jogo nesse debate a possibilidade de justificação pública das normas e valores que subsistem nas sociedades permeadas pelo fato do pluralismo moral razoável.

O debate promovido no *Journal of Philosophy* deixou claro as divergências entre os autores, mas serviu também para mostrar que tais diferenças são, por vezes, relacionadas ao entendimento

3 COHEN, 1998, p. 185. Grifo no original.

4 GUTMANN & THOMPSON, 2004.

distinto sobre a controvérsia entre procedimento e substância na teoria democrática ou sobre o lugar na teoria do uso público da razão. Neste trabalho, vamos apresentar inicialmente e de maneira breve a teoria da justiça como equidade e a sua relação com a democracia (I). Num segundo momento apresentamos as críticas de Habermas à teoria da justiça como equidade, da forma como o autor as coloca em seu texto do *Journal of Philosophy* (II). Em seguida discutiremos a réplica de Rawls, buscando destacar a compreensão do autor sobre as críticas recebidas (III). Por fim, exporemos uma versão da democracia deliberativa que, acreditamos, poderia ser subscrita por ambos os autores a partir das premissas e questões em jogo no debate.

I

A teoria da justiça como equidade⁵, de John Rawls, representou um salto paradigmático na filosofia política moderna. O autor se propõe a elaborar uma concepção política de justiça para as sociedades democráticas⁶, partindo, para tanto, de uma concepção filosófica sobre a democracia constitucional. Nesse esforço, busca explorar as razões pelas quais os cidadãos de uma sociedade democrática poderiam considerar razoável uma concepção de justiça política e social. Além de se apresentar como uma crítica ao utilitarismo, identificado como uma espécie de ortodoxia vigente no debate que vigorou por longo tempo no pensamento político anglo-saxão, a teoria rawlsiana rejeita também aquelas doutrinas que poderiam ser denominadas “perfeccionistas”, que se comprometem com uma concepção sobre os fins últimos do homem. Aparece, então, como uma das ideias centrais de sua teoria um ideal de tolerância e o reconhecimento do fato do pluralismo razoável, que seria resultado inevitável de uma sociedade liberal justa.

O autor buscou, a partir de algumas ideias norteadoras centrais, construir uma concepção de justiça capaz de incorporar tanto as razões morais do agir neutras em relação ao agente quanto as razões relativas ao agente⁷. Rawls resgata e se propõe a generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria do contrato social representada por autores como Locke, Rousseau e Kant. Nesse sentido, ele busca apresentar uma visão clara das principais características estruturais da concepção de justiça implícita na tradição contratualista. A justiça como equidade, assim como as demais visões contratualistas, tem duas partes, uma correspondente à interpretação da situação inicial e do problema da escolha colocada nesse contexto e outra ao conjunto de princípios que seria aceito

5 Sabemos que o projeto teórico rawlsiano, desde *Uma Teoria da Justiça*, de 1971, passou por inúmeras reformulações, através das quais Rawls reviu certos pressupostos e mesmo deixou de subscrever outros. Neste capítulo apresento as principais ideias tais como acreditamos que Rawls, caso fosse possível, subscreveria hoje a partir de seus últimos trabalhos. Apenas eventualmente iremos ressaltar as distinções entre uma versão e outra de sua teoria da justiça como equidade, o faremos quando considerarmos necessário ao desenvolvimento do nosso argumento.

6 Sociedades que se estabeleceram como um sistema equitativo de cooperação social.

7 VITA, 2000a, pp. 15-6.

consensualmente pelas partes do acordo⁸.

Rawls não busca identificar um regime político, mas, antes, uma ordem socioeconômica e política capaz de oferecer aos cidadãos um *status* de igualdade democrática. Sabemos que o adjetivo “democrático” pode se relacionar tanto a uma forma de governo, quanto a uma sociedade caracterizada pela condição de igualdade entre seus membros. Ao utilizar o termo em *Democracia na América*, Tocqueville se referia mais diretamente à substituição, nos diversos níveis da sociedade, dos princípios hierárquicos associados ao feudalismo pela igualdade de condições, não ao aparecimento do advento dos governos eleitos por amplo sufrágio. O desenho de uma sociedade democrática, em Rawls, tem duas características principais. Em uma sociedade democrática são atribuídos a cada membro os mesmos direitos básicos, independentemente de sua posição social. Além disso, a base da igualdade se assenta nas duas capacidades morais, a de desenvolver um senso de justiça e colocá-lo em prática em sua conduta, e a de conceber e levar adiante uma concepção do bem.

O ponto de partida do autor é a ideia kantiana de igual valor intrínseco dos indivíduos, ou seja, o princípio segundo o qual todas as pessoas são fins em si mesmas e devem ser a unidade última de preocupação moral⁹. Notamos, na teoria rawlsiana, a busca pela constituição de um esquema coerente de valores em que se possam combinar os princípios da liberdade e da igualdade. Uma sociedade democrática (ou uma sociedade justa), na formulação rawlsiana, é aquela em que as instituições sociais, econômicas e políticas tratam os cidadãos como membros moralmente iguais e oferecem a cada um os direitos, liberdades e oportunidades necessários para que possam perseguir os seus fins e convicções morais¹⁰.

Cada um dos ideais a que o autor busca adequar a sua teoria – liberdade, igualdade e fraternidade – corresponde a um dos componentes da sua concepção de justiça. Uma sociedade seria bem ordenada quando regulada por uma concepção pública de justiça na qual todos aceitam e sabem que os demais também aceitam os mesmos princípios de justiça, e quando as instituições sociais geralmente satisfazem tais princípios. Numa ordenação como essa, os homens, embora não deixem de fazer exigências mútuas eventualmente excessivas, reconhecem um ponto de vista a partir do qual as suas reivindicações possam ser julgadas. O objeto primário da justiça, nessa perspectiva, é a

8 RAWLS, 2008, pp. XLIII-IV.

9 Nas palavras do autor: “Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguém se justifique por um bem maior partilhado por outros” (2008, p. 4).

10 NAGEL, 2003, pp. 70-1

estrutura básica da sociedade ou, em outras palavras, “the way in which the main political and social institutions of society fit together into one system of social cooperation, and the way they assign basic rights and duties and regulate the division of advantages that arises from social cooperation over time”¹¹. O papel de uma concepção política de justiça não é o de especificar precisamente como cada questão deve ser resolvida, mas, antes, o de formular um enquadramento a partir do qual elas possam ser examinadas. Segundo Rawls, caso optássemos por definir a estrutura básica da sociedade e estabelecer para ela limites mais fortes, não iríamos apenas além do que essa ideia pode conter, como também nos arriscaríamos a prejudicar o que condições futuras podem vir a nos exigir, tornando a justiça como equidade incapaz de se adaptar a condições sociais distintas¹².

Dado o fato do pluralismo moral, os termos da cooperação social devem ser dados por um acordo entre os que estarão submetidos à estrutura básica que será regulada por tais termos, pois seria vedado qualquer acordo baseado em uma autoridade moral que se sustenta em uma concepção abrangente do bem – assim como não seria possível um consenso em torno de uma ordem de valores ou os ditados de quaisquer leis naturais. É importante, portanto, que ela possa ser aceita voluntariamente por cada indivíduo que nela se insere. A partir de *O Liberalismo Político*, essa premissa passa a sustentar a necessidade de uma argumentação moral contratualista, que leva à defesa da prioridade da justiça sobre o bem e de uma concepção política “*free standing*”, que poderia ser objeto de um consenso sobreposto. Essa seria uma distinção fundamental entre a sociedade como um todo e as diversas comunidades que presumivelmente irão se formar dentro dela.

In justice as fairness a democratic political society has no such shared values and ends apart from those falling under or connected with the political conception of justice itself. The citizens of a well-ordered society affirm the constitution and its political values as realized in their institutions, and they share the end of giving one another justice, as society's arrangements require (RAWLS, 2003, p. 20).

Rawls parte, portanto, da premissa segundo a qual, “Political power is always coercive power applied by the state and its apparatus of enforcement; but in a constitutional regime political power is at the same time the power of free and equal citizens as a collective body.”. Este fato, junto ao fato do pluralismo razoável, faz emergir a ideia do liberalismo político, que “tries to articulate a family of highly significant (moral) values that characteristically apply to the political and social institutions of the basic structure”¹³. Destas premissas surge também uma questão importante associada à legitimidade política: tendo em vista que as sociedades democráticas convivem com

11 RAWLS, 2003, p. 10.

12 Idem, ibidem, p. 12.

13 Idem, ibidem, p. 40.

uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e que, nelas, o poder político é o poder de cidadãos livres e iguais, quais seriam os valores e razões capazes de justificar o exercício do poder coercitivo de uns sobre os outros? O liberalismo político sustenta que uma concepção de justiça deve ser uma concepção *política* que, quando satisfeita, nos permite dizer que o poder político é legítimo se, e somente se, é exercido de acordo com uma Constituição cujos princípios básicos as pessoas, tomadas como razoáveis e racionais, poderiam endossar à luz de sua razão humana comum. É um desiderato adicional que as questões legislativas que dizem respeito ou estão próximas dessas questões constitucionais básicas sejam também definidas por valores que possam ser similarmente aceitáveis. Uma concepção política de justiça formula esses valores e os princípios compartilhados tornam a razão “pública”; as liberdades de expressão e pensamento, por seu turno, a tornam “livre”¹⁴.

O projeto rawlsiano apresenta uma ampla discussão sobre as exigências da justiça e sobre como deve se desenhar uma sociedade justa, além de como a justiça seria coerente com o bem dos cidadãos que vivem em uma tal sociedade. Mas ele não discute em profundidade o processo político democrático de uma sociedade justa, ou seja, não parece haver uma preocupação central com os processos de argumentação pública, de mobilização política e competição eleitoral, com as decisões legislativas e a administração dentro de uma sociedade política moderna. Essa relativa desatenção à democracia – e à política de modo geral – pode deixar a impressão de que Rawls desconsidera o tema por subordiná-lo a uma concepção de justiça defendida através da argumentação filosófica, que só poderá ser implementada no mundo real por juízes e administradores afastados da política concreta¹⁵. Nesse sentido, pode surpreender quando já no prefácio à primeira edição de *Uma Teoria da Justiça* Rawls afirma que a sua concepção de justiça como equidade é a concepção que “mais se aproxima dos nossos juízos ponderados acerca da justiça e constitui o alicerce moral mais apropriado à sociedade democrática”¹⁶.

Embora não seja uma teoria da democracia, a justiça como equidade configura uma importante contribuição para o pensamento democrático, pois um regime político democrático é, por si mesmo, um requisito fundamental da justiça¹⁷. A justiça como equidade seria um princípio de uma sociedade democrática, pois: (a) atribui aos indivíduos um direito igual de participação nas decisões políticas

14 Como se pode notar, no entanto, uma concepção política de justiça não formula valores que resolvam todas as questões legislativas. Isto não é possível nem tampouco desejável.

15 Como veremos adiante, esta é uma das críticas feitas por Habermas no texto de 1995.

16 2008, p. XLV. Grifo nosso.

17 Não estamos afirmando, com isso, que democracia e justiça sejam a mesma coisa, nem tampouco que uma seja instrumento para a realização da outra. Concordamos, nesse caso, com Vita (2000b), que afirma que a “democracia e a justiça têm ambas valor intrínseco, e não são redutíveis uma à outra” (p. 5).

e, portanto, requer um regime democrático como uma questão de justiça básica; (b) se dirige aos cidadãos como livres e iguais e o conteúdo dos seus princípios são moldados por esse entendimento público; e (c) se destina servir como guia para a argumentação e o julgamento públicos por parte dos membros de uma sociedade democrática no exercício de seus direitos políticos.

Ao indagar qual a concepção de justiça mais razoável para uma sociedade democrática, emerge uma questão de grande importância, que seria em relação à discordância que surge entre aqueles que, embora estejam de acordo no reconhecimento de todas as pessoas como iguais, não chegam a um consenso sobre as implicações desse entendimento. Não é necessário, ao responder a essa questão, decidir se a igualdade moral das pessoas é um pressuposto cultural atraente ou a forma mais razoável de se considerar as pessoas. A ideia de justiça como equidade é uma concepção substantiva, e não apenas procedimental, de justiça. Ela é substantiva na medida em que compreende normas para avaliar não apenas os processos de decisão coletiva, mas também os resultados deste processo. Nesse sentido, ela se distingue as noções de justiça e legitimidade, pois ainda que uma decisão resulte de um processo considerado democrático, a escolha por restringir a liberdade de consciência, por exemplo, será injusta – e, por conseguinte, inaceitável. Uma noção puramente procedimental, por outro lado, apresenta-se como uma teoria da legitimidade política (justificações para o exercício da autoridade política) ou compreensões acerca das condições suficientes para as obrigações políticas.

Ainda que trace uma linha divisória nítida entre justiça e democracia, a concepção de justiça como equidade relaciona uma à outra ao menos de três maneiras: (1) o conteúdo da noção mais razoável de justiça requer um sistema político democrático; (2) as bases dos princípios se assentam na ideia de sociedade democrática, entendida como uma sociedade de iguais, e o conteúdo dos princípios expressam essa ideia; e (3) o papel dos princípios é guiar os julgamentos dos membros de uma sociedade democrática apresentando normas fundamentais de argumentação política pública adequadas à sua posição de igualdade¹⁸.

Rawls assume a política democrática como uma arena de argumentação ao invés de uma espécie de “competição domesticada” por poder, agregação justa de interesses ou a expressão de compromissos culturais compartilhados – estas últimas seriam posições defendidas, respectivamente, por concepções minimalistas, agregativas e comunitaristas da política. Ele se propõe a articular a visão mais razoável da justiça a partir da qual cidadãos e seus representantes

¹⁸ Para uma discussão sobre a relação entre justiça e democracia em Rawls, cf. Cohen (2003).

possam guiar seus julgamentos no *exercício* da deliberação política. Assim, poderíamos dizer que a crítica à ausência da “política” na justiça como equidade vem de uma visão da política pouco simpática à ideia de política como uma troca de razões entre cidadãos livres e iguais, tal como na democracia deliberativa. Ele supõe, portanto, que a democracia é deliberativa no sentido de que os cidadãos e seus representantes advogam a favor de leis e políticas tendo como referência razões derivadas de uma concepção de justiça que eles esperam que outros cidadãos poderão razoavelmente aceitar¹⁹. A existência de princípios de justiça tal como estabelecidos pela justiça como equidade não elimina os desacordos políticos e, portanto, a necessidade de deliberação e ajustes. Controvérsias sobre questões como a preservação ambiental, ou temas econômicos mais complexos emergirão dentro da estrutura estabelecida pelos princípios. Além disso, mesmo a aplicação dos princípios de justiça se apresenta como uma questão aberta ao julgamento, como no caso da escolha do tipo de constituição que melhor assegura a proteção dos direitos e liberdades individuais, ou quando uma lei para assegurar a igualdade de oportunidades infringe de forma profunda as liberdades fundamentais.

II

O projeto rawlsiano, portanto, consiste principalmente em oferecer uma justificativa dos princípios que devem constituir uma sociedade moderna que assegure a justa cooperação de seus membros entendidos como pessoas morais livres e iguais. Para tanto, ele procura, primeiramente, clarificar o ponto de vista a partir do qual cidadãos fictícios poderiam responder à questão da imparcialidade – porque as partes, na posição original, escolheriam os dois princípios de justiça. No segundo passo, Rawls procura mostrar que poder-se-ia esperar que tal concepção de justiça seria objeto de acordo sob as condições de uma sociedade pluralista que o próprio acordo ajudaria a fomentar. Nesse sentido, o liberalismo político rawlsiano, que não reivindica uma concepção de verdade, seria neutro em relação às diferentes doutrinas abrangentes do bem.

As objeções de Habermas se dirigem, em especial, à forma mediante a qual o projeto rawlsiano é executado. Primeiramente, ele questiona se todos os aspectos da posição original esclarecem e asseguram o ponto de vista da imparcialidade do julgamento de princípios deontológicos de justiça; em segundo lugar, Habermas defende uma separação mais nítida entre questões de justificação e questões de aceitabilidade, uma vez que considera que Rawls pretende obter a neutralidade de sua concepção ao custo de abandonar a sua reivindicação de validade cognitiva. Segundo Habermas, essas duas questões teóricas contribuem para a construção de um estado constitucional que

19 COHEN, 2003, pp. 101-2.

estabelece a primazia dos direitos individuais (ou as “liberdades dos modernos”, no sentido de Constant) sobre o princípio democrático de legitimidade (ou as “liberdades dos antigos”), o que impediria Rawls de ser bem sucedido em sua tentativa de harmonizar as liberdades fundamentais com o que ele denomina de o valor equitativo das liberdades políticas²⁰.

A primeira objeção de Habermas tem a ver com a forma como Rawls concebe a posição original. Ela é descrita de forma que uma situação em que representantes racionalmente motivados, sob constrangimentos que garantem a imparcialidade, fazem julgamentos sobre questões práticas. A concepção de autonomia plena é reservada para os cidadãos que vão viver sob as instituições construídas a partir dos princípios escolhidos na posição original. Para a construção da posição original, Rawls teria de separar o conceito de autonomia política em dois elementos: de um lado, as características moralmente neutras das partes que buscam a sua vantagem racional e, de outro, os constrangimentos situacionais moralmente substantivos sob os quais as partes escolhem princípios para um sistema de cooperação justo. As partes, como representantes fictícios dos cidadãos reais, não precisam considerar as questões de um ponto de vista moral – ou elas não precisam ser “razoáveis”, o que as levaria a considerar o que é do interesse de todos –, pois a imparcialidade é garantida pelo véu de ignorância. Embora tenha percebido logo que a razão de cidadãos autônomos não poderia ser reduzida à escolha racional constrangida por preferências subjetivas, Rawls insiste que o ponto de vista da moral poderia ser operacionalizado dessa maneira. Segundo Habermas, isso faz emergir certas indagações sobre a sua teoria, a saber: (a) as partes na posição original poderiam compreender os interesses de ordem elevada de seus representados apenas com base em um egoísmo racional?; (b) os direitos básicos poderiam ser assimilados como bens primários?; e (c) o véu de ignorância garante a imparcialidade do julgamento? Essas questões têm implicações para a compreensão da teoria rawlsiana em sua relação, teórica e prática, com os procedimentos democráticos. Após examiná-las, voltaremos a nossa atenção para essa ligação²¹.

1.1

Para Habermas, não seria plausível uma defesa consistente da posição de que cidadãos plenamente autônomos sejam representados por partes a quem falta esse mesmo tipo de autonomia. Na posição original, as características de razoabilidade das pessoas morais são substituídas pelas restrições impostas pelo desenho racional do arranjo fictício. Ao mesmo tempo, porém, as partes supostamente devem compreender os interesses de ordem mais elevada dos seus representados: as partes entendem e levam a sério as implicações de uma autonomia que lhes é negada. Isso seria

²⁰ HABERMAS, 1995, pp. 109-10.

²¹ Idem, *ibidem*, pp. 111.

plausível no caso de interesses próprios relacionados e/ou de uma concepção do bem conhecida de antemão; contudo, o significado de concepções de justiça dificilmente permaneceria intocado pela perspectiva de agentes racionais egoístas²².

Essas reflexões procuram mostrar que a capacidade de tomar decisões racionais pode não ser suficiente para que as partes na posição original compreendam os interesses de ordem mais elevada daqueles que representam ou para defender a ideia de que os direitos se sobrepõem aos objetivos coletivos. Para Habermas, os ganhos potenciais da empreitada a que Rawls se propõe, de retomar o imperativo categórico kantiano a partir de um procedimento intersubjetivo aplicado, no qual inclui condições de participação (como a igualdade entre as partes) e características situacionais (como o véu de ignorância), se perdem justamente pela falta de informações. Partindo dessa crítica, Habermas nos sugere uma mudança que poderia tornar o modelo de justificação rawlsiano menos “substantivista”:

I believe that Rawls could avoid the difficulties associated with the design of an original position if he operationalized the moral point of view in a different way, namely, if he kept the procedural conception of practical reason free of substantive connotations by developing it in a strictly procedural manner (1995: 116).

O véu de ignorância, ao limitar de início o campo de visão das partes na posição original, restringe o julgamento sobre os princípios de justiça com os quais deverão concordar cidadãos livres e iguais, a despeito da possibilidade de compreensões distintas sobre si mesmos e o mundo. Com isso, Rawls aceita um duplo ônus da prova: o véu de ignorância deve se estender a todos os pontos de vista particulares que poderiam desequilibrar o julgamento imparcial e, ao mesmo tempo, ele deve se restringir às questões normativas sob o risco de ser desqualificado como candidato ao bem comum que poderá ser aceito ou não por cidadãos livres e iguais. Para cumprir essa segunda condição e evitar surpresas desagradáveis, é a teoria quem deverá arcar com o ônus de antecipar ao menos algumas das informações (de todos os conteúdos normativos que poderiam nutrir o autoconhecimento compartilhado dos cidadãos como livres e iguais) de que ela aliviou as partes no desenho da posição original. A imparcialidade do julgamento na posição original só seria garantida, segundo Habermas, caso as concepções normativas básicas empregadas na sua construção pudessem resistir à revisão crítica sob a luz das experiências futuras significativas e aos processos de aprendizagem. E isso não seria possível no modelo de justificação da posição original²³.

O principal questionamento de Habermas, nesse caso, refere-se ao fato de a justificação dos

22 Idem, *ibidem*, pp. 112-3.

23 Idem, *ibidem*, p. 118.

princípios de justiça se concentram menos na deliberação que ocorre na posição original do que nas intuições e conceitos básicos que guiam a construção dessa situação. Rawls insere conteúdos normativos no procedimento de justificação, em especial os que se referem às duas capacidades da pessoa moral. Segundo Habermas, contudo, o conceito de pessoa moral que sustenta a concepção de cooperação justa entre cidadãos autônomos exige uma justificação anterior – assim como é preciso demonstrar que essa concepção é neutra em relação a visões de mundo conflitantes, antes e depois de levantado o véu de ignorância. Isso representaria certa indefinição sobre a natureza do que precisa ser justificado e sobre como a pretensão de validade da teoria deve ser compreendida. Nesse sentido, é preciso indagar se o consenso sobreposto, fundamental ao projeto rawlsiano, teria um caráter cognitivo ou apenas instrumental para explicar a condição necessária de estabilidade social. A essa questão se conecta a questão sobre o senso em que Rawls adota o termo “razoável”, se referindo-se à validade moral dos julgamentos ou à atitude reflexiva da tolerância iluminista.

II.2

No intuito de fixar algumas ideias normativas que subjazem à justiça como equidade, Rawls recorre ao método do equilíbrio reflexivo. Nesse método, a filosofia chega às concepções de pessoa moral e às concepções adjacentes de cidadãos autônomos, cooperação justa e sociedade bem-ordenada, a partir de uma reconstrução racional de instituições existentes, ou seja, de arranjos institucionais encontrados de fato nas práticas e tradições das sociedades democráticas. O equilíbrio reflexivo é atingido uma vez que ao filósofo é possível assegurar o critério da não rejeição razoável. O objetivo de Rawls, como dantes, é reconstruir o substrato de ideias intuitivas latentes na cultura política das sociedades democráticas. No entanto, se experiências associadas a uma institucionalização incipiente dos princípios de justiça se sedimentaram na cultura política existente nos EUA, por exemplo, tal reconstrução pode ambicionar mais do que um esclarecimento hermenêutico de tradições contingentes. Para tanto, é preciso que a concepção de justiça desenvolvida seja mais uma vez avaliada à luz de sua aceitação em uma sociedade pluralista. Mas antes seria preciso que se esclarecessem alguns pontos que não parecem suficientemente desenvolvidos por Rawls, como a forma pela qual este segundo passo se relaciona com o primeiro estágio de justificação. Poderíamos dizer, nesse sentido, que ele seria propriamente um segundo passo de justificação?

Ao discutir, ainda em *Uma Teoria da Justiça*, as questões relativas à estabilidade de uma sociedade constituída de acordo com os dois princípios da justiça como equidade, Rawls procura responder à seguinte questão: uma sociedade constituída a partir dos princípios de justiça como equidade seria capaz de gerar as motivações necessárias à estabilidade política e social mediante a socialização

política de seus membros? Levando a sério o fato do pluralismo, Rawls procura esclarecer em que medida a concepção teórica de justiça proposta por ele estaria dentro da “arte do possível”. Seria fundamental, para tanto, que a concepção de pessoa moral, um eixo central de sua teoria, seja neutro em relação às diversas filosofias de vida²⁴ – é preciso mostrar que os princípios da justiça como equidade seriam objeto de um consenso sobreposto. O que incomoda Habermas é o fato de Rawls insistir que o teste de aceitabilidade tem o mesmo caráter do teste de consistência levado a cabo anteriormente em referência ao potencial de uma sociedade bem-ordenada estabilizar-se.

O teste de aceitabilidade, segundo Habermas, não pode ser feito de forma imanente. A teoria de forma geral deverá ser sujeita à crítica dos cidadãos no fórum da razão pública. Trata-se, agora, de cidadãos na vida real, e a teoria deve deixar em aberto esse teste. Ao situar a questão da estabilidade no primeiro plano, a consenso sobreposto torna-se apenas uma contribuição funcional da teoria da justiça para a institucionalização pacífica da cooperação social, na qual o valor intrínseco de uma teoria justificada deve ser pressuposto de antemão. Dessa perspectiva funcionalista, a possibilidade de a teoria conquistar o consentimento público perde o valor epistêmico caro à própria teoria. O consenso sobreposto torna-se apenas um índice de utilidade, perdendo a capacidade de confirmar a correção da teoria. Mas este não é decerto o objetivo de Rawls. Ele deseja, antes, ao denominar a sua concepção de “política”, tornar menos nítida a distinção entre a aceitabilidade justificada e a aceitação de fato. No entanto, provavelmente seria mais proveitoso uma distinção mais clara entre essas questões. Se ele não admite uma leitura funcionalista, é preciso permitir uma relação epistêmica entre a validade da teoria e a previsão de que alcance a neutralidade frente às concepções abrangentes do bem, que será confirmada nos discursos públicos. Assim, o efeito estabilizador do consenso sobreposto seria explicado em termos cognitivos, ou seja, nos termos da confirmação de que a justiça como equidade é uma concepção neutra²⁵.

II.3

Rawls considera inadequados tanto o realismo moral quanto o ceticismo de valores, buscando para a sua própria teoria uma forma de obrigatoriedade racional fundada no reconhecimento intersubjetivo, sem referência, contudo, a um significado epistêmico. Para tanto, introduz a ideia de razoabilidade como predicado à concepção de verdade. Essa questão sugere ao menos duas alternativas para a compreensão do caráter complementar do predicado: ou bem entendemos o “razoável” no plano da razão prática como sinônimo de “verdade moral”, ou bem tomamos o “razoável” no mesmo senso de “ponderado” em relação a visões discutíveis cuja verdade não

24 Para uma crítica à concepção de pessoa do liberalismo rawlsiano, cf. Sandel (1982).

25 Idem, *ibidem*, pp. 119-23.

encontra, no presente, e, vale dizer, provavelmente não encontrará também no futuro, uma solução definitiva.

Primeiramente, Rawls introduz a ideia de razoável como um atributo das pessoas morais. São razoáveis aqueles que possuem um senso de justiça e que estão, assim, dispostos a – e são capazes de – cooperar com os demais em termos equitativos, mas que estão, além disso, cientes dos limites da razão (*burdens of reason*) e reconhecem a necessidade de justificar publicamente a sua concepção de justiça. Por outro lado, as pessoas são apenas racionais e se guiam apenas por sua concepção de justiça. Em última instância, Rawls entende o significado de razão prática por referência a duas dimensões: a dimensão deontológica da validação normativa, por um lado, e a dimensão pragmática da esfera pública e do processo de argumentação pública, por outro – o uso público é, de certa forma, inscrito na razão.

Tanto as objeções ao desenho da posição original, quanto as relativas à assimilação das questões de validade àquelas de aceitação apontam na mesma direção: ao sujeitar os indivíduos racionais da posição original aos constrangimentos procedimentais razoáveis, a teoria rawlsiana segue dependente de suposições normativas substantivas, assim como, ao costurar uma teoria universalista da justiça a questões políticas de estabilidade – através do consenso sobreposto –, ela compromete o seu status epistemológico. Ambas as estratégias são perseguidas em detrimento de uma estratégia puramente procedimental. Para Habermas, Rawls satisfaria de forma mais elegante o ônus da prova se desenvolvesse sua concepção substantiva a partir de um procedimento baseado no uso público da razão. Em sua visão, o ponto de vista moral já está implícito na constituição “socioontológica” da prática pública da argumentação, que inclui as relações de reconhecimento mútuo implicadas no discurso racional com as quais os participantes tem de concordar²⁶. Mas por subscrever uma divisão de trabalho entre as teorias moral e as teorias da ação, Habermas não vê esta como uma limitação séria, uma vez que a estruturação conceitual dos contextos aos quais são dirigidas as concepções de justiça não está sob o monopólio da teoria moral. Se tomamos a concepção procedimental de razão prática que Rawls aproxima da ideia de uso público da razão, podemos dizer que são válidos justamente os princípios a que chegamos a partir do reconhecimento intersubjetivo sob as condições do discurso racional – permanecendo em aberto, como uma questão exposta ao teste empírico, se esses princípios vão assegurar a estabilidade política num contexto pluralista²⁷.

26 Como veremos adiante, Rawls afirma que uma teoria da justiça construída exclusivamente em termos procedimentais não seria suficientemente estruturada. Além disso, a própria divisão entre procedimento e substância pode ser problemática. Cf. Guttman & Thompson (2004).

27 Idem, *ibidem*, pp. 127-8.

II.4

Rawls, como Kant e Rousseau, subscreve a intuição segundo a qual as liberdades individuais e os direitos de participação devem derivar da mesma fonte, que é a autonomia moral e política. Assim, os direitos liberais não devem ser impingidos na prática da autodeterminação como sendo restrições extrínsecas a ela, nem tampouco aparecer simplesmente como instrumentos para o seu exercício. Contudo, os dois estágios de justificação dão certa prioridade aos direitos liberais, deixando o processo democrático em um plano inferior. Ainda que parta de uma ideia de autonomia política que é modelada ao nível da posição original, essa ideia é trazida apenas seletivamente no nível institucional do processo político democrático de formação da vontade de cidadãos livres e iguais, da qual é tomada de empréstimo. A autonomia política garantida no primeiro nível da teoria – a saber, na posição original – não se manifesta da mesma forma no seio da sociedade constituída de maneira justa. Nesse sentido,

For the higher the veil of ignorance is raised and the more Rawls's citizens themselves take on real flesh and blood, the more deeply they find themselves subject to principles and norms that have been anticipated in theory and have already become institutionalized beyond their control (HABERMAS, 1995: 128).

Nessa perspectiva, a fundação da constituição democrática não se repete sob as condições de uma sociedade justa constituída previamente, e o processo de realização dos direitos básicos não pode ser assegurado de forma contínua. Não é possível aos cidadãos, portanto, vivenciar esse como um processo inacabado e em aberto, como exigem as circunstâncias históricas cambiantes. O fato de não ser possível aos cidadãos conceber a constituição como um *projeto* faz com que o uso público da razão não tenha a importância que deveria ter o exercício da autonomia política, ficando relegado à condição de meramente garantir a preservação da estabilidade política. A separação rígida entre as identidades política e não-pública dos cidadãos, representada pelas restrições que os direitos liberais básicos impõem ao exercício da autodeterminação – e, com isso, à esfera do político – é promovida, desde o início e, portanto, antes do processo de formação da vontade política.

Assim, a esfera dos valores políticos, em Rawls, é dada de antemão, pois apenas em referência a tais valores é possível dividir a pessoa moral entre a sua identidade pública de cidadão e a identidade privada dos indivíduos particulares que é moldada por sua concepção do bem. Estas identidades, por sua vez, delimitam os campos constituídos, por um lado, pelos direitos políticos de participação e, por outro, pelos direitos liberais básicos. A proteção das liberdades privadas desfruta de primazia, enquanto os direitos políticos são prioritariamente meios de proteção dessas outras liberdades. Tal divisão *a priori* das esferas pública e privada contrasta tanto teoricamente com a intuição republicana de que a soberania popular e os direitos humanos são nutridos pela mesma

fonte, quanto empiricamente com o fato de que a posição cambiante da linha que as separa sempre constitui-se em um problema normativo²⁸ – o desenvolvimento do estado de bem-estar, ademais, acentua o caráter instável da separação e mostra a importância de que ela seja submetida à formação política da vontade, especialmente se a autonomia pública deve ser capaz de pressionar pela garantia de um valor equitativo das suas liberdades.

Para se contrapor ao que concebe como uma separação entre autonomia pública e privada, Habermas sugere que uma análise adequada da questão nos leva inevitavelmente a compreender que elas são cooriginárias:

The dialectical relation between private and public autonomy becomes clear in light of the fact that the status of such democratic citizens equipped with law-making competences can be institutionalized in turn only by means of coercive law. But because this law is directed to persons who could not even assume the status of legal subjects without subjective private rights, the private and public autonomy of citizens mutually presuppose each other (HABERMAS, 1995: 130).

Ambos os elementos estariam, em verdade, entrelaçados, pois não poderia existir uma lei legítima sem liberdades subjetivas contestáveis que garantam a autonomia privada de sujeitos legais individuais; da mesma forma, não é possível haver leis legítimas sem a legislação democrática dos cidadãos em comum que, como livres e iguais, têm o direito de participar do processo de autodeterminação. Uma vez que se entende a concepção de lei dessa forma, parece claro que a substância normativa dos direitos liberais está contida no meio para a institucionalização legal do uso público da razão. Torna-se premente, então, analisar os pressupostos comunicativos e os processos discursivos de formação democrática da opinião e da vontade nos quais se manifesta o uso público da razão.

Essa sugestão, baseada em sua própria teoria da ética do discurso, seria, segundo Habermas, ao mesmo tempo mais e menos modesta do que o projeto rawlsiano. Mais modesta por focar exclusivamente nos aspectos procedimentais do uso público da razão e por derivar o sistema de direitos da ideia de sua institucionalização legal. Além disso, ela deixa mais questões em aberto pois confia mais no processo racional de formação da opinião e da vontade. Essa proposta, portanto, pesa menos os ombros do filósofo, uma vez que não cabe a ele elaborar a ideia de uma sociedade justa a partir da qual os cidadãos irão julgar os arranjos institucionais e as políticas públicas. Na proposta de Habermas, cabe ao filósofo elaborar o ponto de vista moral e o processo de legitimação

28 As teorias feministas da política foram importantes para esclarecer esse ponto. O próprio Habermas admitiu modificações significativas em sua teoria a partir das críticas feitas por autoras como Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib. Cf. Benhabib (1996).

democrática para a análise das condições de possibilidade do discurso racional e da negociação. A filosofia, nesse modelo, procede menos de forma construtiva do que reconstrutiva. Ela deixa questões substantivas para serem respondidas aqui e agora pelo engajamento mais ou menos ilustrado dos cidadãos. O que, contudo, não isenta os filósofos de participar do debate público, embora no papel de intelectuais e não de especialistas²⁹.

III

III.1

Para estabelecer uma distinção clara entre a justiça como equidade e as ideias associadas ao liberalismo político, de um lado, e a teoria do discurso, de outro, Rawls apresenta duas diferenças fundamentais. A primeira diferença básica entre a sua teoria e a de Habermas, afirma Rawls, é que a do autor alemão é uma filosofia abrangente, enquanto a dele é uma teoria do *político*, estando restrita a este âmbito. A segunda se relaciona aos diferentes dispositivos de representação – a saber, a posição original e a situação ideal de fala –, seus objetivos e papéis, assim como as suas características e finalidades.

O liberalismo político, na forma como o concebe Rawls, recai sobre a rubrica do político e consiste em concepções políticas do direito e da justiça que se sustentam por si mesmas (*freestanding*). A ideia é que o liberalismo político deixe intocada a filosofia, não fazendo referência a (ou ao menos não dependendo de) qualquer doutrina, seja ela religiosa, moral ou metafísica. Assim, ele pretende deixar intocado o campo das doutrinas abrangentes, exceto quando uma delas rejeita os princípios essenciais de um regime democrático.

Concebo a justiça como equidade como se propondo desenvolver uma concepção política liberal de justiça para um regime democrático, uma concepção que poderia ser endossada – esta é a aspiração – por todas as doutrinas abrangentes razoáveis que existiriam em uma democracia que fosse regulada por ela ou por alguma concepção similar (RAWLS, 2011: 142).

A teoria habermasiana, por sua vez, é uma filosofia abrangente e abarca elementos de vários campos adjacentes à filosofia propriamente política. A sua teoria da ação comunicativa tem o intuito de oferecer uma teoria geral que se aplique tanto à razão teórica como às diferentes formas de razão prática. O liberalismo político não sustentaria, como Habermas o faz, que todas as doutrinas mais profundas (religiosas, por exemplo) não dispõem de uma lógica própria e que, por isso, toda e qualquer razão essencialista deve ser substituída por uma razão procedimental crítica. A partir da necessidade de uma fundamentação de nossas formas básicas de ação que vá além delas mesmas,

29 HABERMAS, *op. cit.*, p. 131.

buscáramos, em pensamento, alcançar o que está por trás de doutrinas abrangentes ou o que poderíamos considerar um fundamento firme. No projeto habermasiano, a única alternativa nessa procura é o procedimento democrático, cujo significado reside no sistema de direitos.

Segundo Rawls, a lógica dessa substituição seria metafísica, pois se propõe a interpretar o mundo a partir de proposições fundamentais e plenamente gerais. Na posição original, inversamente, formula-se uma conjectura segundo a qual os princípios mais razoáveis de justiça política para uma sociedade democrática poderiam ser fornecidos a partir de um dispositivo de representação em que as partes racionais (que representam os cidadãos) escolhem princípios de justiça para uma sociedade democrática bem-ordenada, sob restrições impostas pelo contexto. Essa situação é formulada de modo a que os próprios cidadãos, em sua condição de livres e iguais, pudessem chegar eles mesmos a um acordo sobre os princípios de justiça, “sob condições que os representam como pessoas tanto razoáveis quanto racionais”. Mas que estes serão de fato os princípios mais razoáveis é uma conjectura que, evidentemente, pode mostrar-se incorreta. Para que possamos nos certificar disso devemos confrontá-los com outros pontos de nosso juízo ponderado, além de analisar a sua adequação às instituições de uma sociedade democrática, os seus resultados etc.³⁰

Ao comparar os dispositivos de representação – a posição original e a situação ideal de fala – Habermas teria cometido um equívoco, pois considerou que os lugares em que se situam e o ponto de onde falam os dois modelos seriam distintos: a justiça como equidade seria uma posição de autoridade filosófica sobre a autolegislação dos cidadãos, enquanto a sua teoria do discurso deixaria a cargo destes a formulação e aceitação dos princípios de justiça (como veremos abaixo, a virtude do modelo está no procedimento). Segundo Rawls, no entanto, em ambos os casos as discussões partem do ponto de vista do cidadão situado naquilo que Habermas denomina de esfera pública. É dessa posição que nós, cidadãos de uma sociedade qualquer, avaliamos a formulação dos princípios da justiça como equidade e se e quais aspectos são válidos ou devem ser modificados. Dessa mesma posição examinamos as pretensões da teoria do discurso. Estamos sobre o pano de fundo da “cultura da vida cotidiana”, sob a influência de várias instituições e discussões políticas inesgotáveis. A justiça como equidade, assim como a ética do discurso, se dirige aos cidadãos e seu objetivo último é ser apresentada à sociedade civil e ser por ela compreendida e aceita³¹.

III.2

Outra questão que importa a este trabalho, diz respeito ao que Habermas entende como um segundo

30 RAWLS, 2011, pp. 450-1.

31 Idem, *ibidem*, pp. 454-5.

passo na justificação da justiça como equidade, que corresponderia ao consenso sobreposto. Ele indaga se o consenso sobreposto acrescenta algo à justificação de uma concepção política de justiça que já é considerada razoável, ou melhor, questiona em que medida as doutrinas que se incluem nesse consenso fortalecem a justificação ou se apresentam-se apenas como condição necessária à estabilidade social. A resposta a essa questão, para Rawls, encontra-se relacionada ao modo como o liberalismo político distingue três formas de justificação e dois tipos de consenso.

A primeira forma de justificação, que Rawls denomina “*pro tanto*”, considera apenas os valores políticos. Estes podem ser ordenados de forma a que bastem como resposta razoável, mediante a razão pública, a todas as questões relacionadas aos princípios constitucionais essenciais e à justiça básica. Ao avaliar diversas questões políticas e a adequação de uma concepção política para oferecer respostas apropriadas a elas, é possível perceber em que medida ela seria completa nesse sentido. Contudo, por ser uma justificação *pro tanto*, é possível que as doutrinas abrangentes se superponham a ela quando todos os valores forem levados em conta.

A segunda forma, a justificação plena, é realizada pelo cidadão individual, membro da sociedade civil. Cada cidadão aceita uma concepção política de justiça, cuja justificação ele completa inserindo-a em sua doutrina abrangente, seja como uma concepção verdadeira, seja como uma concepção razoável.

A terceira, uma forma de justificação pública, é levada a cabo pela sociedade política, operando em conexão com a ideia do consenso sobreposto razoável, da estabilidade pelas razões certas e da legitimidade. Ao considerarem uns aos outros como pessoas que endossam a concepção política de justiça, os cidadãos moldam a qualidade moral da cultura pública da sociedade política. Assim, embora a concepção política dependa indiretamente das doutrinas abrangentes, seu conteúdo normativo não depende delas, limitando-se, portanto, ao âmbito do político. A justificação pública só é possível quando há um consenso sobreposto razoável.

Esse caso fundamental de justificação pública é aquele no qual a concepção política de justiça compartilhada constitui o terreno comum e todos os cidadãos razoáveis considerados coletivamente (mas não agindo como corpo coletivo) conservam-se em um estado de equilíbrio reflexivo amplo e geral, ao afirmarem a concepção política com base em suas diferentes doutrinas abrangentes razoáveis (RAWLS, 2011: 458-9).

Para compreender essa questão é preciso primeiramente distinguir duas ideias de consenso. Uma ideia usual de consenso é aquela proveniente do jogo político ordinário, no qual os políticos se empenham em formular uma política pública (ou um programa político) que possa desfrutar do

apoio de todos ou ao menos de uma maioria suficiente. Essa ideia pressupõe que haja uma área de acordo, presente ou latente, que pode ser construída no jogo político pela articulação de interesses. Já no consenso sobreposto razoável do liberalismo político, articula-se uma concepção política de justiça que se sustenta por si mesma e que pode ser justificada *pro tanto*. Para que todas as doutrinas abrangentes possam subscrever tal concepção, ela não pode envolver ideias que vão além do político, pois recorrer a essas ideias viola a exigência de reciprocidade. Sustentar a possibilidade de um consenso desse tipo, que seja apoiado pelas razões certas, também faz parte da justificação pública. Dado o fato do pluralismo razoável, a possibilidade de um consenso sobreposto sobre a concepção política de justiça torna-se uma maneira importante de avaliar se a justiça como equidade, por exemplo, poderá ser defendida sinceramente diante dos demais cidadãos sem que seja necessário rejeitar os compromissos religiosos ou morais dos mesmos. O consenso que se forma em tal sociedade propicia a estabilidade (pelas razões certas) interpretada da seguinte forma: (a) a estrutura básica é regulada pela concepção política de justiça mais razoável; (b) a concepção política é apoiada por um consenso sobreposto de todas as doutrinas abrangentes razoáveis existentes na sociedade; e (c) as discussões políticas na esfera pública sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica podem ser decididas de forma razoável fazendo referência às razões especificadas por tal concepção política de justiça³². Assim, a resposta à questão, colocada por Habermas, em relação à ideia de consenso sobreposto – se ele está incluído na justificação da concepção política ou se meramente estabelece uma condição necessária à estabilidade social – se encontra na ideia de justificação pública, articulada ao consenso sobreposto razoável, à estabilidade pelas razões certas e à legitimidade³³.

III.3

Como vimos em II.3, Habermas entende que o fato de Rawls derivar as liberdades individuais e os direitos de participação de um mesmo fundamento (ambos se encontram no primeiro princípio de justiça), impede que as primeiras sejam constrangimentos externos ao processo de autodeterminação política dos cidadãos. Ele acredita, portanto, que os dois estágios de formulação da justiça como equidade, começando pela situação original para chegar à aplicação de fato dos princípios à sociedade política, faz com que os direitos liberais dos modernos assumam uma primazia que rebaixa o processo democrático a um status inferior. O fato de conferir à autonomia

32 Uma sociedade não desfrutaria de uma estabilidade pelas razões certas quando as concepções políticas dos cidadãos não se inserem em uma concepção política compartilhada – ou quando os cidadãos são agrupados de acordo com as suas justificações plenas. Nesse caso, diz-se que a sociedade representa tão somente um *modus vivendi*, cuja estabilidade social depende de um equilíbrio contingente de forças, frequentemente sujeito a alterações e mudanças bruscas (Idem, *ibidem*, p. 461).

33 Idem, *ibidem*, pp. 465-6.

política uma existência virtual na posição original implicaria em um desenvolvimento deficitário da mesma na sociedade política real.

Contudo, essa parece uma visão míope da sequência de quatro estágios³⁴ proposta por Rawls. Essa sequência faz parte de uma estrutura de deliberação que é usada pela justiça como equidade para defender seus conceitos e princípios. Ela expõe as normas e informações que devem guiar os juízos políticos de justiça em cada contexto específico. Dessa forma, cada estágio conta com um grau de informação, cujo intuito é nos oferecer as condições necessárias à aplicação dos princípios de justiça, vedando as decisões que favoreçam interesses específicos vinculados às doutrinas abrangentes a que nos filiamos. Portanto, as instituições sob as quais os cidadãos se encontram em uma sociedade não são obra de um filósofo político que as instituiu fora do controle dos que a ela se submetem – o que relegaria os cidadãos a uma condição heterônoma. Antes, elas são fruto de gerações anteriores, e deverão ser avaliadas e eventualmente modificadas a partir dessa condição. Seria um equívoco, portanto, supor que o emprego da posição original hipotética constitui uma escolha de princípios que valham para todo o sempre. Imaginar isso seria, segundo Rawls, desconsiderar o fato de nos encontrarmos em uma sociedade civil na qual a concepção política de justiça, como de resto qualquer outra concepção de justiça, estará sempre sujeita aos nossos juízos ponderados.

Habermas apresenta ainda uma outra crítica derivada dessa questão. Segundo ele, o fato de os princípios de justiça serem dados de antemão impediria que a fundação da Constituição democrática pudesse se repetir, o que tornaria impossível a garantia de que o processo de realização dos direitos fundamentais seja permanente. Rawls responde a essa objeção retomando o sentido de autonomia do liberalismo político: a autonomia é um atributo *político* e se expressa nas discussões e deliberações dos cidadãos em um regime constitucional. Como visto na apresentação feita na seção I, os cidadãos estão continuamente debatendo questões que envolvem os princípios políticos e as políticas públicas. Nenhuma teoria é capaz de prever todas as circunstâncias e as reformas necessárias para sanar injustiças decorrentes dos arranjos institucionais reais. E a teoria da justiça como equidade não é diferente nem arroga sê-lo. Ao supor que a justiça como equidade não permite a realização da autonomia política, Habermas parece entender que a autonomia política consiste na

34 Nas palavras de Rawls: “Começamos na posição original, na qual as partes escolhem os princípios de justiça. A seguir passamos a uma convenção constitucional na qual – concebemo-nos como delegados – temos de formular os princípios e as normas de uma Constituição à luz dos princípios de justiça que já estão à mão. Depois disso, por assim dizer, tornamo-nos legisladores que aprovam leis de acordo com a Constituição e segundo os princípios de justiça o exijam e permitam. Por fim, assumimos o papel de juízes que interpretam a Constituição e as leis como membros do Judiciário” (2011: 470).

elaboração, pelos cidadãos, mediante seus debates fundamentais e discursos essenciais de legitimação, da Constituição – assim como na construção de todas as normas legais de nível inferior que se aplicarão a eles. Na perspectiva rawlsiana, a autonomia política dos cidadãos será plena na medida em que vivam sob uma Constituição “razoavelmente justa”, sob normas legais de nível inferior que se aplicam à estrutura básica, quando compreendem e acatam tal Constituição e suas leis, assim como podem alterá-las conforme as circunstâncias o exigirem, desde que motivados por seu senso de justiça e pelas demais virtudes políticas. Da mesma forma, caso a Constituição e as leis sejam injustas, os cidadãos têm boas razões para lutar por sua modificação de modo que lhes seja atribuída mais autonomia política. É dessa maneira que Rawls concebe a Constituição como um projeto inacabado no sentido habermasiano³⁵.

III.4

Contudo, ainda segundo Habermas, o *eu* dividido do liberalismo, que se expressa na distinção entre as identidades pública e privada dos cidadãos, também seria fonte de restrição do exercício das liberdades políticas e da autodeterminação. As distintas identidades delimitam os direitos de participação e comunicação política, de um lado, e os direitos liberais, de outro – sendo atribuída primazia a estes últimos, enquanto os primeiros são apenas instrumentos para a proteção das liberdades fundamentais. O domínio privado, nesse sentido, tornar-se-ia imune à autolegislação. Contudo, Rawls se opõe a esta visão, ressaltando que, já em *Uma Teoria da Justiça*, ele chama atenção para o fato de as liberdades políticas constituírem parte fundamental da vida de algumas pessoas e das bases sociais do autorrespeito. Além disso, o estágio de construção constitucional, no qual é feita a escolha, com base nos princípios de justiça, da Carta de Direitos que limita a legislação majoritária (impedindo-a, por exemplo, de vedar as liberdades de expressão e pensamento) não se dá em um nível pré-político. De acordo com isso, “[v]alores não-políticos não são considerados, ..., ontologicamente prévios e, por esta razão, prévios a valores políticos”. A justiça como equidade, assim, permite – embora não exija – que as liberdades fundamentais constem na Carta Constitucional. Nesse sentido, subscrever uma Constituição que limita a autolegislação democrática não é algo que se dá em um nível pré-político e não representa, portanto, um limite externo à vontade democrática³⁶.

Seria, portanto, fundamental levar em conta o fato de que na sequência de quatro estágios as “liberdades dos modernos” estão submetidas à formação – poderíamos dizer, à formação deliberativa – da vontade democrática. Nesse sentido, a justiça como equidade é plenamente

35 RAWLS, 2011, pp. 473-7.

36 Idem, *ibidem*, p. 478-9.

compatível com a forma de soberania popular valorizada pelo autor alemão. O processo constituinte no projeto rawlsiano não fica relegado às considerações da filosofia política, ele depende dos arranjos institucionais e de uma compreensão adequada de sua operação. Nesse mesmo contexto, também parece não se aplicar a crítica direcionada à relação entre as duas formas de autonomia.

Habermas identifica, além disso, uma dificuldade do pensamento liberal (mas não só dele) em compreender a relação interna entre autonomia pública e autonomia privada. Segundo ele, o liberalismo identifica usualmente que a autonomia privada fundamenta-se nos direitos humanos e num “anônimo” Estado democrático de direito. A autonomia pública, por sua vez, fundamenta-se na soberania popular e se expressa no Direito democraticamente constituído. Assim, a relação entre eles se caracterizaria por uma “competição não resolvida”. Na visão habermasiana, os cidadãos não seriam autônomos caso um Estado lhes impusesse leis que cidadãos, na sua condição de livres e iguais, aceitariam após a devida reflexão. Caso não fossem os próprios cidadãos a debater, criticar e aprovar tais leis, não poderiam conceber-se como indivíduos autônomos. De outro lado, no entanto, Habermas sustenta que mesmo um povo no exercício do autogoverno democrático não poderia legislar sobre qualquer matéria que violasse aqueles mesmos direitos humanos.

Contra isso, Rawls nega que o liberalismo da forma como ele o entende ponha as autonomias pública e privada em uma “competição não resolvida” e afirma que no liberalismo elas são co-originais e têm peso igual, não sendo qualquer uma delas imposta externamente à outra. Em sua própria obra, Habermas indaga quais seriam os direitos que pessoas livres e iguais atribuiriam umas às outras se o seu desejo é regular a sua convivência pelos meios do Direito legítimo. Essa pergunta, segundo Rawls, seria semelhante à pergunta feita pelos cidadãos na sociedade civil ao avaliar os méritos da posição original e os princípios escolhidos nessa situação hipotética. Na posição original, as liberdades fundamentais e as associadas ao autogoverno coletivo são co-originais, não havendo prioridade de umas em detrimento das demais, uma vez que fundamentam-se ambas nas duas faculdades morais, que também não são hierarquizadas.

No entanto, Habermas rejeita que os direitos liberais sejam originários, pois derivam da transformação de liberdades reciprocamente cedidas. Os chamados direitos liberais, para o autor, seriam aqueles direitos incorporados nas Constituições que possuem, por exemplo, uma Carta de Direitos na qual se incluem restrições à soberania popular. Nesse caso, ele não se refere aos direitos que as pessoas cedem inicialmente umas às outras em sua teoria. Tais direitos seriam originários apenas porque representam um ponto de partida. Mas poderíamos dizer, no mesmo sentido, que os

direitos compreendidos pelo primeiro princípio de justiça são também originários. Sendo assim, pode não haver discordância como supõe Habermas, uma vez que em ambas as teorias a decisão por incorporar à Constituição os direitos liberais é uma decisão a ser tomada *a posteriori* via deliberação pública³⁷.

Na justiça como equidade não existem especialistas filósofos. Deus nos livre disso! Mas afinal de contas, os cidadãos devem ter algumas ideias sobre direito e justiça em seu pensamento e devem contar com alguma base para sua reflexão sobre essas questões. Aqueles que estudam filosofia participam da formulação dessas ideias, mas sempre na condição de cidadãos como todos os demais (RAWLS, 2011: 506).

III.5

Por fim, resta examinar a objeção segundo a qual a teoria habermasiana seria mais modesta do que a rawlsiana no sentido de focar exclusivamente os aspectos procedimentais da justiça. Na visão de Rawls, a distinção (ou a relação) entre a justiça procedimental e a justiça substantiva pode ser apresentada a partir da distinção entre justiça procedimental perfeita e imperfeita. No primeiro caso, há sempre a garantia de que o resultado será aceito, pois representa um resultado equitativo perfeito. No caso da justiça procedimental imperfeita, não há garantia de que qualquer procedimento usado para um julgamento produzirá o resultado correto. Neste último, é inevitável que hajam erros, se não pelas contingências do processo, ao menos devido à falibilidade humana. O objetivo seria, portanto, o de conceber o procedimento de modo a que ele produza os melhores resultados possíveis.

O debate entre aqueles que defendem a democracia majoritária pluralista e os que defendem a concepção constitucionalista pode ilustrar a discussão que orienta a justiça procedimental imperfeita. Ambos os lados, para defender a sua posição, lançam mão do resultado produzido em cada procedimento (ou a sua justiça substantiva). Enquanto os primeiros argumentam que não é necessário um dispositivo constitucional que garanta as liberdades não-políticas e sustentam que ele não é só desnecessário para garantir tais liberdades como contribui para que elas não sejam efetivadas, os últimos afirmam que a democracia constitucional é o único procedimento capaz de garanti-las³⁸.

Uma forma pela qual poderíamos entender porque a teoria habermasiana se concentra “exclusivamente” na questão procedimental do uso público da razão, é o fato de que ela lança luz principalmente sobre a legitimidade das decisões políticas, e não sobre a sua justiça. As decisões democráticas são legítimas, nesse sentido, quando aprovadas em consonância com um processo

37 Idem, *ibidem*, p. 487-91.

38 Idem, *ibidem*, pp. 502-6.

político legitimamente aceito. Rawls sustenta, contudo, que a produção usual de resultados injustos por processos políticos legítimos acaba por corroer a própria legitimidade de um sistema político. A garantia da legitimidade, por si só, não é suficiente para garantir a justiça, uma vez que admite um espaço indeterminado de injustiça para os resultados.

A legitimidade das decisões ao longo do tempo depende em grande medida, e parece que Habermas não discordaria disso, da justiça da Constituição. Assim, quanto mais esta se afasta da justiça, mais provavelmente injustos serão os resultados. É possível que em uma sociedade decente os procedimentos constitucionais sejam puramente procedimentais em relação à legitimidade. Mas o mesmo não pode ser dito a respeito da justiça, pois não pode haver procedimento semelhante – é dizer, não há justiça procedimental perfeita na política – em relação a ela. Nenhum procedimento pode determinar o conteúdo substantivo da justiça, do que decorre que este dependerá sempre dos nossos julgamentos a respeito dele. Habermas poderia concordar com isso, uma vez que admite em *Teoria da Ação Comunicativa* que a legitimidade das leis e da própria Constituição dependem fundamentalmente da sua justificação. Ao distinguir as questões de facticidade e validade, ele afirma que a mera aceitação de uma Constituição não é fundamento suficiente para a sua legitimidade, pois a aceitação sem uma justificação adequada não basta e abre espaço para muito mais injustiças do que seria razoável admitir³⁹.

À guisa de conclusão

Nos parece que as questões discutidas até aqui nos permitem afirmar que, embora se afastem em muitos pontos, os projetos teóricos de Rawls e Habermas guardam alguns pontos de contato. O próprio autor alemão parece admitir isso ao afirmar na introdução de seu texto de 1995 que o seu debate com Rawls trata-se de uma controvérsia familiar. A partir disso, à guisa de conclusão, gostaríamos de apresentar nesta seção, as características básicas de uma versão coerente da democracia deliberativa, que abarque elementos encontrados nos dois projetos teóricos, mas que, mais do que isso, não possa ser razoavelmente rejeitado por nenhum dos autores.

Dentre as características centrais do ideal deliberativo está a necessidade de justificação pública do exercício do poder coercitivo da sociedade. Embora Habermas tenha uma visão mais ampla do alcance da argumentação pública nesse processo de justificação e procure delinear uma forma processual mais direta para a democracia deliberativa, Rawls também considera que a dimensão pública dos problemas que envolvem princípios constitucionais essenciais e questões de justiça

39 Idem, *ibidem*, p. 509.

básica esteja sujeita às injunções da razão pública. Se essa afirmação está correta, poderíamos dizer que uma concepção deliberativa exige que a todos seja oferecido acesso equitativo aos fóruns públicos de discussão e decisão sobre as regras de funcionamento, a agenda pública e o seu conteúdo substantivo. A defesa da deliberação, portanto, implica um compromisso com a equidade no acesso ao espaço público.

O fato de as exigências para uma argumentação pública livre entre iguais extrapolarem o âmbito da organização do Estado leva à interpretação da democracia, pela concepção deliberativa, como uma estrutura de arranjos sociais e políticos que: (1) facilitam a livre argumentação oferecendo, por exemplo, condições favoráveis à expressão, à participação e à associação, de modo a assegurar que os cidadãos sejam tratados como iguais no processo argumentativo; e (2) amarram a autorização ao exercício do poder coercitivo da sociedade a tal discussão pública, mediante a construção de uma estrutura institucional que favoreça a responsividade e o *accountability* do poder político, estabelecendo eleições periódicas, transparência das decisões legislativas etc. É o que nos diz Cohen no trecho abaixo:

Deliberative democracy, then, is not simply ensuring a public culture of reasoned discussion on political affairs, nor simply about fostering the bare conjunction of such a culture with conventional democratic institutions of voting, parties, elections. The idea instead is manifestly to tie the exercise of power to conditions of public reasoning (1998: 185-6).

Esse esforço aponta na direção da tentativa de reconciliação entre os ideais de soberania popular e tolerância liberal, principalmente pela ênfase na exigência de mobilizar razões que sejam aceitáveis a todos. Nessa concepção, a exigência de mútuo respeito entre os cidadãos não se identifica com a igual consideração pelo interesse de todos, mas mediante o oferecimento de justificações para o exercício do poder coletivo que possam ser aceitas razoavelmente por todos como razões legítimas. O reconhecimento do “fato do pluralismo razoável” torna obrigatório que as decisões coletivas sejam sustentadas por razões que possam ser aceitáveis por todos os membros de uma associação política, sobretudo quando as decisões envolvem um componente de desacordo moral, independentemente da concepção abrangente de bem a que cada cidadão adira – embora não possa ser, como afirma Rawls, totalmente alheia a essas concepções⁴⁰.

É fundamental que compreendamos a distinção entre argumentação e discussão pública, pois uma versão deliberativa coerente com os nossos propósitos não pode ser destacada apenas por sua ênfase na discussão em detrimento da barganha ou do voto como mecanismos de decisão coletiva. Em

40 ARAÚJO, 2004, p. 159-60.

nossa visão, a democracia deliberativa é sistema de arranjos políticos e sociais que liga institucionalmente o exercício do poder político à argumentação pública entre iguais. Tal concepção de justificação pode ser representada por processos idealizados de deliberação política, elaborados de modo a englobar as noções de livre, igual e razão que figuram no ideal deliberativo. Este processo idealizado oferece um modelo para a caracterização da argumentação livre entre iguais, que pode servir, por sua vez, como modelo para formas de decisão coletiva que devem estabelecer tal estrutura de argumentação.

Os participantes devem ser substantivamente iguais no sentido de que a distribuição de poder e outros recursos não molda definitivamente as suas chances de contribuir para deliberação, nem representa um papel impositivo na mesma. Ao construir a concepção deliberativa a partir de um procedimento deliberativo ideal, no qual os participantes são obrigados a apresentar razões aceitáveis por todos, pode parecer que estamos amarrando essa concepção a uma exigência – implausível – de consenso. No entanto, as práticas deliberativas não são apenas uma etapa anterior à decisão política (eventualmente consensual), mas uma discussão cujo foco é a justificação das decisões baseada em uma concepção do bem comum. A ideia de resgatar o elemento do bem comum pode ser um caminho interessante para retomar o ideal de consenso. Na concepção apresentada por Cohen, a ideia de bem comum identifica-se com o fato de que os cidadãos compartilham entre si um *escopo* dentro do qual incluem aquilo que poderá ser aceito como razões para legitimar as decisões e justificar o uso do poder coletivo⁴¹.

Dessa forma, o consenso diz respeito a um conjunto de razões consideradas justificações legítimas para as decisões coletivas, não a uma decisão específica. Sem tal entendimento, nenhuma regra majoritária seria aceitável, ainda que todos desfrutassem das liberdades políticas necessárias para defenderem suas opiniões. Nesse contexto, as liberdades liberais são fundamentais para o exercício do poder democrático legítimo não apenas porque este deve oferecer a todos oportunidades iguais de se expressar, mas também porque representa uma forma de tomar decisões coletivas em termos razoáveis.

Segundo Cohen, substantivamente, a democracia – em sua interpretação deliberativa da escolha coletiva – deve assegurar as liberdades dos modernos, como as religiosas, expressivas e morais. Essa afirmação contrasta com o entendimento convencional da relação entre a democracia e essas liberdades. Por um lado, o valor da democracia é muitas vezes entendido de forma estritamente

41 COHEN, 1998, p. 195-7.

procedimental, sendo portanto insuficiente como base para uma ideia de legitimidade: ora, algumas escolhas coletivas democráticas são sobremaneira repulsivas a despeito do procedimento por meio do qual foram feitas. Por outro lado, porém, a ideia de democracia aparece como uma ideia impositiva, uma exigência soberana para as decisões coletivas (isto, pois a democracia parece ser a forma obrigatória dessas decisões tendo em vista o valor fundamental de que os indivíduos devem ser tratados como iguais).

Segundo Dahl, nenhum interesse deveria ser inviolável a não ser aqueles que são integrais ou essenciais ao processo democrático. Fora desse campo, que inclui os direitos de expressão política, de participação e de associação, por exemplo, uma sociedade democrática poderia decidir livremente sobre as políticas a serem adotadas. Na visão dahlsiana, as liberdades dos modernos, tipicamente identificadas com a liberdade religiosa, as liberdades de pensamento e expressão etc., que não guardam uma relação evidente com o procedimento democrático, aparecem como constrangimentos à democracia. Tais liberdades, assim, parecem vincular-se a valores independentes, cuja relação com o ideal de tratar as pessoas como iguais nas arenas de decisão coletiva é, se tanto, contingente. Nessa concepção, embora a restrição das liberdades dos modernos possa ser considerada injusta, ela não seria ilegítima do ponto de vista democrático⁴².

Do ponto de vista da democracia deliberativa tal como a estamos entendendo aqui, essa concepção seria evidentemente errada, pois a sua visão deliberativa apresenta as bases para uma proteção maior das liberdades básicas. Ela exige mais do que uma igual consideração pelo interesse de todos os afetados pelas decisões coletivas; a visão deliberativa requer, ainda, que encontremos razões politicamente aceitáveis para as escolhas coletivas – dado um pano de fundo de diferenças razoáveis em termos das filosofias de vida (que não se aplica, obviamente, às doutrinas não razoáveis).

A lógica que subjaz à proteção das liberdades dos modernos não é nem restritamente política, nem antipolítica. Não é política em uma concepção restrita, pois não se refere apenas à oportunidade de participação das pessoas na política regular, nem tampouco a um instrumento para aprimorar a discussão pública mediante a inclusão de outras vozes a ela. Não é antipolítica tampouco, pois não tem por objetivo simplesmente assegurar o poder de associações e organizações, como as igrejas, que ajudam a proteger os indivíduos do Estado. O argumento é o de que restrições a essas liberdades comprometem a posição dos cidadãos como membros iguais do povo soberano, pois impõem a negação da força de razões que, à luz de suas concepções do bem, parecem

42 *Apud* COHEN, 1998, pp. 201-2.

convincentes⁴³.

O que tornaria a concepção deliberativa uma interpretação convincente da ideia fundamental de democracia segundo a qual a autorização para o exercício do poder político deve emanar das decisões coletivas daqueles que serão governados por esse poder? Segundo Cohen, ao enfatizar a importância de se articular razões compartilhadas, o modelo deliberativo expressa uma visão convincente das relações possíveis entre iguais em uma ordem democrática. Ademais, ele afirma um ideal poderoso de legitimidade política para a democracia. Portanto, apresenta uma interpretação adequada da ideia de que as decisões sobre o poder coercitivo do Estado devem ser *coletivas*. Uma visão deliberativa coerente exige mais do que a igualdade de impacto e de influência política de todos os interesses, ela requer que se apresentem razões aceitáveis a todos, considerados livres, iguais e razoáveis. Sem negar os aspectos coercitivos da vida política comum, torna-se fundamental que todos os que são governados pelas decisões coletivas – e, tão importante quanto isso, que, espera-se, irão governar a sua própria conduta a partir de tais decisões – considerem as bases que sustentam essas escolhas (ou os valores políticos que dão apoio a elas) aceitáveis, mesmo quando discordam das próprias decisões.

43 COHEN, 1998, pp. 206-7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Cícero. “Razão Pública, Bem Comum e Decisão Democrática”. In: COELHO, V. S. P. & NOBRE, M. (orgs.) *Participação e Deliberação: Teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2004.

AVRITZER, L. “Teoria Democrática e Deliberação Pública”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, nº 50, pp. 25-46, 2000.

BENHABIB, Seyla. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

BOHMANN, J. *Public deliberation*. Cambridge: MIT Press, 1996.

CALHOUN, C. Introduction: Habermas and the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (org.) *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992.

COHEN, Joshua. “Deliberation and Democratic Legitimacy”. In: BOHMANN, J. & REGH, W. (eds.) *Deliberative Democracy: essays on reason and politics*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

COHEN, Joshua. “Democracy and Liberty”. In: ELSTER, J. (ed.) *Deliberative Democracy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

COHEN, Joshua. “Reflections On Habermas On Democracy”. *Ratio Juris*, Vol. 12, Nº 4, December, 1999, pp. 385-416.

COHEN, Joshua. “For a democratic society”. In: FREEMAN, S. (org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

COHEN, Joshua. “Procedimento e Substância na Democracia Deliberativa”. In: WERLE, Denílson Luis & MELO, Rúrion Soares. *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

DAHL, Robert. *On Political Equality*. New Haven: Yale University Press, 2006.

GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis F. *Why Deliberative Democracy?* Princeton: Princeton University Press, 2004.

HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, J. *On the Pragmatics of Communication*. Maeve Cooke (ed.) Cambridge, MA: The MIT Press, 1988.

HABERMAS, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of a Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press, 1989.

HABERMAS, J. Further Reflections on the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (org.) *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992.

HABERMAS, J. “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's

- Political Liberalism”. *Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995), pp. 109-131.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.
- MELO, R. “O uso público da razão como procedimento: Um contraste entre Rawls e Habermas”. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p. 113-141, outubro, 2008.
- RAWLS, John. *Justice as Fairness – a restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. - 3ª Edição – São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RAWLS, John. “Resposta a Habermas”. In: RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. Trad. Álvaro de Vita – Ed. ampl. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- VITA, Álvaro de. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000a.
- VITA, Álvaro de. “Democracia e Justiça”. *Lua Nova: revista de cultura e política*. São Paulo, nº 50, pp. 5-24, 2000b.
- VITA, Álvaro de. *O Liberalismo Igualitário: Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- WERLE, Denilson. “Democracia deliberativa e os limites da razão pública”. In: COELHO, V. S. P. & NOBRE, M. (orgs.) *Participação e Deliberação: Teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- YOUNG, I. M. “Comunicação e o Outro: Além da Democracia Deliberativa”. In: SOUZA, J. (org.). *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- YOUNG, I. M. Difference as a Resource for Democratic Communication. In: BOHMAN, J.; REHG, W. (org.). *Deliberative democracy: essays on politics*. Cambridge: MIT Press, 1997. cap. 12, p. 383-406.