

O uso público da razão como procedimento: Um contraste entre Rawls e Habermas¹

Rúrion Soares Melo
Universidade de São Paulo / Cebrap
rurion@usp.br

resumo Para poder encontrar uma base comum de justificação de princípios e normas que, sob condições de um pluralismo social e cultural, pudessem ser publicamente reconhecidos, John Rawls e Jürgen Habermas fazem uma reconstrução do ponto de vista sob o qual é possível fundamentar imparcialmente normas de ação. Mas de acordo com a concepção habermasiana de democracia, a legitimidade das normas depende da institucionalização de procedimentos que promovem a deliberação e aumentam as chances de se alcançar decisões válidas de acordo com o uso público da razão. Esse procedimento se refere à troca discursiva de razões na qual os participantes buscam chegar a um acordo somente com base no melhor argumento, ancorando a validade das normas na possibilidade de um acordo racionalmente fundamentado por parte de todos os possíveis concernidos, considerados participantes em discursos racionais.

palavras-chave Razão pública; Justificação pública; Procedimento; Democracia deliberativa; Autonomia

O princípio da *justificação pública* acompanha desde muito tempo diferentes vertentes do pensamento político moderno. Tal princípio poderia ser entendido como uma reapropriação republicana da noção de soberania. Desde Rousseau esta forma de soberania foi atribuída à vontade unificada do povo, e em Kant se estabeleceu como a idéia da autodeterminação de indivíduos livres e iguais e que se manteve no conceito de autonomia pública (ROUSSEAU, 1964; KANT, I. 1997, p. 492 e ss). Em linhas gerais, a interpretação republicana continuou reforçando que as leis

que regem o conjunto da coletividade deveriam ser expressão de uma vontade política comum. Mas quando transpomos essa formulação da soberania popular para a dimensão do presente, o pluralismo social e cultural se apresenta como um novo desafio (BOHMAN, 2000). Pois não seria mais possível admitir o pressuposto integrador dessa “vontade política comum”, o qual consistiria, fundamentalmente, na existência de um *ethos* único responsável por uma certa composição homogênea dessa vontade coletiva: a *razão pública política* se manifesta na multiplicidade de suas vozes.

Estamos entendendo por “pluralismo social e cultural” a individualização de estilos e formas de vida que colidem entre si, assim como a composição eticamente heterogênea das sociedades multiculturais atuais. Podemos formulá-lo, primeiramente, com base no conjunto de manifestações que John Rawls denominou de *fato do pluralismo*, ou seja, o surgimento de doutrinas conflitantes e irreconciliáveis existentes na cultura pública das democracias constitucionais, sejam essas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais (RAWLS, 1993). Essas manifestações se deixam reconhecer ainda nas lutas em torno, por exemplo, de questões em defesa dos direitos homossexuais, direito ao aborto, questões de ecologia e discussão sobre novas tecnologias de experimentação químico-biológica, assim como políticas raciais, de reconhecimento de tradições culturais e grupos heterogêneos, etc. (MELUCCI, 1985. Cf. também TOURAINE, 1999), ou seja, todas as matérias que, segundo Seyla Benhabib, convencionou-se chamar de “políticas da diferença” (BENHABIB, 1996, introdução).

Essa pluralidade de visões de mundo e de concepções de bem se tornaram um desafio às democracias constitucionais modernas quando as normas gerais e abstratas – por meio das quais o Estado democrático de direito pode regular a vida comum da sociedade – , exatamente por causa da exigência de serem normas que devem valer a todos por igual, *ignoram* essas diferenças. Há como que um descompasso entre, por um lado, as diferenças crescentes no modo de vida e nas interações cotidianas dos cidadãos e, de outro lado, as exigências impostas a esses mesmos cidadãos por um sistema jurídico igualitário. E o desafio não pode ser solucionado facilmente, levando a planos de justificação pública cada vez mais complexos. A solução desses conflitos incluía nos voltarmos a duas dife-

rentes dimensões de fundamentação normativa aparentemente excluídas, mas que agora precisam ser interpretadas segundo sua articulação: ou nos atemos aos procedimentos imparciais capazes de produzir princípios de justiça universais e, por isso, pretensamente válidos para todos os cidadãos, ou nos aproximamos de uma razão pública substantiva por meio da qual tais princípios públicos estão intimamente ligados a contextos, tradições culturais e formas de vida determinadas (FORST, 1996).

Pretendemos contrastar as propostas de John Rawls e de Jürgen Habermas no que diz respeito à interpretação do problema dos conflitos de valores e de interesses sob condições do pluralismo social e cultural a partir do que cada um compreendeu por *uso público da razão*. Reconstruiremos inicialmente alguns elementos da justificação da teoria da justiça elaborada por Rawls procurando assim estabelecer desde o início os termos predominantes que compõem o debate em torno do fato do pluralismo, sobretudo em relação ao papel que a idéia de razão pública desempenha na articulação entre a fundamentação normativa dos princípios de justiça e seu reconhecimento público em contextos específicos no qual o acordo político se realiza (I). Desse ponto em diante, nossa apresentação do problema em torno do pluralismo e da razão pública consistirá, fundamentalmente, em acompanhar as críticas de Habermas dirigidas a Rawls. A primeira parte da crítica do autor alemão consiste em mostrar que, ao estabelecer as condições por meio das quais os próprios cidadãos podem justificar publicamente princípios de justiça, Rawls submeteria o uso público da razão a padrões muito substantivos de justificação (II). Nosso último passo, referente à segunda parte da crítica de Habermas, consiste em mostrar que o acordo político razoável em torno de princípios publicamente justificados não deveria estar apoiado, como pretendeu Rawls, simplesmente na capacidade individual de cada cidadão de ser razoável. Ao limitar a justificação pública dos princípios à mera convergência de imagens de mundo, o processo político ficaria restrito a uma representação liberal da dinâmica da formação radical da opinião e da vontade. Com base na teoria da democracia formulada por Habermas, vamos concluir que a justificação pública pode se estabelecer apenas com base em um procedimento intersubjetivo de deliberação (III).

I – Pluralismo e a justificação pública dos princípios de justiça em Rawls

Rawls afirmara que sua teoria da justiça como equidade é uma “concepção moral” elaborada para um tipo específico de objeto, a saber, as instituições políticas, sociais e econômicas denominadas pelo autor como a “estrutura básica” da sociedade – mais especificamente, a estrutura de uma democracia constitucional moderna (RAWLS, 1999, §2)². Embora o foco inicial de uma concepção política de justiça estivesse voltado à estrutura dessas instituições, não é difícil notar que a discussão predominantemente normativa sobre o problema da justiça se concentrou, por um lado, nos princípios, critérios e preceitos que se aplicariam a tais instituições e, por outro lado, na forma com que essas normas deveriam estar expressas no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam seus ideais (RAWLS, 1993, p. 54). “Como”, pergunta Rawls, “a filosofia política poderia encontrar uma base comum para responder a uma questão fundamental como a da família de instituições mais apropriada para garantir a liberdade e a igualdade democrática?” (RAWLS, 1993, p. 50).

A resposta a essa pergunta será remetida às condições democráticas de *justificação pública de termos equitativos de cooperação social*, uma vez que os princípios e normas que melhor se aplicariam à estrutura básica da sociedade não são auto-evidentes, ou seja, definidos ou interpretados sem disputa. Pois, como pressupõe Rawls, “uma característica básica da democracia consiste no fato do pluralismo – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal de sua cultura e instituições” (RAWLS, 2007, p. 145). O autor pretende não apenas formular uma teoria capaz de indicar a melhor forma pela qual as instituições democráticas se organizariam de modo a possibilitar tais “termos equitativos de cooperação” entre cidadãos considerados livres e iguais, como mostrar, além disso, que sua concepção de justiça política seria a mais aceitável caso tivesse de passar por um processo de justificação pública de uma sociedade extremamente pluralista.

Para que os princípios de sua teoria da justiça possam ser aceitos publicamente por cidadãos que continuam profundamente divididos,

Rawls adota uma solução bastante complexa³. Por um lado, descobrimos qual concepção de justiça é capaz de especificar os princípios mais adequados para realizar a liberdade e a igualdade quando respondemos à seguinte questão: “Como devem ser determinados os termos equitativos de cooperação?” (RAWLS, 1993, p. 65). A determinação de tais termos, que resulta nos seus princípios de justiça, é derivada do interior de sua arquitetura prática e está pressionada, como veremos, por critérios normativos exigentes de *aceitabilidade racional*. Por outro lado, é imprescindível haver um *reconhecimento público* desses princípios. Neste caso, “os próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e consciência, e considerando suas doutrinas abrangentes, veem a concepção política como derivada de – ou congruente com – outros valores seus, ou pelo menos não em conflito com eles” (RAWLS, 1993, p. 53). Esses dois pontos correspondem à justificação da teoria da justiça como equidade: implicam uma *mediação* entre a forte pretensão de aceitabilidade racional dos princípios de justiça e a aceitação pública realizada em contextos determinados de sociedades democráticas (WERLE, 2009, parte I).

Em busca da fundamentação dos princípios de justiça de uma sociedade bem ordenada, Rawls segue um procedimento que pode ser interpretado como a explicação do ponto de vista da avaliação imparcial de questões de justiça política: a noção de procedimento toma forma na construção teórica de Rawls com a finalidade de esclarecer o ponto de vista a partir do qual poderíamos responder à questão de saber como é possível fundamentar princípios que estabeleçam uma cooperação justa e imparcial entre cidadãos livres e iguais. As instituições básicas de uma sociedade precisariam ser fundamentadas do “ponto de vista moral”, isto é, do ponto de vista da justiça, para poderem ser interpretadas como resultado de um acordo mutuamente aceitável. Na dimensão interna de sua teoria, a *posição original* surge como um artifício conceitual que dá forma à idéia de que seria possível encontrar procedimentos razoáveis de decisão para uma justa avaliação de interesses em conflito.

Rawls parte de teorias familiares do contrato social (Locke, Rousseau e Kant) para chegar a um modo de representação compatível com a idéia de que princípios de justiça são objetos de um acordo racional⁴. “A justiça como equidade”, diz Rawls, “retoma a doutrina do contrato social

(...): os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre os cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade em que passam sua vida. Mas esse acordo, como qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente as pessoas livres e iguais, não devendo permitir a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que outras. Além disso, coisas como a ameaça do uso da força, a coerção, o engodo e a fraude devem ser excluídas” (RAWLS, 1993, p. 66, conferência I, §4). O artifício estabelece hipoteticamente uma situação inicial de escolha, um “*status quo* inicial apropriado” capaz de garantir que todos os concernidos ocupem desde o início posições equitativas, e que por sua vez o resultado do acordo fundamental alcançado, isto é, os dois princípios de justiça escolhidos nesta posição, sejam justos.

Há duas maneiras de compreender a idéia de imparcialidade a partir da posição original. A imparcialidade pode ser compreendida, primeiramente, por meio de seu estatuto “hipotético” e “aistórico”, meramente artificial. Considerada um artifício de representação, a posição original ilustraria aquele ponto de vista não distorcido pelas características e circunstâncias da estrutura básica de alguma sociedade particular. Nesse sentido, tal artifício teria um papel secundário – por ser meramente representativo ou mesmo retórico – no interior da exposição de Rawls. Porém, além disso, há um elemento representativo no interior do procedimento que deixa ver que a idéia de imparcialidade seria, antes de tudo, uma condição *necessária* inscrita no pressuposto normativo de que princípios de justiça seriam objetos de um acordo racional: para que os princípios de justiça fossem os mais adequados para uma cooperação social justa, os termos equitativos da cooperação deveriam ser concebidos de acordo com a *autonomia* de cada um dos cidadãos. A posição original teria um papel central na articulação dos princípios de justiça e seu posterior reconhecimento público.

Para tanto, temos que compreender “três pontos de vista” relacionados com a posição original: o das *partes* na posição original, o dos *cidadãos* de uma sociedade bem ordenada e, finalmente, o *nosso* – “o seu e o meu, que estamos formulando a idéia de justiça como equidade e examinando-a enquanto concepção política de justiça” (RAWLS, 1993, p. 71, conferência I, §4). Os dois primeiros pontos de vista (das partes e dos cidadãos

considerados pessoas morais) estão representados nos elementos que compõem a concepção da justiça como equidade oferecida por Rawls, mas a articulação deles com a posição original não é simples. Estaria em jogo aqui justamente a articulação conceitual que tornaria possível mediar a objetividade da justificação normativa dos princípios e os momentos de sua aplicação com a exigência do “ponto de vista moral”.

As partes representadas na posição original estão constituídas apenas formalmente. Portanto, seria um erro tratá-las como pessoas. As partes representam artificialmente somente o que Rawls entende ser uma das capacidades morais dos cidadãos, a saber, a capacidade de ser *racional*: uma vez que se encontram em uma situação ideal de escolha, as partes escolhem racionalmente aqueles princípios que seriam os melhores para os cidadãos representados. Trata-se aqui meramente da representação de um momento do processo de decisão caracterizado segundo a *autonomia racional* das partes consideradas agentes de construção (RAWLS, 2001b, p. 308). Ademais, as exigências razoáveis do procedimento, por sua vez, não se esgotam nesse passo de escolha racional. Seria necessário visualizar a construção da posição original em seu conjunto para entendermos como tomará forma e será representada a capacidade de ser *razoável* dos cidadãos: “O razoável, ou a capacidade das pessoas de ter um senso de justiça, que aqui é sua capacidade de respeitar os termos equitativos da cooperação social, é representado pelas várias restrições às quais as partes estão sujeitas na posição original, e pelas condições impostas à sua deliberação” (RAWLS, 1993, p. 360). Para tanto, Rawls lança mão do artifício do *véu de ignorância* de acordo com o qual seria possível remover características e circunstâncias particulares para assim assegurar que cada uma dos cidadãos representados como racionalmente autônomos escolheriam razoavelmente princípios substantivos de justiça.

Para dar conta do aspecto racional da aceitabilidade, a autonomia racional é modelada na posição original pela forma da deliberação e da escolha empreendida pelas partes em sua condição de representantes; e as restrições do procedimento asseguram, por fim, a imparcialidade e, como resultado, podem gerar um acordo qualificado como razoável. Contudo, Rawls não pode e nem pretende esvaziar a objetividade do procedimento em nome da exigência de imparcialidade. Para que a posição original possa gerar resultados considerados *válidos*, é preciso

ainda dar *objetividade* à justificação normativa dos princípios escolhidos. As condições de aceitabilidade racional devem ser complementadas com “o que pensamos agora, desde que sejamos capazes de ter uma visão clara e ordenada do que a justiça requer quando a sociedade é concebida como um empreendimento cooperativo entre cidadãos livres e iguais” (RAWLS, 1993, p. 69, conferência I, §4).

O aspecto estrutural da posição original como um todo, sob o qual as partes se situam e limitam suas informações (a situação inicial e o véu de ignorância), corresponderá ao ponto de vista dos cidadãos considerados pessoas morais livres e iguais. Porém, a relação dos cidadãos com a posição original tem de ser entendida não apenas pelo aspecto estrutural, mas, sobretudo, pelo *vínculo* que pretende manter com o *mundo social*. E essa objetividade exigida é certamente necessária para que os cidadãos possam agir de forma plenamente autônoma. A *autonomia plena* dos cidadãos poderia ser entendida de três modos. Primeiro, “a autonomia plena é modelada pelas condições razoáveis impostas às partes como racionalmente autônomas” (RAWLS, 1993, p. 124, conferência II, §6). Aqui Rawls se refere somente ao procedimento da posição original e ao senso de justiça nela representado. Segundo, a autonomia plena é atribuída exclusivamente aos cidadãos que passam a ponderar, na sua prática política, se aceitam e se pretendem agir a partir dos princípios escolhidos na posição original. Em outras palavras, os cidadãos agem com autonomia plena quando os princípios escolhidos pelas partes são aplicados e aceitos pelos cidadãos de uma dada sociedade (RAWLS, 1993, p. 122, conferência II, §6). E terceiro, a autonomia plena é um *valor político*, e não ético. A autonomia ética parece ser deixada aqui para as doutrinas abrangentes dos cidadãos (RAWLS, 1993, p. 123 (conferência II, §6). Os cidadãos só realizam plenamente sua autonomia quando agem de acordo com a concepção política de justiça aceita por eles e que *também* é realizada na procura do bem viver de cada cidadão na sua vida pública e não-pública (RAWLS, 1993, p. 124, conferência II, §6). O mais importante é notar, no segundo e terceiro pontos, o fato de que os cidadãos só adquirem autonomia plena “segundo a orientação de seu senso de justiça efetivo” (RAWLS, 1993, p. 122, conferência II, §6; o grifo é nosso).

É preciso acompanhar Rawls em mais um passo em direção ao ponto de vista *nosso*, a partir do qual a justiça como equidade, bem como qual-

quer outra concepção política, deve ser avaliada. Neste caso, “o teste é o *equilíbrio reflexivo*: trata-se de saber em que medida a visão como um todo articula nossas mais firmes convicções refletidas de justiça política, em todos os níveis de generalidade, depois do devido exame e depois de feitos todos os ajustes e revisões que pareciam necessários. Uma concepção de justiça que satisfaça esse critério é, tanto quanto podemos avaliar agora, a mais razoável para nós” (RAWLS, 1993, p. 72). Seria razoável que “eu e você” aceitássemos os princípios de justiça escolhidos na posição original uma vez equilibrados os princípios de justiça com nossas convicções mais profundamente arraigadas, visões de mundo e valores. Essa é a única forma pela qual uma concepção política de justiça, para ser racionalmente aceitável, pode estar de acordo com contextos e formas de vida determinadas.

Além da posição original, também a *idéia de razão pública* especificará o ideal de aceitação pública das normas sociais e instituições. Pois Rawls entende que a sociedade democrática é regulada por princípios de justiça publicamente reconhecidos: a própria justificação destes princípios é realizada com referência à idéia de uma “razão pública livre”. Uma sociedade bem ordenada deve satisfazer os três níveis do que Rawls chama de “condição plena de publicidade” (RAWLS, 2001b, p. 325), cujo objetivo é fazer com que os princípios e sua justificação possam ser aceitos por cada membro da sociedade. No primeiro nível de publicidade, a sociedade deve ser regulada pelos princípios públicos de justiça escolhidos na posição original, ou seja, por serem públicos esses princípios podem ser aceitos e reconhecidos por todos, e este reconhecimento é por definição *público*. O segundo nível de publicidade diz respeito às “crenças gerais” junto com as quais os princípios de justiça podem ser aceitos. Ou seja, os métodos publicamente compartilhados de justificação e de argumentação estão enraizados em uma cultura política pública própria de sociedades democráticas sob condições modernas. Essas “crenças gerais” refletem as visões públicas correntes numa sociedade bem ordenada e permitem entender por que exatamente aqueles princípios de justiça foram escolhidos na posição original. Essa objetividade exigida pelos princípios oferecidos na teoria rawlsiana também se encontra no terceiro nível de publicidade, no qual Rawls diz que, caso nós – eu e você – tivéssemos que fazer uma justificação completa da concepção

pública de justiça, esta justificação estaria presente na cultura pública, refletida no direito e nas instituições políticas, assim como nas interpretações dessas instituições tais como as encontramos nas tradições históricas e filosóficas (RAWLS, 2001b, pp. 324-5).

“Contudo”, lembra Kenneth Baynes, “não é qualquer argumento ou consideração que pode ser apropriadamente introduzido na discussão pública” (BAYNES, 1992, p. 74). Isso porque, sob as condições do fato do pluralismo, não seria possível alcançar um acordo sobre princípios se se apela ao que Rawls chamou de “doutrinas morais abrangentes”, não-razoáveis (sejam visões de mundo religiosas, teorias morais substantivas ou algum tipo específico de argumentação filosófica) (RAWLS, 2001c, p. 424). As bases comuns do acordo político, ainda que refletidas nas idéias intuitivas fundamentais latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática, estão limitadas às razões e princípios publicamente reconhecidos. Assim, a razão pública é o modo legítimo por meio do qual uma sociedade política especifica no nível mais profundo os valores morais e políticos básicos que determinam a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos e suas relações uns com os outros⁵.

Por fim, uma vez que em uma sociedade democrática não é possível que uma única doutrina abrangente e razoável venha a garantir a base de justificação pública dos princípios, muito menos oferecer o conteúdo da razão pública sobre questões políticas fundamentais, “introduzimos”, diz Rawls, “outra idéia básica do liberalismo político, que caminha junto com a de uma concepção política de justiça, a saber, a idéia de um *consenso sobreposto* de doutrinas abrangentes e razoáveis” (RAWLS, 1993, p. 179). Essa idéia consiste em que cada doutrina abrangente endossa, a partir de seu ponto de vista específico (seus valores e crenças), uma concepção política. Ou seja, elas podem alcançar um consenso sobreposto no que toca à concepção política que compartilham, sem que isso implique em uma modificação de suas próprias visões de mundo ou na imposição externa de outras convicções sobre as suas. Se os cidadãos compartilham doutrinas razoáveis, então a unidade social *estável* pode ser preservada. Apenas então o liberalismo político poderia formular uma concepção de justiça política que os cidadãos endossariam publicamente de acordo com suas próprias doutrinas razoáveis.

II – Articulação entre procedimento e reflexão: a crítica de Habermas a Rawls (I)

O primeiro passo que gostaríamos de analisar do enfrentamento de Habermas com a teoria de Rawls implica pressupor que a compreensão da justificação normativa da teoria da justiça como equidade está articulada tanto no procedimento formal da posição original (entendendo-a como critério de aceitabilidade racional) como na guinada reflexiva (por meio da qual as normas e princípios justificados publicamente dependem de um ancoramento na autoconcepção dos membros de uma sociedade democrática). Se, por um lado, a posição original representaria uma situação ideal em que os princípios de justiça são compatíveis com as capacidades morais dos cidadãos e com uma respectiva concepção neutra de pessoa, por outro lado, a concepção de justiça estaria atrelada às visões de mundo e concepções de bem dos cidadãos “de carne e osso”. Mas em vez da compatibilização necessária desses dois níveis de fundamentação, Habermas acredita haver em Rawls um certo enfraquecimento das pretensões racionais de justificação no primeiro nível de fundamentação diante daquelas idéias e valores implicitamente presentes em uma cultura política democrática. Nesta seção apresentaremos a crítica de Habermas aos “dois níveis” de justificação normativa da teoria da justiça como equidade (a). Em seguida, analisaremos o recurso ao véu de ignorância como artifício representativo de condições ideais de aceitabilidade racional. Habermas não apenas questiona o próprio recurso representativo como reconstrução de um ponto de vista imparcial para a aceitação racional das decisões, como acredita que o conceito do véu de ignorância limitaria a compreensão procedimental da razão prática a um formalismo estreito. Para superar essa limitação, resultante da própria interpretação da autonomia no primeiro nível de justificação, tornar-se-ia necessário a Rawls recorrer ao equilíbrio reflexivo (b).

(a) De acordo com o pressuposto fundamental das críticas de Habermas a Rawls, a teoria da justiça como equidade possuiria dois diferentes *níveis* de justificação normativa de uma sociedade bem ordenada⁶. A posição original seria formulada no *primeiro nível* da teoria, na qual se trata de delinear uma “situação em que os representantes dos cidadãos

que tomam decisões racionais se veem submetidos a limitações que garantem um julgamento imparcial de questões ligadas à justiça” (HABERMAS, 1997b, p. 67). Porém, a necessidade de um *segundo nível* levanta a questão de se o procedimento imparcial seria suficiente para fundamentar os princípios de justiça. Na leitura de Habermas, Rawls estaria trabalhando sobre uma distinção entre o nível da fundamentação filosófica e o das considerações sobre a aceitação da teoria, isto é, buscaria uma concepção política razoável de justiça que suportasse ao mesmo tempo as exigências da constituição de uma sociedade democrática existente. Nesse segundo passo, a argumentação seria deslocada do artifício procedimental para o equilíbrio reflexivo a fim de que os princípios de justiça pudessem encontrar o assentimento dos cidadãos. “O procedimento de reconstrução racional”, segue Habermas, “assume um outro papel no segundo nível, onde a teoria de justiça se debruça reflexivamente sobre seu contexto de inserção, a fim de explicar como e por que seus enunciados conseguem trazer para o conceito a substância normativa das intuições mais comprovadas de nossa prática cotidiana e das melhores tradições de nossa cultura política. Com a prova de que seus princípios refletem apenas as convicções fundamentais e latentes da população, a teoria deve encontrar uma ‘sede’ na vida política” (HABERMAS, 1992, p. 81-82).

Habermas não concorda que o segundo nível da argumentação diga respeito à fundamentação interna da teoria: “Essa paralelização metódica é confusa porque dessa vez a prova não pode ser tirada *internamente à teoria*. (...) Os princípios fundamentados no primeiro nível precisam ser submetidos publicamente à discussão no segundo nível, porque apenas aí se pode levar em consideração o fato do pluralismo e tornar retroativo o corte de abstração da posição original. Diante do fórum do uso público da razão, a teoria em seu todo precisa ser exposta à crítica dos cidadãos; trata-se, nesse caso, não mais de cidadãos fictícios de uma sociedade justa, sobre os quais se podem emitir enunciados no *interior* da teoria, mas sim de cidadãos de carne e osso; a teoria precisa manter em aberto o desfecho de tal teste” (HABERMAS, 1997b, p. 80). E esse deslocamento, segundo Habermas, aponta para uma significativa mudança com que Rawls consideraria seu próprio “ponto de vista moral”: a razão prática, que antes, na posição original, se nutria de uma concepção aparentemente

neutra de pessoa moral, passaria a se nutrir de valores políticos compartilhados em uma sociedade democrática e liberal. “A razão prática”, comenta Habermas, “é como que moralmente destituída de seu cerne e deflacionada a uma racionalidade que incorre na dependência às verdades morais fundadas em outra parte. A validade moral da concepção de justiça já não se fundamenta a partir de uma razão prática que obriga universalmente, mas sim a partir de uma *feliz convergência* de imagens de mundo razoáveis que se justapõem de forma suficiente em seus componentes morais” (HABERMAS, 1997c, p 104; o grifo é nosso).

Vimos anteriormente que há um aspecto da autonomia que poderia ser facilmente identificado pelo procedimento: a autonomia racional das partes no primeiro nível. Já a autonomia plena dos cidadãos não se restringiria apenas à posição original como um todo, levando-nos a pensar que as pessoas morais *não* estariam integralmente representadas no procedimento. Habermas diz que “Rawls não consegue sustentar de forma consequente a decisão de fazer com que cidadãos ‘plenamente’ autônomos sejam representados por partes às quais falta essa espécie de autonomia” (HABERMAS, 1997b, p. 69). Isso porque os princípios só podem ser justificados com um recurso reflexivo (a ponderação efetiva dos princípios). Esse passo de aceitação dos princípios interfere não apenas na neutralidade do procedimento de fundamentação, mas sim na determinação da autonomia como medida para a aceitação racional dos princípios de justiça escolhidos. Essa autonomia *parcial* só poderia ser corrigida caso o reconhecimento público dos princípios e o projeto de justiça idealmente construído fossem testados quanto à sua aceitação na tradição política de uma sociedade democrática, mantendo “em aberto”, desse modo, a justificação de seus princípios. Essa justificação normativa pode ser decidida apenas *se* o reconhecimento de tais princípios não se limitar ao procedimento e, além disso, sua aceitação se apoiar “do lado de fora”, isto é, em “cidadãos de carne e osso”.

Do ponto de vista da posição original, a razão prática não corresponde aos cidadãos reais, uma vez que a constrição do véu de ignorância impede que no procedimento as partes possam se autodeterminar tão plenamente quanto um cidadão “de carne e osso”. Este poderia realizar suas capacidades morais se pudesse exercer plenamente sua autonomia. Ao passarmos para o nível da aceitação e da autonomia plena da pessoa, que lança

mão não apenas de um equilíbrio reflexivo capaz de ponderar os princípios com seu senso de justiça, mas também segundo sua visão de mundo e de sua concepção de bem, a tarefa de Rawls seria dupla e aparentemente incompatível. O “ponto de vista moral” seria representado pela posição original em que as partes tomariam decisões racionais e imparciais: na medida em que se encontram sob um véu de ignorância (a constrição moral), seria possível a todos exercer equitativamente a autonomia racional de forma livre e igual. Mas como a autonomia plena exige que se saia do procedimento, a *guinada reflexiva*, que se mostrou necessária para a justificação pública, enfraqueceria consideravelmente o esforço de fundamentação imparcial dos princípios no nível da aceitabilidade. Quem garante que sem as constrições do véu de ignorância cada cidadão vai manter um senso de justiça e respeitar as convicções do outro? Assim, para levar a cabo o seu projeto do liberalismo político, Rawls não poderia prescindir da imparcialidade do procedimento mesmo no âmbito reflexivo da razão prática.

O dilema criado, nos termos da crítica de Habermas, consistiria no fato de Rawls não parecer manter em sua formulação um ponto de vista imparcial a partir do qual uma justificação normativa pudesse resultar da congruência entre diferentes visões de mundo e concepções de bem. Seu projeto “ambicioso”, porém necessário, a saber, equilibrar imparcialidade e objetividade, a pretensão de aceitabilidade dos princípios e seu posterior ancoramento em contextos de uma cultura política democrática, poderia fracassar diante da dificuldade de articulação entre esses dois níveis de justificação normativa da teoria.

(b) Em nossa rápida reconstrução de conceitos rawlsianos, insistimos no fato de que as partes seriam desoneradas justamente das determinações atribuídas posteriormente aos próprios cidadãos plenamente autônomos. Mas também os próprios cidadãos teriam de escolher os mesmos princípios de justiça escolhidos pelas partes na posição original. Isso significa que o recurso ao véu de ignorância consistiria não apenas na tentativa rawlsiana de alcançar um ponto de vista equitativo e imparcial para além da percepção do interesse auto-referido e voltado à persecução das diferentes visões do que seja o bem. Além disso, Rawls exigiria do seu procedimento os mesmos resultados desejados por cidadãos plenamente

autônomos. Se analisarmos novamente essa *dupla exigência* do ponto de vista do artifício representativo, perceberíamos que as partes, submetidas ao véu de ignorância, precisam lidar com as “consequências de uma autonomia que lhes é vedada em sua extensão integral, assim como as implicações do uso de uma razão prática a que elas próprias não podem recorrer” (HABERMAS, 1997c, p. 69).

Ora, as partes não poderiam recorrer às implicações do uso de uma razão prática porque, para serem *imparciais*, os ganhos do procedimento aplicado intersubjetivamente são “dissipados pela privação sistemática de informações. (...) Quero dizer que Rawls poderia evitar as dificuldades ligadas à construção de uma posição original se operacionalizasse o ponto de vista moral de um modo diferente e liberasse de conotações substanciais o conceito de procedimento da razão prática, ou seja, se o desenvolvesse de forma procedimentalmente consequente” (HABERMAS, 1997c, pp. 74-75). Rawls teria imposto à sua formulação do artifício representativo, com as privações sistemáticas impostas pelo véu de ignorância, uma barreira que bloquearia simultaneamente o núcleo da autodeterminação e o potencial reflexivo da razão prática. Essa preocupação do artifício seria justificável porque representaria o esforço em assegurar que a escolha dos princípios estaria baseada apenas na autonomia racional. Mas é justamente essa *privação* no procedimento que obriga que a justificação da posição original se desloque para o equilíbrio reflexivo. O procedimento rawlsiano não possibilitaria que, dotadas de diferentes concepções do que seja a vida boa, as partes *equilibrassem* e reconhecessem intersubjetivamente princípios e normas às quais cada uma poderia aceitar com boas razões. O próprio Rawls teria percebido que o véu de ignorância impede o necessário envolvimento reflexivo, tornando-se insuficiente para lidar com os problemas levantados pelo fato do pluralismo, a saber, que toda decisão pressuponha uma perspectiva determinada, articulada com valores e imagens de mundo particulares.

Habermas contrapõe esse modelo de escolha racional com sua proposta da ética do discurso já nas suas notas programáticas de 1983. O ponto crucial consistiria não em “neutralizar de antemão” as diferentes perspectivas que compõe o processo de justificação pública, mas permitir primeiramente que o ponto de vista imparcial seja produzido em relação à posição e à perspectiva de *todos* os concernidos pela norma⁷.

Essa forma de reconhecimento compreende em si mesma e simultaneamente os dois momentos separados na construção rawlsiana. Além disso, o acordo responsável por engendrar princípios publicamente reconhecidos não pode ser limitado apenas à reflexão de sujeitos que *individualmente* dão assentimento a uma norma julgada como válida. É preciso que haja uma *argumentação real*: “Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva: apenas então os participantes podem saber se eles se convenceram de modo recíproco” (HABERMAS, 1983, p 77). Habermas pretende assim reconstruir a natureza reflexiva que se encontra presente no processo de justificação sem precisar fazer um deslocamento para fora da racionalidade procedimental. Rawls teria resolvido as questões prático-morais sem levar em conta que tais questões, para serem equitativamente resolvidas, exigem um *esforço de cooperação*. Os princípios de justiça escolhidos na posição original resultariam, ao contrário, de uma superação *monológica* do problema: “Rawls, assim como Kant, operacionaliza o ponto de vista da imparcialidade de tal maneira que cada indivíduo possa empreender por si só a tentativa de justificação de normas fundamentais” (HABERMAS, 1983, p 76).

Por essa razão, o véu de ignorância poderia se estender *apenas* aos conteúdos normativos que, *desde o início*, são os melhores candidatos à posterior aceitação por parte de cidadãos livres e iguais. Certamente o objetivo de Rawls consistia em formular princípios substantivos de justiça que, para serem publicamente reconhecidos, teriam de estar atrelados a valores e idéias implícitos em nossa cultura política pública, pois qualquer concepção de justiça que pretendesse ser aceitável (no sentido exigente de aceitabilidade racional) precisaria estar de acordo com nossas convicções refletidas. Mas ainda sim precisaríamos saber se sua aceitabilidade poderia decorrer das restrições de um artifício representativo ou da mera ponderação reflexiva de cada cidadão em particular: em vez de uma articulação, resultaria um bloqueio recíproco na colisão de ambos os níveis. Para enfrentar os desafios impostos pelo pluralismo, a aceitabilidade dos princípios poderia encontrar sua justificação normativa apenas se fosse reconstruída a partir de uma prática intersubjetiva de *deliberação pública*.

A questão, portanto, reside no fato de que, com a privação sistemática de informações, os conflitos em torno do fato do pluralismo só pode-

riam ser resolvidos se a perspectiva dos cidadãos pudesse ser articulada, revisada e justificada reflexivamente *sem que deixassem de recorrer* à auto-compreensão e às suas visões de mundo. Para que Rawls empreendesse sua construção sem os prejuízos até aqui analisados, os conteúdos normativos passíveis de um acordo racional deveriam poder ser avaliados do ponto de vista da justiça *sem que a razão prática fosse destituída de seu cerne moral e nem restringida quanto ao seu potencial reflexivo*. Habermas assume, com esse objetivo, que os pressupostos comunicacionais de um discurso sem coerção exigiriam de cada participante uma “assunção ideal de papéis” (HABERMAS, 1989) por meio da qual as diferentes concepções do bem e visões de mundo seriam equilibradas na medida em que cada sujeito passasse a assumir a perspectiva de todos os outros. O uso público da razão torna-se o local em que, da perspectiva idealmente ampliada em primeira pessoa do plural, “todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma controversa a base de sua práxis; isso precisa incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências” (HABERMAS, 1997b, p. 76). Por conseguinte, o procedimento habermasiano se tornaria mais inclusivo do que seria possível com o recurso da posição original diante do fato do pluralismo para reconstruir as condições de aceitabilidade racional. Se pela subtração de informações, que é imposto sobre as partes na posição original com o véu de ignorância, cresce o pesado ônus da prova, então é natural que, para admitir esse encargo, se operacionalize o ponto de vista moral de maneira distinta: “Penso no procedimento aberto de uma práxis argumentativa que reside sob as pretensiosas pressuposições de um ‘uso público da razão’ e que não descarte já de antemão o pluralismo das convicções e das imagens de mundo”(HABERMAS, 1997b, p. 77).

III – O uso privado da razão com intenção político-pública: a crítica de Habermas a Rawls (II)

Partindo não de seus conteúdos comuns, mas sim dos procedimentos ligados ao uso público da razão, seria possível reconstruir o princípio da justificação pública segundo um enfoque procedimental. O desafio criado pelo pluralismo exigia uma solução procedimental que assumisse o

papel do *ethos* da forma de vida política comum no que concerne à prática de autodeterminação dos cidadãos no processo de justificação pública. A legitimidade de uma norma não dependeria, em última instância, dos valores políticos comuns compartilhados pelos cidadãos, mas do *procedimento* que a engendra. Por essa razão, “a interpretação republicana adquire outro sentido, procedimental, quando a expectativa racional de uma formação democrática da opinião e da vontade, que se limita a si mesma, se transporta das fontes de um consenso já existente sobre valores para as formas características do processo democrático” (HABERMAS, 2001, p. 140).

Para tratar desse mesmo desafio, Rawls também não poderia negar que, do ponto de vista da soberania popular, são válidos apenas aqueles princípios aos quais os cidadãos livres e iguais dariam seu assentimento, sem o qual não seria possível alcançar democraticamente um acordo político razoável. “Entretanto”, diz Habermas, “da conformação de sua teoria em dois níveis resulta uma vantagem dos direitos fundamentais liberais que chega de certa maneira a obscurecer o processo democrático” (HABERMAS, 1997b, p. 89). Rawls atribuiria às imagens de mundo razoáveis a “decisão *final*” (HABERMAS, 1997b, p. 89) quanto à validade da ordem política. Por mais que o consenso sobreposto só pudesse ocorrer no campo do político, o processo democrático enquanto tal permaneceria atrelado à *feliz convergência* de imagens de mundo. Sua descrição da formação de acordos políticos atribuiria pouco espaço à autonomia pública, privilegiando a autonomia privada de cidadãos que conquistaram a liberdade, a asseguraram pelo *medium* do direito positivo, e que partilham a expectativa de cooperar uns com os outros de forma tolerante, justa e honesta.

Esse debate travado com Rawls permite a Habermas elucidar dois importantes momentos da formação política da opinião e da vontade. Primeiramente, o consenso sobreposto pressuporia uma anterioridade das convicções e imagens de mundo em relação à práxis de deliberação pública que se mostraria inadequada para reconstruir a busca por acordo político em torno do pluralismo (a). Além disso, em vez de oferecer uma descrição da formação do acordo político colocando em primeiro plano a dimensão individual de autodeterminação, como parece fazer o liberalismo político, Habermas reforça que a autonomia privada tem de ser

acompanhada pela autodeterminação pública. Esse processo de justificação pública, levado adiante de forma deliberativa, seria apresentado como uma forma de “republicanismo kantiano”, em que o uso público da razão é reconstruído procedimentalmente (b).

(a) Ao se interpretar o acordo político como consenso sobreposto, atrelaríamos a dimensão da justificação pública à capacidade razoável de cada uma das diferentes doutrinas, ou melhor, a capacidade de ser razoável *a partir de seu próprio ponto de vista*. Se essa formulação do problema estiver correta, a noção de *pluralismo razoável* teria de ser entendida do seguinte modo: ainda que o pluralismo possua como traço mais característico verdades e concepções (metafísicas, religiosas ou filosóficas) idiossincráticas e não transparentes umas para as outras, Rawls parte de sua capacidade de ser razoável (pressuposta também em cidadãos de uma sociedade bem ordenada) que lhes permite reconhecer publicamente uma concepção de justiça⁸. Porém, a incômoda assimetria entre concepção pública de justiça e as doutrinas não-públicas resulta da maneira com que a perspectiva do membro de uma doutrina abrangente *difere* da perspectiva do participante em discursos públicos. “Pode surgir”, pergunta Habermas, “da pluralidade de razões vinculadas a visões de mundo, cujo caráter não-público é reconhecido reciprocamente, um consenso que, em geral, sirva de base a um uso público da razão por parte dos cidadãos de uma coletividade política? (...) a concepção que se revelar ‘razoável’ terá de se ajustar ao contexto de imagens de mundo consideradas verdadeiras. Mas o sentido universalista de ‘razoável’ não acaba sendo afetado pela circunstância de que a verdade não-pública das doutrinas metafísicas ou religiosas goza de primazia em relação a uma concepção política?” (HABERMAS, 1997c, p. 109).

O equilíbrio correto entre os diversos interesses e necessidades privados não seria obtido recorrendo-se a uma formação ampla da opinião e da vontade, mas a uma perspectiva razoável *inerente* às convicções dos próprios cidadãos. O uso público da razão, neste caso, limita-se a averiguar que o consenso esperado resulta de uma “feliz” sobreposição de doutrinas e concepções razoáveis, sem precisar recorrer a uma deliberação pública. “Imagens de mundo razoáveis”, diz Habermas, “reforçam em seus partidários uma atitude tolerante, porque são reflexivas de uma certa

maneira e se submetem a determinadas restrições com vistas a consequências práticas” (HABERMAS, 1997c, p. 110).

Nesse sentido, quando cada cidadão insere na própria imagem de mundo o conceito que lhe parece promissor, “já não deveria haver nenhuma surpresa”, comenta Habermas, pois “o teste de universalização certamente exige de todos os cidadãos razoáveis que eles ignorem o que há de específico em cada uma das diferentes imagens de mundo; mas também essa operação de generalização precisa ser conduzida no contexto de uma visão de mundo própria” (HABERMAS, 1997c, p. 113). Se cidadãos livres podem conduzir autonomamente suas próprias vidas, então basta limitar o procedimento a uma avaliação subjetiva baseada na imagem de mundo própria a cada um. “Por essa razão”, afirma Habermas, “o teste de universalização funciona, em primeiro turno, de uma forma não diferente de como funciona a regra de ouro: ele filtra e elimina todos os elementos que *segundo minha visão* são inadequados para ser aceitos por todas as pessoas razoáveis. São aprovados no teste justamente os princípios e práticas, bem como regulamentações e instituições, que, depois de lograrem se impor de uma maneira generalizada, contemplam o interesse de cada um *segundo meu entendimento do que é político*. Nesse sentido, o manuseio dos testes é condicionado pelo pré-entendimento orientado por visões em particular” (HABERMAS, 1997c, p. 113).

Somente no “terceiro” passo (ligado ainda ao segundo nível) é que o consenso sobreposto procuraria ultrapassar essa exigência egocêntrica de justificação (RAWLS, 1997, p. 70 e ss). A justificação pública só seria alcançada quando “todos os cidadãos razoáveis tomados coletivamente (...) se engajam num estágio de equilíbrio amplo e reflexivo, na medida em que eles apóiam a concepção política sobre a base de suas diversas doutrinas abrangentes razoáveis” (RAWLS, 1997, p. 72). Todos os cidadãos passariam agora a testar qual sugestão para uma concepção política de justiça poderia ser aprovada em conjunto. Consolidaria-se nesse passo a justificação *pública* da concepção política *compartilhada* por todos os cidadãos. Contudo, indaga Habermas, “nesse contexto, as expressões ‘*pública*’ e ‘*compartilhada*’ são um tanto enganosas. O consenso sobreposto resulta de um controle exercido por todos ao mesmo tempo, mas cada um por si: trata-se do controle quanto à adequação da concepção sugerida a cada imagem de mundo em particular. Se isso der

certo, cada um tem de aceitar a mesma concepção – certamente a partir de suas próprias razões, que são não-públicas – e ao mesmo tempo assegurar-se dos posicionamentos afirmativos dos outros” (HABERMAS, 1997c, p. 114). A justificação pública se limitaria, assim, ao ajustamento de visões de mundo aos quais os cidadãos já aderiram *antes* do procedimento do uso público da razão. Essa anterioridade das convicções criaria no consenso sobreposto um enfraquecimento das pretensões de validade publicamente aceitáveis, contrabandeando as razões não-públicas para a justificação pública. Pois os cidadãos podem se convencer da verdade de uma concepção de justiça adequada para todos só a partir de seu próprio sistema de interpretação. Portanto, é ao obter uma “aprovação fundamentada de maneira *não-pública* por todos os envolvidos que tal concepção comprova sua adequação como plataforma comum para uma justificação *pública* de princípios constitucionais” (HABERMAS, 1997c, pp.105-106). Somente a partir da feliz circunstância de que converjam, no fim, as razões não-públicas diversamente motivadas, decorre a validade pública do conteúdo do consenso sobreposto acatado por todos, ou seja, sua “razoabilidade”.

Como consequência, a “feliz” convergência de imagens de mundo resultaria numa *infeliz* articulação entre uso privado e público da razão. Habermas faz referência ao comentário de Rainer Forst, que afirmara que o consenso sobreposto repousa sobre um “uso privado da razão com intenção político-pública, e não sobre um uso efetivamente público, discursivo, da razão” (FORST, 1996, p. 159), porque “a justificação pública não deve se realizar *antes* dos discursos, mas *nos* discursos” (FORST, 1996, p. 159). Esse argumento sugere que essa infeliz articulação se remeteria de forma equivocada à razão pública de duas maneiras: tanto em relação ao procedimento intersubjetivo que estaria na base do acordo político razoável – na qual “nós”, os cidadãos, nos reunimos e determinamos de forma eqüitativa o que é de interesse de cada um – , quanto ao enfraquecimento da pretensão do cerne moral de uma razão prática imparcial.

No que diz respeito ao primeiro equívoco, Rawls não teria dado suficiente atenção ao fato de que o *uso* público da razão se identifica com os discursos práticos e compromissos que fazem parte de uma deliberação democrática: os cidadãos deliberam na esfera pública e procuram resolver

conflitos comuns, que envolvem interesses e necessidades determinados, por meio de um processo de formação da opinião e da vontade e segundo um procedimento em que apenas os participantes em discursos racionais podem atribuir legitimidade às normas então instituídas através da deliberação, cuja natureza *é pública*. Porque sem entendermos *como* o processo democrático é configurado no uso público da razão, isto é, sem entendermos o “como” da formação política da opinião e da vontade, não poderíamos, da perspectiva das convicções próprias a cada cidadão – ainda que razoáveis –, interpretar a questão da legitimidade democrática sob condições pluralistas: “Habermas se pergunta pelo ‘fundamento racional’ da aceitação de uma ordem política entendendo que a legitimidade está conectada não simplesmente ao momento no qual os cidadãos tomam uma decisão, mas se concentra no processo precedente de formação da opinião e da vontade por meio do qual uma certa decisão pôde ser racionalmente examinada em relação aos argumentos e razões oferecidos por todos os participantes em discursos racionais” (MELO, R. S./VITALE, D., 2008, p. 228).

E no que diz respeito ao segundo equívoco, Habermas alude novamente à questão do enfraquecimento da concepção kantiana de justiça: “Enquanto os cidadãos razoáveis não estiverem em condições de adotar um ‘ponto de vista moral’ que se mostre independente das perspectivas das diferentes imagens de mundo assumidas por cada um deles em particular e que as preceda, não podemos esperar deles um ‘consenso sobreposto’” (HABERMAS, 1997c, p. 98). Aquelas *exigências* da razão prática “não se limitam a refletir sobreposições bem-sucedidas dessas mesmas imagens de mundo” (HABERMAS, 1997c, p. 98). Frente a estas, a filosofia política teria de adotar uma postura neutra, tal como pretendia a própria “proposta kantiana” da qual parte Rawls: “O conceito de razão prática evidentemente não pode ser destituído de seu cerne moral, nem tampouco a moral pode ser empurrada para dentro da caixa preta das imagens de mundo. Não vejo qualquer alternativa plausível à estratégia kantiana de avanço. Parece não haver caminho algum que permita passar ao largo da necessidade de elucidar o ponto de vista moral com o auxílio de um procedimento independente do contexto (segundo cada reivindicação)” (HABERMAS, 1997c, pp. 124-125). Desse modo, o procedimento do uso público da razão preencheria as lacunas interpretativas deixadas

pelo caráter razoável do consenso sobreposto. Pois em se tratando da prioridade do justo sobre o bem, a razão prática faria exigências normativas mais fortes do que apenas a reivindicação de tolerância suscitada em imagens de mundo concorrentes. Sendo assim, as pessoas razoáveis poderiam alcançar aquele ponto de vista moral pretendido por Rawls apenas caso adotassem uma perspectiva mais abrangente do que aquela ajuizada subjetivamente do interior de suas próprias convicções.

(b) Embora Rawls procurasse dar a última palavra sobre a concepção válida de justiça aos próprios cidadãos, ele limitaria esse momento necessário de autodeterminação ao âmbito da autonomia privada. Ainda que cada cidadão afetado por uma norma deva poder avaliá-la segundo seus próprios interesses e necessidades, parece ainda não estar decidida sua legitimidade nesse princípio individual de autodeterminação, pois não se encontra *nessa tradução* da primeira pessoa do singular para a almejada perspectiva da primeira pessoa do plural a relação coerente entre autonomia privada e aceitação pública. O próprio Rawls pretende que as liberdades políticas sejam consideradas não apenas no conteúdo dos princípios de justiça, mas que façam parte do processo pelo qual esses princípios foram compreendidos na concepção de justiça que melhor se ajustara ao ponto de vista razoável dos cidadãos. Estes, ao conduzirem seus assuntos políticos, procurariam justificá-los segundo valores razoáveis e, por isso, passíveis de ser publicamente reconhecidos, pois cada um seria capaz de fazer uma ponderação razoável entre valores políticos concorrentes. Mas essa condução consciente e autônoma de cada cidadão possibilitaria uma justificação política ancorada em um processo de autodeterminação exercido em conjunto?

Segundo a interpretação de Albrecht Wellmer, Rawls veria nos direitos democráticos de participação “uma expressão *particular* dos direitos liberais fundamentais, os quais, como critério último, devem se antepor a toda forma de participação democrática” (WELLMER, 1993, p. 62). Isso significaria, primeiramente, que a formulação de um consenso político dependeria da pressuposição da autodeterminação individual, ou seja, que o processo de justificação pública das normas só poderia ser conduzido uma vez que se “garantiu previamente direitos fundamentais e direitos liberais de liberdade” (WELLMER, 1993, p. 62). Os direitos liberais

fundamentais, argumenta Habermas no mesmo sentido, delimitariam “*de antemão* a autolegislação e, com isso, a esfera do que é político, ou seja, sobretudo da formação política da vontade” (HABERMAS, 1997b, p. 90). Isso porque Rawls interpretaria a fonte de validade normativa apenas como o resultado da autodeterminação e condução individual da vida de cada cidadão. No liberalismo político, “a liberdade de arbítrio de pessoas de direito privadas, garantida por via legal, circunscreve o espaço de preservação para uma condução de vida consciente, orientada por cada uma das concepções próprias do que seja o bem. Direitos são *liberties*, algo como capas protetoras para a autonomia privada. A preocupação central está voltada a garantir a cada um a mesma liberdade para levar uma vida autêntica, autodeterminada. A partir dessa visão, cabe à autonomia pública dos cidadãos do Estado, que participam da práxis de autolegislação da coletividade, possibilitar a autodeterminação pessoal de pessoas privadas. Embora a autonomia pública possa ter para algumas pessoas um valor intrínseco, em primeira linha ela parece ser um *meio* para a possibilitação da autonomia privada” (HABERMAS, 1997c, p. 126).

Habermas, apoiando-se no que chamou de *republicanismo kantiano*, insiste em que temos de compreender que as pessoas só podem se individualizar por meio da socialização: as delimitações corretas, justas, aquelas impostas pelo Estado de direito legítimo, teriam de ser adequadamente interpretadas como o “resultado de uma autolegislação exercida em conjunto” (HABERMAS, 1997c, p. 119). Essa argumentação parece indicar que a solução de Rawls para o pluralismo seria não uma solução equivocada, mas sim *parcial*. Pois certamente os direitos têm a função de, entre outras coisas, proteger a esfera da autonomia privada na qual cada indivíduo pode conduzir racionalmente sua própria vida. Porém, no que concerne à legitimidade desses mesmos direitos, o republicanismo kantiano exige ainda que, ao pensarmos uma associação de livres e iguais, todos pudessem se entender em conjunto como autores das leis que regulam sua vida em comum. Trata-se de reforçar diante da solução liberal que a justificação normativa das leis teria de prover da soberania popular. Não obstante, há nessa intuição a idéia de que “o uso público da razão legalmente institucionalizado no processo democrático representa a chave para a garantia de liberdades iguais” (HABERMAS, 1997c, p. 126). Mas o que caracterizaria também essa forma específica de republicanis-

mo como “kantiano”, além da “autonomia como a capacidade de conectar a própria vontade às visões normativas resultantes do uso público da razão” (HABERMAS, 1998, p. 189), consistiria principalmente no modo como a idéia de auto-legislação inspira “também o procedimento de formação democrática da vontade” (HABERMAS, 1998, p. 189): a soberania popular seria formulada não como um conjunto de conteúdos expressos pela razão prática (ou como conteúdos da razão pública), mas seria interpretada a partir dos *procedimentos* implícitos no processo de autodeterminação pública (no seu *uso público*). Nesse quadro de uma racionalidade procedimental, Habermas pretende derivar a autonomia do interior do procedimento intersubjetivo, segundo o qual os indivíduos agiriam de forma autônoma ao obedecerem às leis que todos os concernidos, com base no uso público de sua razão, poderiam aceitar com boas razões.

Desperta especial interesse para Habermas a maneira como Rawls poderia também esclarecer o significado de razão prática vinculando-a à dimensão pragmática da condição pública em que se dá a fundamentação de normas: “‘Pública’ é a perspectiva comum a partir da qual os cidadãos se convencem *reciprocamente* do que seja justo ou injusto, com a força do melhor argumento. É tão somente essa perspectiva do uso público da razão, partilhada por todos, que confere objetividade às convicções morais. (...) Embora Rawls acrescente, a essa altura, que razões só podem ser especificadas como boas razões por meio de um programa de justiça já reconhecido, esse programa, por sua vez, tem de contar com a concordância dos concernidos sob as mesmas condições ideais. Por isso, suponho que precisamos entender Rawls de modo que, também segundo a concepção dele, o procedimento do uso público da razão continue sendo para os enunciados normativos a última instância de comprovação” (HABERMAS, 1997b, p. 84).

Uma das consequências do republicanismo kantiano frente à justificação pública sugerida por Rawls consistiria na ampliação da idéia de razão pública (ou numa concepção de esfera pública *ampla e inclusiva*). Uma noção mais estreita de razão pública se deve, no caso de Rawls, à limitação das questões propriamente políticas que podem ser consideradas públicas (concernentes aos “elementos constitucionais essenciais” e às “questões de justiça básica”) e à representação privilegiada da razão

pública no supremo tribunal (RAWLS, 1993, p. 281, conferência VI, § 6.1; cf. também RAWLS, 2007, p. 145 e SS). Mas diante do fato do pluralismo, a possibilidade de acordos políticos exige antes que todas as formas de vida possam negociar seus interesses e necessidades no processo de justificação pública. A radicalização do argumento de Habermas impossibilitaria justificar a democracia em termos individualistas, e isso se refere também ao modo como os direitos devem estar ancorados nos processos políticos de formação da opinião e vontade. O problema consistiria no fato de que a compreensão dos direitos subjetivos renovada incorretamente pelo liberalismo “ignora o fato de que reivindicações de direito individuais só podem ser derivadas de normas *preexistentes*, e a bem da verdade reconhecidas de modo *intersubjetivo*, de uma comunidade jurídica” (HABERMAS, 1997b, p. 187). Em outras palavras, Habermas chama a atenção à exigência de que “a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada por meio da força socialmente integradora da ‘vontade unida e coincidente de todos’ os cidadãos livres e iguais” (HABERMAS, 1998a, p. 50).

A teoria da democracia de Habermas pretende não somente elucidar, mas também radicalizar a idéia de que o núcleo normativo do princípio democrático e da práxis política serve como um procedimento não apenas de justificação, mas também de criação de direitos. Ao mesmo tempo em que os princípios como os direitos humanos podem ser interpretados como uma espécie de “capa protetora” absoluta da autonomia privada (por exemplo, frente a maiorias totalitárias), tais direitos não possuem legitimidade fora do discurso democrático. Tomando posição diante do liberalismo político, “os republicanos kantianos radicalizam o pensamento segundo o qual a idéia dos direitos humanos *habita no próprio interior* do processo de uma formação racional da vontade” (HABERMAS, 2001, p. 140). Trata-se de frisar que a legitimidade do direito não estaria ancorada simplesmente em convicções razoáveis, mas *na política deliberativa*, isto é, nos processos de uma formação discursiva da opinião e da vontade em que o uso público da razão se manifesta em toda sua radicalidade.

¹ O presente artigo consiste em uma versão reduzida do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado *O uso público da razão como procedimento: Pluralismo, discurso e democracia em Habermas*, defendida no Departamento de Filosofia da USP em 2004. Agradeço a Denilson Luis Werle pelas novas críticas e sugestões, as quais, na medida do possível, foram incluídas na elaboração desta versão.

² Para o que se segue, cf. principalmente RAWLS, 1993, conferência VII.

³ Rawls propõe inicialmente dois princípios de justiça que sirvam de diretrizes para a forma pela qual as instituições básicas devem realizar, sob condições pluralistas, os valores da liberdade e da igualdade: “Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido”. Em seu segundo princípio, lê-se o seguinte: “As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade”. RAWLS, 1993, pp. 47-48.

⁴ Sobre a “posição original” cf. RAWLS, 1999, §3 e §4. Sobre o contratualismo rawlsiano, ver VITA, 2000, p. 183-187.

⁵ É importante ressaltar que a razão pública impõe limites, não podendo ser aplicada a todas as questões políticas: “Esta idéia tem cinco diferentes aspectos: (1) as questões políticas fundamentais às quais ela se aplica; (2) as pessoas para as quais ela se aplica (representantes do governo e candidatos a cargos públicos); (3) seus conteúdos, na medida em que são dados por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções nas discussões das normas coercitivas a serem ordenadas na forma do direito legítimo para um povo democrático; e (5) para que os cidadãos possam verificar que os princípios derivados de suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade. (...) Ainda mais, tal razão é pública de três maneiras: como a razão de cidadãos livres e iguais, ela é a razão do público; sua matéria é o bem público que concerne às questões da justiça política fundamental, cujas questões são de dois tipos, elementos constitucionais essenciais e questões da justiça básica; e sua natureza e conteúdo são públicos, sendo expressos na argumentação pública por uma família de concepções de justiça política pensadas para satisfazer o critério de reciprocidade”. RAWLS, 2007, p. 146-147.

⁶ O próprio Rawls parece justificar essa tese. Cf. RAWLS, 2001d, p. 474.

⁷ “É imparcial apenas o ponto de vista à partir do qual são capazes de universalização exatamente aquelas normas que, por incorporarem reconhecidamente o interesse geral de todos os concernidos, podem contar com um assentimento (*Zustimmung*) universal – e, por isso, merecem reconhecimento intersubjetivo”. Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”. In: HABERMAS, 1983, p. 75.

⁸ Para Rawls, uma característica básica da democracia consiste no fato do pluralismo ser consequência da cultura democrático-constitucional de instituições livres. Ele está supondo condições históricas e sociais que justificam o caráter razoável das doutrinas. Cf. sua lista, em nota, em RAWLS, 2001c, p. 425.

Referências bibliográficas

BAYNES, K. 1991. *The Normative grounds of social criticism, Kant, Rawls, and Habermas*. New York: Albany.

BENHABIB, S. (ed.). 1996. *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton University Press.

BOHMAN, J. 2000. *Public deliberation*. Cambridge: MIT Press.

FORST, R. 1996. *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

HABERMAS, J. 1983. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”. In: HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____ 1989. “Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität”. In: HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____ 1998a. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____ 1997a. *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____ 1997b. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”. In: HABERMAS, J. 1997a.

_____ 1997c. “‘Vernunftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder”. In: HABERMAS, J. 1997a.

_____ 1998b. “Zur Legitimation durch Menschenrechte”. In: HABERMAS, J. *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____ 2001. “Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”. In: HABERMAS, J. *Zeit der Übergänge*. Frankfurt/M, Suhrkamp.

KANT, I. 1997. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werksausgabe Band VII (hg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt/M, Suhrkamp.

MELO, R. S./VITALE, D. 2008. “Política deliberativa e o modelo procedimental de democracia”. In: NOBRE, M./TERRA, R. (org.).

Direito e democracia: Um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros.

MELUCCI, A. 1985. “The symbolic challenge of contemporary movements”. In: *Social research*, 52, 4.

RAWLS, J. 1993. *O Liberalismo político*. Trad. São Paulo: Ática.

_____ 1999. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

_____ 2001a. *Collected papers*. Harvard: Harvard University Press.

_____ 2001b. “Kantian constructivism in moral theory”. In: RAWLS, J. 2001a.

_____ 2001c. “The idea of an overlapping consensus”. In: RAWLS, J. 2001a.

_____ 2001d. “The domain of the political and the overlapping consensus”. In: RAWLS, J. 2001a.

_____ 1997. “Réponse à Habermas”. In: HABERMAS, J., RAWLS, J. *Débat sur la justice politique*. Paris, Cerf.

_____ 2007. “A ideia de razão pública revisitada”. Trad. de Rúrion Soares Melo e Denílson Luis Werle. In: MELO, R. S./WERLE, D. L. (org.) *Democracia deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública.

ROUSSEAU. 1964. *Du Contrat social*. Paris: Gallimard.

TOURAINÉ, A. 1999. “Novos movimentos sociais?”. In: Touraine, A. *Como sair do liberalismo?* EDUSC.

VITA, Á. 2000. *A justiça igualitária e seus críticos*. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: UNESP.

WELLMER, A. 1993. “Bedingungen einer demokratischer Kultur. Debatte zwischen ‘Liberalen’ und ‘Kommunitaristen’”. In: WELLMER, A. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

WERLE, D. 2009. *Justiça e democracia: Ensaio sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Pública.