



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

ANDRÉ LUIZ DA SILVA.

**CONSTRUTIVISMO E RECONSTRUTIVISMO: RAZÃO  
PÚBLICA E AUTONOMIA NO DEBATE RAWLS HABERMAS.**

ANDRÉ LUIZ DA SILVA.

**CONSTRUTIVISMO E RECONSTRUTIVISMO: RAZÃO  
PÚBLICA E AUTONOMIA NO DEBATE RAWLS HABERMAS.**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa  
de Pós - Graduação em Ciências - Sociais da  
Universidade Estadual de Londrina.

Orientador Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Raquel Kritsch.

Londrina  
2011

ANDRÉ LUIZ DA SILVA

**CONSTRUTIVISMO E RECONSTRUTIVISMO: RAZÃO  
PÚBLICA E AUTONOMIA NO DEBATE RAWLSHABERMAS.**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa  
de Pós - Graduação em Ciências - Sociais da  
Universidade Estadual de Londrina.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Clodomiro José Bannwart Júnior  
UEL – Londrina – PR

---

Prof. Dr. Denilson Luis Werle  
UFSC – Santa Catarina – BR

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Raquel Kritsch  
UEL – Londrina – PR

Londrina, 21 de janeiro de 2011.

La modernidad, desde un punto de vista técnico y económico, está hecha de una madera tan dura, que el jugar con su fin se convierte fácilmente en un juego de niños; en cambio, su sustancia político-moral, sus tradiciones democráticas y liberales, son tan frágiles, que el jugar con su fin se convierte en jugar con fuego. El trasgredir la modernidad, en el sentido de una recaída en la barbarie, es hoy una posibilidad real.

Albrecht Wellmer

SILVA, André Luiz da. **Construtivismo e reconstrutivismo: razão pública e autonomia no debate rawls – habermas**. 2011. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2011.

## RESUMO

Pode-se dizer que uma das diferenças principais entre o liberalismo político e a teoria da ação comunicativa remete à reconstrução da tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem. Vê-se, nas duas teorias, a tentativa de estabelecer uma neutralidade de procedimento diante da pluralidade de doutrinas abrangentes encontradas nas sociedades contemporâneas. Mas, para a possibilidade de uma neutralidade dos princípios de justiça, estabelecidos assim, John Rawls trata da idéia de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*), com o qual justifica que uma concepção política da justiça pode ser aceita pelas diversas doutrinas abrangentes de uma sociedade bem ordenada. Por isso, para ele, seu liberalismo é político (I). Já Jürgen Habermas reconstrói a tese a partir de sua concepção de democracia. Para ele, o processo democrático é dominado por princípios gerais da justiça, e o procedimento ideal de Habermas é o da deliberação, que pressupõe uma associação que se julga capaz de regular de um modo imparcial as condições de convivência numa sociedade (II). Contudo, em textos mais recentes, Rawls acusa o modelo de Habermas de não ser, apesar de procedimental, estritamente político. Isto porque a teoria da ação comunicativa não abandona certo cognitivismo abrangente, de modo que sua neutralidade seja apenas ética. A defesa de Habermas passa pela aceitação dessa acusação e pela idéia de que a justificação pública só pode ser estabelecida em um procedimento intersubjetivo de deliberação (III). Assim, este trabalho pretende mostrar como as duas teorias justificam, em sociedades heterogêneas, os princípios que devam reger práticas e instituições políticas; e em que medida se distanciam e se aproximam.

**Palavras-chaves:** Cooperativismo. Políticas públicas. Economia solidária. Agricultura familiar.

SILVA, André Luiz da. **Constructivism and reconstructionism**: public reason and autonomy in the debate rawls - habermas. 2011. 141 f. Dissertation (Master of Social Science) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2011.

## ABSTRACT

Abstract: It can be said that one of the main differences between the political liberalism and the theory of the communicative action takes to the reconstruction of the kantian thesis about the priority of the right over the good. It is seen, in the two theories, the attempt to establish a neutrality of procedure facing the plurality of comprehensive doctrines found in the contemporaries societies. But, for the possibility of a neutrality of the principles of justice, established in this way, John Rawls deals with the idea of an overlapping consensus, with which he justifies that a political conception of justice can be accepted for the many comprehensive doctrines of a well-ordered society. Therefore, for him, his liberalism is political (I). In turn Jürgen Habermas reconstructs the thesis from his conception of democracy. For him, the democratic process is dominated by general principles of justice, and the ideal procedure of Habermas is the one of the deliberation, that estimates an association that judges itself capable to regulate in an impartial way the conditions of living together in a society (II). However, in more recent texts, Rawls accuses the Habermas's model not to be, although procedural, strict politician, he affirms that the theory of the communicative action does not abandon certain comprehensive cognitivism, leading to the idea that his neutrality is only ethical. The defense of Habermas passes for the acceptance of this accusation and for the idea that the public justification only can be established in an intersubjective procedure of deliberation (III). Thus, this work intends to show as the two theories justify, in heterogeneous societies, the principles that must prevail the practical and the political institutions and to show how they are moved away and approach.

**Keywords:** Cooperativism. Public policies. Social economy. Farmers.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO 1 – CONSTRUTIVISMO: OS FUNDAMENTOS NO MODELO DE RAWLS.....</b>	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO 2 – RECONSTRUTIVISMO: OS FUNDAMENTOS NO MODELO DE HABERMAS .....</b>	<b>45</b>
<b>CAPÍTULO 3 – O DEBATE RAWLS-HABERMAS .....</b>	<b>92</b>
<b>3.1 A POLÍTICA NÃO METAFÍSICA: A RESPOSTA DE RAWLS COMO TENTATIVA DE         APROXIMAÇÃO .....</b>	<b>92</b>
<b>3.2 A POLÍTICA PÓS-METAFÍSICA: RAZOÁVEL VERSUS VERDADEIRO .....</b>	<b>110</b>
<b>CONCLUSÃO – RAZÃO PÚBLICA E AUTONOMIA.....</b>	<b>122</b>
<b>REFERÊNCIA.....</b>	<b>137</b>

## INTRODUÇÃO

O legado de Kant e o problema da teoria política contemporânea. Pode-se dizer que foi a partir da filosofia prática de Kant que o pensamento moderno inaugurou um novo paradigma de subjetividade, capaz de articular a consciência de si com a racionalidade e a subordinação de meios a fins. Nesse sentido, uma pessoa é vista como um ser racional responsável pelos seus próprios atos.

Na primeira crítica, Kant define a personalidade (*Persönlichkeit*) como identidade da substância intelectual na formulação de uma solução ao paralogismo da razão pura para pensar o problema da unidade da alma, solução esta que nos remete a um uso prático da razão pura para pensarmos a liberdade e a possibilidade de ações morais. O dualismo kantiano busca articular o âmbito da natureza com a liberdade e a independência que somente a pessoa humana pode experimentar enquanto ser racional. A pessoa é definida, agora na *Fundamentação*, como fim em si mesmo.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá. (GMS BA, p.77)<sup>1</sup>.

Para Kant, a pessoa humana é caracterizada como ser racional sensível, dotado, portanto, de capacidade de racionalidade (*Rationalität, Verstand*) e razão prática (*Vernunft*) ou razoabilidade (*Vernünftigkeit*), de modo que sua dignidade irreduzível impede que os fins justifiquem os meios ou que a humanidade seja tomada simplesmente como meio e não sempre também como fim.

Como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a

---

<sup>1</sup> Doravante as passagens dos textos de Kant serão citadas conforme as abreviaturas utilizadas pela Academia de Berlin. As abreviaturas são as seguintes: *MS*, para *Metafísica dos Costumes*; *GMS*, para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; *TP*, para *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*; *ZeF*, para *A Paz Perpétua*; *KpV*, para *Crítica da Razão Prática*; *KrV* para *Crítica da Razão Pura* e *KU* para *Crítica da Faculdade do Juízo*. A paginação será também a da Academia, com exceção da *KrV* pois a paginação desta obra será a da tradução brasileira.

idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais. (GMS BA, 102 p.)

Essa concepção de pessoa dá base à formulação kantiana de lei moral, que se expressa no imperativo categórico, sendo a concepção de humanidade como fim em si inseparável do princípio de universalidade e de auto - legislação em um reino de fins, de modo que a *Fundamentação* permite um contraste entre perspectivas heterônomas e autônomas, através de uma construção epistemológica, possibilitando estabelecer e fundamentar o princípio supremo da moralidade na autonomia, na medida em que a própria idéia de liberdade aponta para uma concepção de humanidade pela capacidade de se determinar os seus próprios fins, tendo valor objetivo no ideal mesmo de personalidade, enquanto capacidade de se dar leis que determinam todo valor objetivo.

Assim a moralidade tem sua origem na liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. O conceito de liberdade transcendental formado na primeira Crítica, a independência de toda a natureza, revela-se na Ética como a liberdade prática (moral), como autodeterminação. A vontade livre de toda causalidade e determinação estranha dá a si mesma sua lei. Por conseguinte, o princípio de todas as leis morais encontra-se na autonomia, na autolegislabilidade da vontade. Negativamente, a autonomia significa a independência de fundamentos determinante materiais, positivamente a autodeterminação ou legislação própria. (HOFFE, 2005, p.219)

A concepção kantiana de humanidade encontra-se em sua filosofia prática, que subordina a política ao direito e este à moral, o que se pode entender a partir da aplicação de imperativos não hipotéticos expostos na *Metafísica dos Costumes*, de forma a elucidar a função normativa do ideal de personalidade. Este modelo de filosofia prática pode ser encontrado mesmo já na *Fundamentação*, pois trata de um procedimento expresso na idéia da prioridade do justo sobre o bem, na qual a disposição para ação por puro dever, a boa vontade (*guter Wille*), é a única coisa que pode ser considerada como boa em si. Mas, especificamente, é na *Crítica da Razão Prática* que se pode ler que "o conceito de bem e de mal não deve ser determinado anteriormente à lei moral [...] mas somente depois e através dessa lei" (KPV, p.62). Assim, em Kant, o justo assume a forma de um imperativo, um ideal moral fundamental que restringe o bem ao desejo ou à ação que possa se conformar às exigências do dever.

Essa tese contém dois argumentos principais. O primeiro é negativo, vai contra a prioridade do bem, e diz que, se não se determina um princípio formal, independente de qualquer fim específico, a ação será determinada por um objeto da faculdade de desejar.

Logo, o bem definir-se-ia pela realização de desejos, acarretando dois problemas: de um lado, não se poderia definir o bem, já que os objetos da faculdade de desejar podem variar segundo os indivíduos; por outro lado, não se poderia estabelecer uma hierarquia normativa entre os desejos, pois não há uma referência exterior aos fins (*cf.* KPV, p. 21-26). Quanto à felicidade, diz Kant, nenhum princípio se pode aduzir como lei.

O segundo argumento é positivo e explica porque o justo deve ter primazia. A idéia do justo não diz respeito ao que é empírico, mas a uma concepção de pessoa moral; por isso, o argumento liga-se diretamente à experiência moral que deve excluir qualquer determinação por um princípio material - se é que somos seres cujas ações são algo mais que apenas respostas a estímulos sensíveis. Para Kant, existe uma consciência da possibilidade de agir além da causalidade, que é dada pela experiência de seguir uma norma moral, que pode ser expressa em um princípio formal: o imperativo categórico. Essa consciência é a prova da autonomia, fundamento da epistemologia de Kant, que só pode ser explicada por essa idéia da primazia do justo sobre bem.

Os imperativos categóricos têm na filosofia prática de Kant um papel fundamental. Eles apontam para as ações morais de um modo racional e objetivo ao mesmo tempo em que convocam a uma obediência empiricamente desinteressada.

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside da disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade. (*GMS BA*, p.43).

De acordo com Kant, os imperativos categóricos, enquanto proposições sintéticas *a priori*, ditam uma necessidade, um dever-ser<sup>2</sup> de uma lei objetiva da razão, a qual conflita com a vontade não determinada pela razão pura; que é, na dependência de elementos sensíveis, subjetiva. Assim, a razão pura, sem ter em conta o objeto do arbítrio, converte.

[...] a própria forma da aptidão da máxima do arbítrio para se transformar em lei suprema e fundamento de determinação do arbítrio, e prescrever esta lei como imperativo de proibição ou de mandamento, já que as máximas do homem dimanadas de causas subjetivas não coincidem por si mesmas com as objetivas. (*MS Ak*, p. 214).

---

<sup>2</sup> "Visto que entes racionais necessitados como os homens não agem por si sós e necessariamente de modo moral, a moralidade (S.) assume para eles o caráter de um dever-ser, não de um ser." (HOFFE, 2005, p.198).

Reside nesta relação entre causas subjetivas e objetivas que determinam uma máxím<sup>3</sup> a distinção entre os imperativos hipotéticos e categóricos.

Para nós, que temos um arbítrio afetado sensivelmente e, portanto, se não ajusta por si mesmo à vontade pura, antes amiúde a contradiz, são elas imperativos (mandamentos ou proibições), e decerto imperativos categóricos (incondicionados); distinguem-se assim dos técnicos (das prescrições da arte), que só mandam de modo condicionado. (MS Ak, p. 221)

Em um imperativo categórico, a falta de condição deve se dar. Para que uma ação se paute de acordo com a lei moral, isto é, como "simplesmente boa", um fim exterior não deve ser posto.

A *Sittlichkeit* [moralidade] não pode designar a aptidão funcional (técnica, estratégica ou pragmática) de ações ou de objetos, estados, eventos e capacidades para objetivos previamente dados, tampouco meramente a concordância com usos e costumes ou com obrigações do direito de uma sociedade. Pois em todos estes casos o ser-bom é condicionado por pressupostos favoráveis ou circunstâncias. Mas o simplesmente bom é, a partir de seu conceito, isento de toda condição limitante, portanto incondicionado, ele é bom em si e sem ulterior objetivo. (HOFFE, 2005, p.191)

Os imperativos hipotéticos legislam a busca de certo fim; os imperativos categóricos não: suas causas se encontram de modo objetivo na razão, posto que, em Kant, razão e vontade são pré-requisitos para a validade da obrigação moral, estando na razão a possibilidade de obstaculizar o instinto - o qual visa de modo direto o bem-estar, isto é, a felicidade. Não obstante, influenciando a vontade e transformando-a em uma boa vontade - "que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer" (GMS BA, p. 81) -, a razão, para Kant, se torna uma faculdade prática para fazer a vontade boa em si mesma e é para a vontade seu princípio *a priori* (formal), nela, na máxima que determina a vontade e que dela afasta qualquer propósito, residindo o valor moral de um dever. "A lei moral, porém, só é pensada como objetiva, porque deve valer para qualquer um que tem razão e vontade" (KPV AK, p. 64); e a validade categórica de um imperativo para uma ação está condicionada à formalidade resultante da falta de interesses em um fim particular.

---

<sup>3</sup> "Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática." (GMS BA, p. 15) A máxima é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; e o imperativo categórico – lei moral – é o princípio segundo o qual ele deveria agir.

Um estado que se encontra em conexão com um certo fim dado, que eu prefiro a qualquer outro da mesma espécie, é um estado comparativamente melhor, a saber, no domínio da felicidade (que a razão nunca reconhece como bem a não ser de um modo simplesmente condicionado, contanto que dela seja digno). Mas o estado em que, no caso de colisão de certos fins meus com a lei moral do dever, sou consciente de preferir este último, não é apenas um estado melhor, mas o único que em si é bom: é um bem de um campo totalmente diverso, onde não se têm em consideração os fins que se me podem oferecer (nem, por conseguinte, o seu conjunto, a felicidade) e onde o que constitui o princípio determinante do arbítrio não é a matéria do mesmo (um objeto que lhe é dado como fundamento), mas a simples forma da legalidade universal da sua máxima. (*TP AK*, p. 219).

Essa formulação de Kant, ainda que trace uma maneira substancial de se compreender a natureza da vida moral e política, tem grande influência no pensamento político contemporâneo, notadamente em John Rawls e em Jürgen Habermas. Rawls, em *Uma Teoria da Justiça* (1971), compartilhava, em certo sentido, da tese do primado do justo sobre o bem. Segundo ele,

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 alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto, numa sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 2002, p. 4).

Habermas, quando trata de sua neutralidade do processo, também compartilha da tese kantiana:

Neutralidade significa, em primeiro lugar, que o justo, fundamento na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões de justiça. (HABERMAS, 2003, p. 35).

Vê-se assim que o debate contemporâneo é, nos dois autores, marcado por questões sobre a conciliação entre os princípios universais de justiça e as concepções particulares do bem, dado o desafio do pluralismo, que põe fim às idéias de composições sociais homogêneas e expõe sociedades multiculturais nas quais se encontram concepções conflitantes de bem viver. O *fato do pluralismo* revela um quadro de problemas para a teoria política contemporânea que quer tratar o tema da democracia, já que as diferentes

singularidades de bens de vida se opõem entre si e revelam sociedades multiculturais e multissegmentadas marcadas por uma grande heterogeneidade social e cultural. Lê-se em Rawls (cf. RAWLS, 1993) que o diagnóstico das democracias constitucionais aponta para o surgimento de doutrinas conflitantes entre si e muitas vezes irreconciliáveis e, conseqüentemente, para um problema imediato na regulação da vida social dentro de um Estado democrático de direito marcado por uma pluralidade de visões de mundo e de concepções de vida boa.

Então, se a pluralidade é o desafio das democracias constitucionais modernas, dado o papel do Estado de dar normas iguais a todos, o problema poderia ser definido pelas seguintes questões: como justificar, em sociedades heterogêneas, princípios que devam reger as práticas e instituições políticas? Como fazer valer, igualmente a todos, normas gerais de regulação da vida social? Como é possível manter um ordenamento jurídico e político aquém desse descompasso? Ele deve continuar? É possível encontrar uma justificação que consiga conciliar como uma *razão pública* as diferentes visões de mundo? É possível, como quer Habermas, uma reconciliação por meio do uso público da razão?

Ora, é possível dizer que, pela concepção procedimental da razão prática de inspiração kantiana, Rawls e Habermas se aproximam, e, num certo sentido, procuram abrir mão daquela doutrina substancial, que não mais poderia reger as práticas políticas, na tentativa de criar um procedimento que possa ser apoiado pelas diferentes concepções particulares do bem viver, dado o contexto de sociedades pluralistas.

Fato é que o pluralismo impede a justificação pública pautada em uma doutrina não compartilhada por todos os cidadãos aos quais se endereça. Deixar de lado o fato do pluralismo e a necessidade do reconhecimento das diversidades leva à imposição de uma visão de mundo. Logo, a idéia de uma razão pública como meio de reconciliação do descompasso das diversas doutrinas se faz necessária para a garantia da possibilidade de legitimidade nas democracias constitucionais contemporâneas. A idéia de um bem comum deve ser substituída pela idéia de uma razão comum, aceitável a todos. O problema é então como encontrar essa razão comum que possa constituir e formar normas para convivência de cidadãos que professam as mais diversas doutrinas sem lhes impor uma concepção particular de bem.

O problema passa, portanto, pela necessidade de abandono do uso de concepções da racionalidade tal como tratadas tradicionalmente pela filosofia, que, segundo Habermas (1981, p. 15), vem se esforçando desde suas origens para explicar o mundo em seu conjunto, a unidade na diversidade dos fenômenos, com princípios que têm que ser buscados

na razão como uma divindade situada além do mundo. Segundo ele, se as doutrinas filosóficas têm algo em comum, é sua intenção de pensar o ser ou a unidade do mundo por via de uma explicitação das experiências que faz a razão no trato consigo mesma, o que ficaria claro na filosofia moderna.

Mas a filosofia, prossegue Habermas (1981, p. 16), já não pode referir-se hoje ao conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, no sentido de um saber totalizante. Os substitutos teóricos das imagens de mundo têm sido desvalorizados não somente pelo progresso fático das ciências empíricas, mas também, e ainda mais, pela consciência reflexiva que tem acompanhado esse progresso. Por isso, Habermas propõe uma teoria pós-metafísica que não deixa de ser uma teoria da racionalidade, mas que abandone sua referência à totalidade. Assim, o objetivo a que este pensamento se propõe, o de uma análise formal das condições de racionalidade, não permite abrigar nem esperanças ontológicas de conseguir teorias substantivas da natureza, da história, da sociedade, etc., nem tampouco as esperanças que abrigou a filosofia transcendental de uma reconstrução *a priori* da dotação transcendental de um sujeito genérico, não empírico, ou de uma consciência em geral. Segundo Habermas, todos os intentos de fundamentação última em que sobrevivem as intenções da Filosofia Primeira fracassaram. Assim, põe-se em marcha uma nova constelação nas relações entre filosofia e ciência.

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

Com isso, Habermas aponta para uma das características que mais distingue o escopo político das últimas décadas, qual seja, a força dos questionamentos acerca dos

fundamentos conceituais do ocidente moderno, a intensidade das dúvidas sobre o entendimento moderno acerca da razão e da subjetividade e daquilo que esse entendimento implica. Segundo Stephen White (1997, p. 3), em sua forma mais poderosa, esses questionamentos surgem no século XX com duas vertentes da reflexão filosófica alemã: com Martin Heidegger, que já em 1946, com seu *Essay on Humanism*, inaugurava uma dura crítica dos conceitos mais caros ao ocidente moderno; e com Theodor Adorno e Max Horkheimer, que em 1947, com *Dialectic of Enlightenment*, reivindicavam que a busca sistemática da razão e liberdade iluministas carregava o irônico efeito de engendrar novas formas de irracionalidade e repressão.

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

Rawls também pretende expor uma teoria alternativa ao paradigma abrangente moderno, contudo por outras vias. Ele busca conceituar uma idéia de razão pública que pertença à concepção de uma sociedade democrática constitucional bem ordenada; a forma e o conteúdo dessa razão -, isto é, a maneira como é entendida pelos cidadãos e como interpreta a relação política destes - são parte da própria idéia de democracia de Rawls. Isto porque, segundo ele, 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 uma cultura de instituições livres. E são os próprios cidadãos que percebem que não podem chegar a um acordo ou aproximar-se de um entendimento mútuo com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Por isso, Rawls propõe que, na formulação de uma razão pública, doutrinas abrangentes referentes à verdade e ao justo sejam substituídas por uma idéia do politicamente razoável endereçado aos cidadãos enquanto cidadãos.

A exigência de excluir interesses particulares está na constatação de que os desacordos sobre o que caracteriza a boa vida são tópicos comuns e já, em certa medida, previsíveis no mundo contemporâneo. Não há unanimidade e não pode haver. Diante disto, a teoria do liberalismo político procura estabelecer os termos com os quais os cidadãos que

expressam estes desacordos possam conviver. De acordo com Jeremy Waldron (1999, p. 149), os desacordos incluem assuntos como a coerção do poder político, as liberdades básicas e seus pesos, uma distribuição justa de renda e riqueza, e quais procedimentos produzirão resultados mais justos. O desafio é, portanto, imenso.

Concordando com o papel atribuído à teoria política por Mark Warren (1989, p. 612), pode-se dizer que os dois autores, nesse profícuo debate, buscam apontar certos erros e acertos no entendimento sobre a natureza do mundo político, sobre a possibilidade de conhecê-lo e de julgá-lo: Rawls aponta para a criação de um modelo que possibilite encontrar o cerne comum das diversas doutrinas abrangentes e Habermas para uma racionalidade no procedimento que estabelece princípios democráticos. Seu debate os leva a, de certa forma, concordarem com a necessidade de possibilitar a todos os endereçados a deliberação dos conteúdos normativos, já que é a deliberação que possibilita, num processo que inclui intersubjetivamente, que os resultados sejam publicamente reconhecidos e, portanto, aceitos como legítimos.

## CAPÍTULO 1

### CONSTRUTIVISMO: OS FUNDAMENTOS NO MODELO DE RAWLS

Nesta primeira parte, pretende-se apresentar aquilo que John Rawls entende por construtivismo, o que se justifica em virtude do fato de que o modelo de justiça proposto por Rawls, a justiça como equidade, constitui a aplicação do construtivismo. Em seus textos, Rawls, para explicar o modo de justificação construtivista, recorre a uma comparação entre este e o intuicionismo racional, defendendo uma objetividade para questões de justiça. Esta objetividade está vinculada a uma concepção de pessoa, ponto que ficará claro na exposição daquilo que Rawls chamou de construtivismo kantiano e especificou para sua teoria como construtivismo político.

Segundo Rawls (1993, p. 134), seu construtivismo é político e limita-se ao político, ponto que proporciona ao modelo do liberalismo político uma concepção adequada de objetividade. O resultado do construtivismo são os princípios de justiça, que podem ser encontrados na posição em que agentes racionais selecionam os princípios públicos de justiça. Para Rawls, o primado do justo sobre o bem equivale a uma neutralidade de objetivo (*neutrality of aim*), o que quer dizer que os princípios políticos não devem favorecer nenhum aspecto das concepções de bem que seja motivo de desacordo entre cidadãos razoáveis: se a filosofia política bem captar aquilo que é comum nessas diferentes concepções de bem, poderá justificar, em sociedades heterogêneas, princípios que devam reger as práticas e instituições políticas, sem lhes propor uma doutrina substancial (cf. RAWLS, 2000, p. 242).

Para Rawls (2000, p. 135), a enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. A exigência de excluir interesses particulares está na constatação de que os desacordos sobre o que caracteriza a boa vida são tópicos comuns e já, em certa medida, previsíveis no mundo contemporâneo. Então, temas caros à teoria política, como o debate sobre a concepção mais apropriada de justiça distributiva para uma sociedade democrática, são intrínsecos ao liberalismo de Rawls, que se pretende uma alternativa a concepções de moralidade abrangentes, tais como as concepções deontológicas estritas e marcadas pelo individualismo<sup>4</sup>. Por tratar-se de um liberalismo que se limita ao político, o

---

<sup>4</sup> Sobre concepções deste tipo cf. Nozick (1974) e Hayek (1973-1979).

modelo de Rawls busca legitimar políticas que corrijam injustiças que não podem ser imputadas a indivíduos, mas que são geradas por arranjos institucionais específicos ou por desigualdades naturais - injustiças que poderiam ser corrigidas por um arranjo institucional legítimo e em acordo com as convicções essenciais implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática (RAWLS, 1993, p. 10) e que podem ser encontradas pelo construtivismo político.

Essa concepção supõe o livre reconhecimento da necessidade de instituições que distribuam de maneira equânime os encargos e benefícios da cooperação social. Contudo, os termos da cooperação não devem traçar uma maneira substancial de se compreender a natureza da vida moral e política, mas devem respeitar as idéias de que cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar; e que numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis: os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. (RAWLS, 1971, p. 4).

Essas garantias se dão quando a concepção de justiça é aplicada à estrutura básica da sociedade, isto é, quando as normas de distribuição de direitos e todo o complexo institucional estão pautados na idéia de igualdade humana fundamental, caracterizada pelas faculdades humanas de poder agir de acordo com regras morais e de perseguir fins próprios. A rejeição do utilitarismo e a defesa da noção de igualdade inviolável especificam também uma concepção de justiça distributiva que deve moldar a estrutura básica de modo tal que a distribuição de uma parcela de bens, recursos e oportunidades sociais corrija as injustiças circunstanciais que não são da alçada individual. A aplicação dos princípios de justiça à estrutura básica da sociedade poria fim às desigualdades que não aquelas contidas no princípio da diferença, e estabeleceria uma igualdade equitativa de oportunidades (cf. RAWLS, 1971, p.73).

Os dois princípios de justiça sustentados por Rawls, referem-se a: liberdades individuais - cada um tem direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e igualdade social - 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.

Os dois princípios de justiça podem então ser alcançados, segundo Rawls (1993, p. 138), pelo construtivismo político, que possui quatro características essenciais: em

primeiro lugar, os princípios da justiça política podem ser representados como resultado de um procedimento; em segundo lugar, esse procedimento se baseia na razão prática; em terceiro lugar, utiliza uma concepção de pessoa e sociedade que possa dar forma à estrutura da construção; e, por último, o construtivismo político especifica uma idéia do razoável e aplica essa idéia a vários objetos: concepções e princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições.

A teoria da justiça de Rawls (1993, p. 147) passa, portanto, a fundamentar certo arranjo social a partir do construtivismo político. O objeto construído é uma concepção política de justiça que pode justificar as relações desiguais entre pessoas, já que os homens reconhecem um ponto de vista comum a partir do qual suas reivindicações podem ser julgadas. Segundo Rawls (1971, p. 5), as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela colaboração mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. Logo, exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas (constituição política e os principais acordos econômicos e sociais) da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social.

A concepção de justiça política construída aponta para os modos de distribuição que são arbitrários: as contingências sociais e naturais são arbitrárias do ponto de vista da justiça; então, a distribuição não deve refletir as desigualdades originadas por talentos naturais ou posições sociais. Segundo Rawls (1971, p. 101), o objeto primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade. A razão para isso é que seus efeitos são muito profundos, penetrantes e presentes desde o início. Essa estrutura favorece alguns lugares de partida em detrimento de outros na divisão dos benefícios da cooperação social. São essas desigualdades que os dois princípios devem regular. Uma vez satisfeitos esses princípios, permite-se que outras desigualdades surjam, como resultado das ações voluntárias dos homens de acordo com o princípio de liberdade de associação. Desse modo, as posições sociais relevantes são, por assim dizer, os lugares de partida generalizados e agrupados de forma adequada. Ao escolher essas posições como definidoras do ponto de vista geral, segue-se a idéia de que os dois princípios tentam mitigar a arbitrariedade do acaso natural e da boa sorte social.

O construtivismo é assim a maneira de legitimar uma concepção política de justiça que reclama o princípio da diferença: seu resultado define a maneira pela qual as

principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam as vantagens da cooperação social. O construtivismo justifica um modo de correção sobre como a estrutura básica da sociedade distribui os retornos da cooperação social, anulando, tanto quanto possível, os efeitos das distinções arbitrárias. Pode-se dizer, portanto, que, na concepção de Rawls, o princípio da diferença é o critério fundamental da justiça distributiva e o modo justo de correção da distribuição. Ele é um critério justo porque sua aplicação permite que aqueles que tenham sido favorecidos pela natureza devam se beneficiar de sua sorte apenas para melhorar a situação daqueles que não tiveram a mesma sorte.

O construtivismo é também a forma de argumentar em favor desse princípio diante do desafio de sociedades plurais, pois é o construtivismo que o faz ser aceito como o mais razoável. O construtivismo é a forma de distinguir concepções que não são razoáveis, isto é, que fazem cálculos de interesse, conforme fariam indivíduos racionais. Por ser um procedimento que se baseia na razão prática, o modelo de Rawls pode oferecer justificações para arranjos institucionais diferentes, arranjos que encontram fundamento na própria razão, e não em uma tradição religiosa ou filosófica costumeira.

Para tanto, o liberalismo político estabelece um procedimento que tem como pontos de partida os princípios da razão prática e o papel público de uma concepção política de justiça. É possível dizer que a interpretação deste encontra-se no contexto com o qual trabalha o liberalismo político, e que a concepção rawlsiana de razão prática aponta para certo universalismo que tem de ser acomodado como neutro diante da pluralidade de concepções de bem.

O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das idéias públicas e compartilhadas da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum. Ao seguir esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes e razoáveis. Mas como então o construtivismo pode articular a autonomia dos cidadãos e sua obediência aos princípios de justiça em sociedades plurais sem lhes impor uma doutrina abrangente?

Antes de entrarmos propriamente na discussão a respeito do construtivismo de Rawls, vejamos um aspecto de seu modelo de justiça como equidade que é importante para compreender por que o autor explicita o modo do construtivismo em textos posteriores a 1971, considerando sua intenção de salvaguardar melhor a concepção de justiça como equidade.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls (1971, p. 147), com a idéia da *posição original*, propunha a justiça procedimental como fundamento de sua teoria. Segundo ele, os princípios de justiça estariam mais justificados se fossem anulados os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Por isso, propôs a idéia de que as partes deveriam estar situadas atrás de um *véu de ignorância* para não saberem como as várias alternativas iriam afetar o seu caso particular, e para serem obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base em considerações gerais. O que as partes conheceriam na posição original seria o fato de que a sua sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e qualquer consequência que possa decorrer disso: elas entenderiam as relações políticas e os princípios da teoria econômica, conheceriam a base da organização social e as leis que regem a psicologia humana. Desse modo, a defesa dos princípios de justiça passa pela possibilidade de simular as deliberações que seriam tomadas nessa situação hipotética.

No entanto, esta exposição do procedimento de construção gerou dificuldades e interpretações diversas: alguns autores apontavam, na década de 1970, para o problema de que a posição original pressupunha necessariamente, mas sem assumir, certas premissas morais substantivas. É certo que Rawls (1971, p. 21), ao apontar que a finalidade das condições da posição original é representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas éticas, como criaturas que têm uma concepção de seu próprio bem e que são capazes de ter um senso de justiça, assumia uma concepção de moralidade necessária ao procedimento, e isto possibilitaria a interpretação da teoria rawlsiana para além da concepção de um *modus vivendi* em que indivíduos mantêm certo compromisso unicamente a partir de razões estratégicas. Mas o texto de 1971 abria brechas para interpretações contrárias. John Harsanyi (1975, p. 594), por exemplo, argumentava em 1975 que Rawls, a partir da posição original, não obteve sucesso em sua tentativa de criar uma teoria alternativa ao utilitarismo. A crítica de Harsanyi entendia que Rawls buscava uma situação de incerteza (*situation of uncertainty*), mas que disso, por meio da regra da decisão racional (*decision rule*), não se alcançaria o princípio da diferença: antes, se alcançaria um princípio de maximização da utilidade média (cf. RAWLS, 1971, p. 173).

Possivelmente, foram críticas como esta que levaram Rawls a explicitar melhor, em textos posteriores, que a justiça política exige um contexto inicial de igualdade moral que tem de assumir um papel mais forte que o de apenas outra característica formal do procedimento de construção. A concepção de justiça que Rawls quer fundamentar deve neutralizar os fatores que se encontram fora do alcance dos indivíduos. Mas, para tanto,

Rawls tem que defender uma premissa moral substantiva, uma moral que, sob o ponto de vista coletivo, seja apresentada de um modo mais forte que uma sociedade meramente "instrumental", para que possa defender que certas desigualdades são arbitrárias sob essa ótica moral. Por isso, Rawls passa a assumir claramente que a razoabilidade é essencial ao construtivismo político e assim não precisa abrir mão do princípio da diferença.

Isto posto, pode-se entender melhor o contexto da publicação dos textos da década de 1980 e 1990, nos quais Rawls passa a defender claramente o construtivismo político como justificção de sua teoria da justiça. Segundo ele (1980, p. 303), seu construtivismo é uma variante do construtivismo kantiano, que estava já presente na teoria da justiça como equidade exposta no texto de 1971, mas sem a devida ênfase em alguns aspectos dessa concepção. O texto *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980) propunha então enfatizar estes aspectos e explicitar a forma kantiana de construtivismo. Assim, segundo Rawls (1980, p. 304),

What distinguishes the Kantian form of constructivism is essentially this: it specifies a particular conception of the person as an element in a reasonable procedure of construction, the outcome of which determines the content of the first principles of justice.

A concepção construtivista kantiana de Rawls busca estabelecer certa conexão entre uma concepção particular da pessoa e os princípios de justiça; nela os agentes da construção são vistos como pessoas morais iguais e livres que se vêem como cidadãos e autores dos princípios. Essa concepção específica de pessoa estabelece o procedimento de construção que responde a certos requerimentos razoáveis, e com o procedimento as pessoas, por seus acordos, especificam os princípios de justiça.

No construtivismo kantiano, a concepção de pessoa, o procedimento e os princípios de justiça têm de estar relacionados de certa maneira. Por isso, pode-se entender que o uso do adjetivo "kantiano" para caracterizar o construtivismo, que expressa analogia e não identidade, aponta a necessidade de Rawls em especificar uma concepção de autonomia. Desse modo, na visão kantiana de Rawls, as condições para justificar uma concepção de justiça só são asseguradas quando uma base é estabelecida de acordo com a cultura pública. O papel social de uma concepção de justiça é fazer com que todos os membros de uma sociedade aceitem mutuamente as instituições compartilhadas e os acordos básicos, expondo o que é publicamente reconhecido como razões suficientes, identificadas também por aquela concepção de justiça.

Os requisitos que a concepção de justiça kantiana identifica como implícitos na cultura pública de uma sociedade democrática são a liberdade e a igualdade dos cidadãos como pessoas morais. E, a partir destes requisitos, a concepção kantiana de justiça pode perguntar: com quais princípios de liberdade e igualdade pessoas morais, iguais e livres concordariam enquanto cidadãos vivendo uma vida completa numa sociedade em curso? Os acordos apontariam para os princípios de liberdade e igualdade mais apropriados, especificando princípios de justiça para as instituições básicas de uma sociedade democrática sob condições modernas.

Rawls espera que haja uma noção implícita e suficientemente compartilhada desses princípios, de modo que se pode encontrar nos escritos de Rawls duas diferentes concepções de filosofia política; uma seria aquela tradicional, que diz respeito a conteúdos substantivos; outra seria a do liberalismo político, com a qual se pode apreender e formalizar, como fazia Kant com o imperativo incondicional, os conteúdos da cultura pública de sociedades democráticas, nos quais Rawls tem a esperança de encontrar um apoio para possibilidade de acordo sobre os princípios de justiça. Segundo ele:

O objetivo da filosofia política, quando ela se apresenta na cultura pública de uma sociedade democrática, é articular e tornar explícitos aqueles princípios e noções compartilhados, pensados como já latentes no senso comum; ou, como freqüentemente é o caso, se o senso comum está hesitante e incerto, e não sabe o que pensar, propor a ele [ao senso comum] certos princípios e concepções conformes à natureza [*congenial*] de suas convicções e tradições históricas mais essenciais (RAWLS,1980, p. 306)<sup>5</sup>

Assim, para a justificação da concepção kantiana, a filosofia política tem a tarefa de descobrir e formular as mais profundas bases de acordo que estejam implícitas no senso comum, ou mesmo originar os pontos iniciais para o entendimento comum por expressar de uma nova maneira as convicções encontradas na tradição histórica e por conectá-las com as convicções das pessoas que se dispõem a uma reflexão crítica. Nesse sentido, Rawls está propondo de um modo mais restrito o mesmo projeto da *Grundlegung* de Kant. Vê-se que naquele texto Kant tira o conceito de dever, e suas implicações, "do uso vulgar da nossa razão prática" (GMS', p. 39) e fundamenta aí a autonomia. Rawls faz algo parecido com esta concepção de Kant ao partir das idéias morais intuitivas fundamentais da cultura política

---

<sup>5</sup> No original: "The aim of political philosophy, when it presents itself in the public culture of a democratic society, is to articulate and to make explicit those shared notions and principles thought to be already latent in common sense; or, as is often the case, if common sense is hesitant and uncertain, and doesn't know what to think, to propose to it certain conceptions and principles congenial to its most essential convictions and historical traditions." (RAWLS,1980, p. 306)

pública das democracias constitucionais, caracterizando assim a tarefa de sua filosofia política.

Desse modo, a concepção de justiça do construtivismo kantiano conecta o conteúdo da justiça com uma certa concepção de pessoa, pois esta concepção explicita os cidadãos como pessoas morais livres e iguais, com a capacidade de agir tanto racionalmente quanto razoavelmente, e, por isso, como capazes de tomar parte na cooperação social entre pessoas que assim se concebem. Ao se dirigir à cultura pública de uma sociedade democrática, o construtivismo kantiano espera invocar uma concepção de pessoa implícita naquela cultura, que possa provar-se aceitável aos cidadãos ao ser propriamente apresentada e explanada.

A justificação da concepção kantiana de justiça não trata, portanto, de esclarecer um problema epistemológico, mas busca os fundamentos razoáveis para se alcançar um acordo, que estão enraizados na concepção de si mesmos dos cidadãos. A relação dessa concepção com a sociedade substitui a busca pela verdade moral, interpretada como fixa numa ordem de objetos e relações *a priori* e independentes, pelo modo como os cidadãos concebem a si mesmos. A tarefa da filosofia passa a ser a de articular uma concepção pública de justiça com a concepção mais profunda dos cidadãos que vivem sob essa concepção.

[...] what justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. We can find no better basic charter for our social world. Kantian constructivism holds that moral objectivity is to be understood in terms of a suitably constructed social point of view that all can accept. Apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts. Whether certain facts are to be ascertained only from within the constructive procedure, that is, from the undertakings of rational agents of construction when suitably represented as free and equal moral persons. (RAWLS,1980, p. 306)

Segundo Rawls (1980, p. 307), a justiça como equidade busca estas idéias fundamentais, latentes no senso comum, de liberdade e igualdade, de cooperação social ideal e de pessoa, formulando o que Rawls chama de "*model-conceptions*". Essas concepções estruturam a maneira de expor um entendimento público aceitável da liberdade e igualdade, articulando as concepções que os cidadãos têm de si mesmos e da relação que têm com a sociedade e conectando-as com os princípios de justiça. As "*model-conceptions*" básicas da justiça como equidade são a sociedade bem ordenada e a pessoa moral. Estes conceitos devem

mostrar os aspectos essenciais da concepção que os cidadãos têm de si mesmos como pessoas morais e de sua relação com a sociedade como cidadãos livres e iguais. Tais conceitos descrevem características gerais de como a sociedade seria se seus membros vissem a si mesmos e a seus laços sociais de uma determinada maneira.

Assim Rawls chega à idéia de posição original, que seria a "*model-conception*" mediadora com o papel de estabelecer a conexão entre a pessoa moral e os princípios de justiça que caracterizam as relações dos cidadãos na "*model-conception*" de uma sociedade bem ordenada. O papel da posição original é moldar o modo pelo qual os cidadãos de uma sociedade bem ordenada, vistos como pessoas morais, selecionariam idealmente os primeiros princípios de justiça. Segundo o americano (1993, p. 66), os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade na qual passam sua vida. Mas esse acordo, como qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente pessoas livres e iguais, não devendo permitir a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que a outras. Além disso, atos como a ameaça do uso da força, a coerção, o engodo e a fraude devem ser excluídas. Por isso, a posição original deve moldar o modo pelo qual os cidadãos de uma sociedade bem ordenada, vistos como pessoas morais, idealmente selecionariam os primeiros princípios de justiça.

É importante entender a idéia de Rawls de que na posição original as partes devem ser concebidas como agentes da construção autônomos e racionais, que representam o aspecto da racionalidade que é parte da concepção de pessoa moral afirmada pelos cidadãos de uma sociedade bem ordenada. O acordo alcançado nessa situação de equidade, situada por pessoas morais, livres e iguais, é justo, dada a própria equidade da situação. Por isso Rawls chamou sua teoria de justiça *como* equidade (*justice as fairness*): a concepção de justiça recebe o *status* de justa, ou é justificada, porque é adotada numa situação de equidade, isto é, porque a posição original é caracterizada como um procedimento puro que possibilita a escolha de princípios justos, quaisquer que estes sejam.

Rawls (1980, p. 311) caracteriza a posição original como um procedimento puro (*pure procedural justice*) em contraste com um procedimento perfeito (*perfect procedural justice*), pois ela em si não é um critério do que é justo<sup>6</sup>. A posição original não é

---

<sup>6</sup> Essa idéia é importante para entendermos o contraponto com Habermas. Talvez seja possível dizer que o procedimento de Habermas tende mais ao modelo que Rawls chama de *perfect procedural justice*, se é que a teoria da ação comunicativa possa fornecer uma autoridade epistêmica independente das doutrinas abrangentes e anterior às diferentes visões de mundo, de modo que o procedimento que nela se fundamenta seja independente e universal.

um critério independente de justiça, e sim o que é justo é definido pelo resultado do procedimento. Assim, as partes, quando deliberam, não devem aplicar nem devem ser guiadas por quaisquer princípios de justiça, mas, dada sua situação, devem decidir conforme os princípios da racionalidade. Temos então de atentar aqui para o que implica esta idéia de racionalidade.

A racionalidade das partes não caracteriza uma concepção transcendental ou epistêmica no sentido forte do termo: Rawls pretende caracterizar seu liberalismo como estritamente político. Mas tampouco a racionalidade das partes caracteriza somente a capacidade de fazer cálculos com vistas ao benefício próprio. Rawls (1993, p. 153) rejeita que a motivação deva estar num cálculo de benefício mútuo - como faz David Gauthier (1986), para quem a negociação racional tem de ser totalmente informada (cf. VALLENTYNE, 1991, p. 4) -, já que mesmo aqueles que têm vantagens de posição social ou talento aceitariam, depois de uma cuidadosa reflexão prática, implementar a concepção da justiça como equidade. Desse modo, o princípio da diferença depende de que a posição original se apóie na premissa moral da igualdade, e o procedimento de construção depende da idéia de que ninguém discorde da justificação de que uma concepção normativa de pessoa se encontra implicitamente reconhecida nas instituições e práticas de uma democracia constitucional. A motivação para aceitar o construtivismo é, portanto, a própria concepção de justiça.

Recall that the parties are to adopt principles to serve as the effective public conception of justice for a well-ordered society. Now the citizens of such a society regard themselves as moral persons and as having a conception of the good (as ordered scheme of final ends) for the sake of which they think it proper to make claims on the design of their common institutions. So in the original position we may describe the parties either as the representatives (or trustees) of persons with certain interests or as themselves moved by these interests. (RAWLS, 1980, p. 312)

Essa concepção de pessoa moral é caracterizada por dois poderes morais e por dois interesses que correspondem à realização e ao exercício desses poderes. O primeiro poder moral é a capacidade para um senso de justiça efetivo, isto é, a capacidade de entender, aplicar e agir, não apenas de acordo com, mas pelos princípios de justiça. O segundo poder moral é a capacidade de formar, revisar e racionalmente levar a cabo uma concepção do bem. Os dois interesses que correspondem a estes poderes morais, a realização e o exercício, são reguladores e efetivos na ação de pessoas morais, tais como definidas por esta concepção: sempre que circunstâncias forem relevantes para sua realização, estes interesses governam a deliberação e a conduta dos agentes. Logo, se as partes representam pessoas morais, elas são

do mesmo modo movidas por esses interesses para assegurar o desenvolvimento e o exercício dos poderes morais.

As partes na posição original representam então pessoas morais que têm uma concepção particular de bem, de modo que esta *model-conception* defina a pessoa moral também como pessoas determinadas; no entanto, do ponto de vista da posição original, as partes não conhecem o conteúdo dessas concepções de bem. Por isso, Rawls diz que há um terceiro interesse que está subordinado aos outros dois e que move as partes na posição original: o interesse em proteger e fazer avançar suas concepções de bem o melhor que puderem, qualquer que seja esta concepção de bem.

Esse interesse dos agentes da construção faz com que as deliberações racionais no estágio da posição original alcancem um resultado definitivo. O terceiro interesse leva as partes a buscarem vários meios e condições sociais normalmente necessários para o desenvolvimento e exercício dos dois poderes morais e para a persecução efetiva de uma concepção de bem. Desse modo, as partes deliberam sobre o que Rawls classifica como bens primários, isto é, às condições mínimas necessárias para possibilidade de efetivamente realizarem seus interesses. Os bens primários propostos

- (i) The basic liberties (freedom of thought and liberty of conscience, etc.) are the background institutions necessary for the development and exercise of the capacity to decide upon and revise, and rationally to pursue, a conception of the good. Similarly, these liberties allow for the development and exercise of the sense of right and justice under social conditions that are free.
- (ii) Freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities are required for the pursuit of final ends, as well as to give effect to a decision to revise and change them, if one so desires.
- (iii) Powers and prerogatives of offices and positions of responsibility are needed to give scope to various selfgoverning and social capacities of the self.
- (iv) Income and wealth, understood broadly as they must be, are all-purpose means (having an exchange value) for achieving directly or indirectly almost any of our ends, whatever they happen to be.
- (v) The social bases of self-respect are those aspects of basic institutions which are normally essential if individuals are to have a lively sense of their own worth as moral persons and to be able to realize their higher-order interests and advance their ends with zest and self-confidence. (RAWLS,1980, p. 314).

Desse modo, a preferência por bens primários é caracterizada como racional; eles surgem a partir do questionamento a respeito daquilo que é geralmente necessário como condição social e de quais meios permitem que os seres humanos realizem e exerçam seus poderes morais e persigam seus bens de vida, assumindo aqui requerimentos sociais em circunstâncias normais da vida humana em sociedades democráticas constitucionais. Com o conceito de pessoa moral, caracterizado pelo que Rawls chama de *highest-order interests*, seleciona-se o que deva contar como bens primários a partir da estrutura das *model-conceptions*. Por isso também Rawls vai dizer que esses bens não devem ser entendidos como meios gerais essenciais para se alcançar qualquer fim que um exame histórico, empírico ou abrangente, demonstre que as pessoas usualmente têm em comum sob todas as condições sociais. Segundo o americano (1980, p. 314), deve haver poucos fins ou nenhum fim desse tipo, e mesmo os que existissem não devem servir para construir uma concepção de justiça razoável. Assim, pode-se dizer que a lista de bens primários não depende de algum tipo de fato geral; ainda que passe por fatos sociais gerais, ela depende da concepção de pessoa com seus *highest-order interests*.

Isto posto, antes de continuar a tratar especificamente do construtivismo, cabe aqui esclarecer uma distinção cara à teoria política, já que a partir dessa conceituação da pessoa moral é possível dizer que a concepção de Rawls, encontrada de maneira mais explícita nos textos pós 1971, poderia assumir uma posição mais próxima à de defensores da liberdade conhecida na tradição como liberdade positiva.

Ora, o debate contemporâneo sobre a liberdade é definido em boa medida pela distinção oferecida por Isaiah Berlin em 1969: liberdade negativa, que poderia ser definida como o fato de estar livre da ingerência de outros; e liberdade positiva, que poderia ser definida como o fato de participar da autodeterminação coletiva da comunidade. A partir disso, a maioria dos manuais sobre teoria política define o liberalismo como a doutrina segundo a qual o Estado tem de garantir a liberdade negativa, podendo atribuir um valor intrínseco a esta concepção de liberdade ou às suas conseqüências, como na concepção utilitarista; e o republicanismo como a doutrina segundo a qual o Estado deve garantir a liberdade positiva.

Segundo Pettit (2003, p. 58), quando um pensador defende a liberdade concebida como não ingerência, pode-se ter quase a garantia de que ele verá na própria lei uma forma de invasão da liberdade dos indivíduos, embora essa invasão possa ser justificada pelos prejuízos maiores que ela permite evitar. A relação entre lei e liberdade é, portanto, puramente extrínseca; a liberdade é definida de tal maneira que nela mesma a lei não é

particularmente adaptada à promoção da liberdade - ao contrário: ela traz uma expectativa de liberdade - e, se permite o crescimento da liberdade desfrutada por uma sociedade, é por razões contingentes de circunstâncias, porque permite impedir outras ingerências. Essa concepção apareceria nos grandes pensadores ingleses, particularmente em Thomas Hobbes e Jeremy Bentham, e, segundo Pettit, entre liberais contemporâneos como John Rawls.

No entanto, é possível afirmar que não é claro que o modelo de Rawls enquadra-se categoricamente na noção de liberdade como não ingerência. Um primeiro problema da leitura de Pettit seria restringir-se ao texto de 1971, pois em seus textos posteriores Rawls, de modo mais claro, fundamenta seu modelo na idéia de que a liberdade e a igualdade só são possíveis num modelo institucional apropriado, que corresponde ao resultado de um procedimento em que cidadãos razoáveis, livres e iguais, se utilizam idealmente de princípios para regulamentar a sociedade de um modo compatível com suas convicções mais essenciais, sem afirmar a necessidade de um acordo instrumental para garantir a liberdade.

Para fundamentar a idéia de que Rawls estaria inserido entre os defensores da liberdade negativa, Pettit (1999, p. 50) menciona o texto de 1971 citando passagens em que Rawls defenderia que a liberdade não pode ser limitada senão em nome da própria liberdade; desse modo, Rawls não se distinguiria dos libertários, oferecendo uma concepção diferente de liberdade, mas apenas acrescentando outros objetivos que o Estado deve buscar atingir paralelamente à liberdade, ou de uma maneira que lhe seja subordinada. Para Pettit (1999, p. 8):

Liberalism has been associated over two hundred years of its development, and in most of its influential varieties, with the negative conception of freedom as the absence of interference, and with the assumption that there is nothing inherently oppressive about some people having dominating power over others, provided they do not exercise that power and are not likely to exercise it. This relative indifference to power or domination has made liberalism tolerant of relationships in the home, in the workplace, in the electorate, and elsewhere, that the republican must denounce as paradigms of domination and unfreedom. And it has meant that if liberals are concerned with issues of poverty, ignorance, insecurity and the like, as many are, that is usually because of some commitment independent of their commitment to freedom as non-interference: say, a commitment to the satisfaction of basic needs, or to the realization of a certain equality between people.

No entanto, uma leitura mais atenta da obra de Rawls, pode negar essa idéia. No texto de 1971, Rawls (1971, p. 64) argumentava no primeiro princípio sobre o direito ao "[...] mais abrangente sistema de liberdades básicas", mas nos textos posteriores passa a

reclamar apenas "[...] um esquema plenamente adequado" (1993, p. 380), dando mais ênfase à igualdade equitativa de oportunidades<sup>7</sup>. Rawls (1993, p. 365) defende a prioridade da liberdade apenas com o objetivo de subordinar o segundo princípio de justiça, isto é, não poderia haver, num modelo justo, a troca de liberdades básicas por ganhos econômicos e sociais.

Assim, na posição original, as partes escolhem princípios que garantem as liberdades fundamentais e dão prioridade a elas porque não conhecem o conteúdo das concepções de bem. Mas, dada a concepção de pessoa, elas têm de levar em consideração o desenvolvimento e o exercício pleno das duas capacidades morais. Os motivos para que as partes escolham as liberdades fundamentais está na suposição da possibilidade de que as pessoas expressem concepções de bem específicas, e, com a prioridade do primeiro princípio, evitar-se-ia a imposição de uma visão majoritária. O primeiro princípio é mais um protetor da autonomia que os cidadãos têm ao decidirem sobre suas concepções de bem do que um princípio garantidor da não ingerência.

É fundamental que a afirmação dessas visões e das concepções do bem que geram seja reconhecida como algo inegociável, por assim dizer. Entende-se que são formas de crença e conduta cuja proteção não podemos propriamente abandonar, nem permitir que sejamos persuadidos a colocá-las em risco pelos tipos de considerações compreendidos pelo segundo princípio de justiça. É claro que há conversões religiosas e que as pessoas mudam suas visões filosóficas e morais. Mas supomos que essas conversões e mudanças não são inspiradas por razões de poder e posição, ou de riqueza e *status*, e sim que são resultado da convicção, da razão e da reflexão. Mesmo que, na prática, essa suposição seja falsa, isso não afeta a responsabilidade das partes de proteger a integridade da concepção do bem daqueles que representam. (RAWLS, 1993, p. 367)

Além disso, é possível defender que Rawls não apenas não enquadra-se na leitura de Pettit como também que está mais próximo da concepção de liberdade positiva. Segundo Berlin (1969, p. 236), o sentido positivo da palavra liberdade provém do desejo que o indivíduo nutre de ser seu próprio senhor. Ora, segundo Rawls (1971, p. 49), "[...] pode-se pensar a teoria moral como uma tentativa de descrever a nossa capacidade ética; ou, no presente caso, pode-se ver a teoria da justiça como a descrição do nosso senso de justiça". Os princípios de justiça são sempre resultado de um procedimento de construção em que pessoas racionais (segundo esta concepção específica, cidadãos razoáveis) se utilizam, idealmente, desses princípios para regulamentar a sociedade. Vê-se que o que Rawls não pode abandonar,

---

<sup>7</sup> Essa distinção, provavelmente, é fruto da crítica de Hart a Rawls, (cf. HART, 1973).

para dar sustentação ao modelo, é a concepção de pessoa racional e razoável, que possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar geral da sociedade pode ignorar. Pois, se o objeto da justiça é a estrutura básica da sociedade, isto é, se o que a justiça tem de determinar são os princípios fundamentais para a ação das principais instituições sociais, é cara a Rawls aquela concepção de pessoa, uma vez que estes princípios devem ser pensados na posição original e os cidadãos têm que reconhecê-los como justos<sup>8</sup>. É, portanto, o construtivismo que aproxima Rawls da concepção positiva de liberdade. No contexto tratado pelo liberalismo político, as pessoas se concebem publicamente como seres racionais, iguais e livres; é a personalidade moral, definida pelo racional e pelo razoável, que encontra sua expressão na justiça e deve regular os outros fins racionais, dada sua prioridade que caracteriza a autonomia. Por isso, afirma Rawls (1971, p. 39), os fins políticos são de ordem superior.

A autonomia defendida por Rawls (1980, p. 315) depende não apenas do fato das partes não serem limitadas por princípios de justiça *a priori*, mas também dos interesses que as movem na posição original. Se as partes movessem-se unicamente por seus impulsos de ordem inferior (*lower-order impulses*), por comida ou bebida, ou por certa afeição particular por este ou aquele grupo de pessoas, associação, ou comunidade, poderíamos pensá-las como heterônomas e não como autônomas. No entanto, na base do desejo pelos bens primários estão os interesses de ordem superior (*highest-order interests*) da personalidade moral e a necessidade de assegurar a concepção de bem, qualquer que ela seja.

Na posição original as partes estão simplesmente tentando garantir as condições necessárias para o exercício dos poderes que as caracterizam como pessoas morais,

---

<sup>8</sup> Assim, segundo Rawls (1998, p. 125), o liberalismo político conecta as liberdades básicas em um sistema plenamente adequado de ambos os tipos de liberdade, e aponta essa conexão em seis passos: 1. Especificar para todos os cidadãos as condições sociais para o uso adequado e o exercício pleno e informado das duas faculdades morais nos dois casos fundamentais. 2. Identificar os direitos e liberdades necessários para proteger e permitir o exercício das duas faculdades morais nos dois casos fundamentais. 3. Já que as liberdades estão ligadas ao conflito e nenhuma é absoluta sobre as outras, deve-se examinar se o campo central de cada liberdade pode ser realizado simultaneamente em uma estrutura básica factível (cf. RAWLS, 1993, p. 297). Deve-se mostrar o campo central destas liberdades e como é que elas podem reconciliar-se em instituições factíveis que satisfaçam os dois princípios de justiça. Ao contrário do que diz Habermas em *Facticidade e Validade* (II.2), a teoria da justiça não é abstrata e tampouco ignora estas questões — já na parte II de *Uma Teoria da Justiça* Rawls aponta para estas instituições que compõem uma estrutura básica que satisfaça o conteúdo dos dois princípios de justiça. (cf. RAWLS, 1999, p. 47). 4. Usar duas vias para preparar a lista das liberdades básicas, uma histórica e outra teórica. Na primeira, observam-se as sociedades democráticas, faz-se uma lista das liberdades normalmente protegidas e examina-se seu papel nas democracias que historicamente têm funcionado bem. Na segunda via, consideram-se quais liberdades são cruciais para o exercício adequado das duas faculdades morais em uma vida completa (cf. RAWLS, 1993, p. 292). 5. Introduzir os bens primários (dentre estes, as liberdades básicas e as oportunidades equitativas) para especificar detalhes ulteriores dos princípios de justiça, a fim de torná-los factíveis em situações sociais normais. Os cidadãos têm de ter meios universais suficientes, que são os bens primários (cf. RAWLS, 1993, p. 3 - 4), para fazer uso efetivo de direitos, liberdades e oportunidades básicas iguais. Assim, os princípios podem dirigir-nos favoravelmente, em condições razoáveis, a estabelecer um curso apropriado, começando onde a sociedade se encontra até um sistema justo de instituições políticas e sociais que projetam o campo central de todas as liberdades, tanto antigas como modernas. 6. Finalmente, mostrar que estes princípios seriam adotados na posição original pelos representantes dos cidadãos, em uma sociedade considerada livre e igual, os quais possuirão as duas faculdades morais com uma determinada concepção de bem.

e a motivação para tanto não é heterônoma nem tampouco centrada no *self*. Segundo Rawls (1980, p. 315),

We expect and indeed want people to care about their liberties and opportunities in order to realize these powers, and we think they show a lack of self-respect and weakness of character in not doing so. Thus the assumption that the parties are mutually disinterested and, hence, concerned to ensure their own highest-order interests (or those of the persons they represent) should not be confused with egoism.

O construtivismo de Rawls passa então por uma concepção de racionalidade: as partes na posição original são caracterizadas como agentes racionais da construção porque, primeiro, em suas deliberações, não lhes é requerido que apliquem ou que sejam guiadas por qualquer princípio *a priori* e antecedente de direito ou justiça; e, segundo, elas devem mover-se unicamente pelos *highest-order interests* em seus poderes morais e por sua preocupação em fazer avançar seus fins determinantes, que neste estágio lhes são desconhecidos. É esta a idéia que caracteriza a noção de autonomia racional das partes como agentes da construção.

Além dessa noção de autonomia racional das partes, Rawls trata também de uma noção de autonomia plena (*full autonomy*) que é realizada pelos cidadãos de uma sociedade bem ordenada no curso diário de suas vidas, mas que deve também ter suas características essenciais representadas de uma maneira apropriada na posição original, pois essa noção de autonomia plena é alcançada quando se afirma os primeiros princípios de justiça que seriam adotados na situação da posição original e quando se reconhece publicamente o modo pelo qual eles seriam encontrados, bem como quando se age de acordo com esses princípios do modo como são ditados pelo senso de justiça (cf. RAWLS, 1980, p. 315).

Mas a posição original incorpora esses elementos da autonomia plena de uma maneira diferente. Eles não são expressos pela descrição e motivação das partes, que são meros agentes artificiais e que, por isso, não são caracterizados pela autonomia plena, mas pela autonomia racional. A autonomia plena, expõe Rawls, é explicada pela exposição de dois elementos que fazem parte de qualquer noção de cooperação social: o primeiro elemento é a concepção dos termos justos da cooperação, isto é, os termos que espera-se que cada participante deve razoavelmente aceitar desde que todos os outros os aceitem do mesmo modo. Segundo Rawls (1980, p. 316), termos justos de cooperação articulam uma idéia de reciprocidade e mutualidade: todo aquele que coopera deve ser beneficiado, ou compartilhar

os ônus comuns, a partir de um modo de comparação apropriado. Este é o elemento da cooperação social que Rawls chama de razoável (*reasonable*). O segundo elemento corresponde ao que Rawls chama de racional (*rational*) e expressa a concepção da vantagem racional de cada participante enquanto indivíduo. O racional é representado na posição original em referência ao desejo das pessoas de exercer e realizar seus poderes morais e de assegurar sua concepção de bem. Dada a especificação dos *highest-order interests* das partes, elas são racionais em suas deliberações enquanto os princípios da *rational choice* guiam suas decisões.

A representação do razoável na posição original é circunscrita essencialmente pela natureza das restrições que se impõem na deliberação das partes: o razoável está posto como um *background* na posição original que limita as discussões das partes e as situa simetricamente. Especificamente, diz Rawls (1980, p. 316), além das várias condições formais familiares sobre os primeiros princípios, tais como generalidade e universalidade, requisito e finalidade, as partes devem adotar uma concepção pública de justiça e devem acessar seus primeiros princípios com esta condição em mente.

É o véu de ignorância que implica que as pessoas sejam representadas unicamente como pessoas morais e não como pessoas privilegiadas ou não privilegiadas pelas contingências de suas posições sociais, pela distribuição de habilidades naturais ou pela sorte no curso de suas vidas. Como resultado, elas são situadas igualmente como pessoas morais. Por isso, Rawls diz que, para estabelecer os verdadeiros termos básicos da cooperação social, a posse mínima adequada dos poderes da personalidade moral é a única característica relevante.

A outra restrição que Rawls expõe na caracterização do razoável na posição original é a estipulação de que o primeiro tema da justiça seja a estrutura básica da sociedade, isto é, as principais instituições sociais e o sistema que, em conjunto formam.

Para tanto, as partes devem acessar concepções alternativas para prover os primeiros princípios do que Rawls (1981, p. 317) chama de *background justice*. Somente se a estrutura básica satisfizer os requisitos dessa *background justice*, a sociedade tratará seus membros como pessoas morais e iguais. De outra forma, os arranjos regulativos fundamentais não corresponderiam aos princípios que os cidadãos adotariam quando são igualmente representados unicamente como pessoas morais livres e iguais. Neste sentido, Rawls (1993:95) diz que

O que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal,

e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem. Não estou supondo que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral; mas inclui a parte que faz a conexão com a idéia de cooperação social equitativa. Os agentes racionais tornam-se quase psicopatas quando seus interesses se resumem a benefícios para si próprios.

Portanto, no liberalismo político, o razoável pressupõe e subordina o racional ao definir os termos justos da cooperação aceitável a todos capazes de exercerem os dois poderes morais. É a concepção de bem que define a escolha pela vantagem racional, mas é o senso de justiça que define a capacidade de honrar os termos justos da cooperação. Então, o razoável pressupõe o racional porque sem as concepções de bem que movem os membros do grupo não há razão para a cooperação social ou para as noções de direito e justiça; e o razoável limita o racional porque seus princípios limitam as concepções de bem que podem ser buscadas ao exigirem delas razoabilidade.

Segundo Freeman (2003, p. 298), haveria a possibilidade de uma coincidência entre os pontos de vista racional e razoável, dadas as condições de sociedade bem ordenada, de tal modo que os indivíduos afirmem a concepção de justiça também a partir de sua perspectiva de racionalidade deliberativa. A justiça seria parte constitutiva do bem da pessoa e haveria uma congruência entre a perspectiva parcial -racional - e a perspectiva imparcial - razoável. Haveria, portanto, um valor intrínseco ao bem individual fundamentado no princípio aristotélico (cf. RAWLS, 1971, p. 469). Mas é defensável que tal concepção seja negada com o consenso sobreposto: a concepção de justiça é justificada pelas mais diferentes razões e a justiça nem sempre tem, para os cidadãos, um valor intrínseco. Trata-se aí do segundo nível de justificação. Os dois pontos de vista, o racional e o razoável, não coincidem no primeiro nível de justificação.

In the first stage justice as fairness should be presented as a freestanding political conception that articulates the very great values applicable to the special domain of the political, as marked out by the basic structure of society. The second stage consists of an account of the stability of justice as fairness, that is, its capacity to generate its own support, in view of the content of its principles and ideals as formulated in the first stage. In this second stage the idea of an overlapping consensus is introduced to explain how, given the plurality of conflicting comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines always found in a democratic society - the kind of society that justice as fairness itself enjoins - free institutions may gain the allegiance needed to endure over time. (RAWLS, 1989, p. 474)

Na posição original, o razoável é expresso pela estrutura limitadora que restringe a deliberação das partes, tidas como agentes autônomos da construção. A

representação dessas limitações - o véu de ignorância e a simetria da situação das partes com respeito umas às outras, e a estipulação de que a estrutura básica é o primeiro foco da justiça - é a condição da publicidade (cf. RAWLS, 1980, p. 317). Assim, o modo pelo qual o razoável é representado na posição original guia os dois princípios de justiça, que são construídos pela justiça como equidade como o conteúdo do razoável para a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada.

Neste sentido, é possível dizer que o contratualismo rawlsiano coincide precisamente com a sua apropriação do construtivismo kantiano, na regulação recorrente de uma cooperação social entre pessoas livres e iguais. Portanto, na medida em que direitos, valores e normas politicamente objetivados numa constituição são reivindicados através de práticas cotidianas intersubjetivas - pelo voto, por atos de desobediência civil, pelo exercício pleno da cidadania, etc. -, as aparentes defasagens entre os ideais reguladores de uma situação hipotética - situação original, sociedade bem-ordenada, os dois princípios da justiça - e nossas experiências concretas de existência social são gradativamente corrigidas de forma a melhorar o processo constitucional e democrático de sociedades plurais. Também o equilíbrio reflexivo remete ao processo de construção de uma sociedade bem-ordenada, de forma a integrar os indivíduos com a interminável tarefa de recorrer à posição original enquanto dispositivo procedimental.

A teoria da justiça pode ser vista, portanto, como um procedimento universalizável de construção capaz de dar conta da sociabilidade humana em sociedades democráticas regidas por uma constituição, onde reivindicações de liberdades básicas e de participação eqüitativa na vida social permitem a convivência pluralista de diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais. A justiça como equidade, segundo Rawls, procura desvelar as idéias fundamentais de liberdade e igualdade, de cooperação social ideal e de pessoa. A idéia de liberdade se contrapõe por princípio a toda determinação ou condicionamento social, cultural ou empírico, e por isso deve ser tomada em seu sentido formal ou procedimental. O universalismo formal, longe de ser uma limitação kantiana, não exclui a realização efetiva de fins e de bens particulares almejados por comunidades e tradições diversas, mas antes os viabiliza, desde que satisfaçam os critérios universalizáveis. O sentido e o significado da correlação entre pessoa e sociedade se encontram neste meio constitutivo das perspectivas de quem teoriza, age e se submete.

Nesse procedimento, modelado de acordo com a posição original, os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos e sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da

sociedade. Esse procedimento, assim conjecturamos, sintetiza todos os requisitos relevantes da razão prática e mostra como os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, também elas idéias da razão prática. (RAWLS, 1993, p .134)

Segundo Rawls, então, os princípios de justiça são resultado do consenso estabelecido entre pessoas éticas — seres racionais com objetivos próprios (razão prática) e senso de justiça (gerado pelas instituições justas). A autonomia racional da pessoa, que tem sua base nas faculdades intelectuais e morais, permite assim a construção de uma concepção *política* de justiça que possa ser aceita por cidadãos livres e iguais, ainda que se diferenciem por suas doutrinas razoáveis abrangentes (RAWLS, 1993, p. 72). A base do construtivismo está então na idéia de que as pessoas podem construir os termos mínimos para a constituição de uma sociedade justa. São as pessoas que estabelecem, na base, os princípios de justiça, numa concepção normativa em que os fatos sociais adquirem relevância para um dado contexto de justificação desde que estejam associados a uma concepção política razoável.

Ao afirmar que a escravidão é injusta, o fato relevante sobre ela não é o momento histórico em que surgiu, nem se ela é ou não economicamente eficiente, mas sim o permitir a algumas pessoas possuir outras como propriedade sua. Esse é um fato sobre a escravidão, um fato que já existe, por assim dizer, independente dos princípios de justiça. A idéia de construir fatos parece incoerente. Mas a idéia de um procedimento construtivista que gera princípios e preceitos para identificar quais fatos devem ser considerados como razões é, ao contrário, muito clara. Lembre-se da forma pela qual o procedimento do imperativo categórico de Kant aceita algumas máximas e rejeita outras; ou como a posição original seleciona os princípios de justiça. À parte de uma concepção moral ou política razoável os fatos são apenas fatos. O que se procura estabelecer é uma estrutura de pensamento dentro da qual se possa identificar os fatos que são relevantes de um ponto de vista apropriado e determinar seu peso enquanto razões. (RAWLS, 1993, p. 169)

Assim, a concepção normativa de pessoa em Rawls acompanha a elaboração de uma teoria política da justiça, sobretudo em função das três idéias diretrizes - posição original, sociedade bem-ordenada e equilíbrio reflexivo -, num modelo procedimental que articula o fato do pluralismo com os princípios da razão prática. A articulação entre o que é comum e o que é particular, na interpretação kantiana da justiça como equidade elaborada por Rawls, segue a idéia de primazia do justo sobre o bem, assim como da razoabilidade (da razão pública) sobre a racionalidade (de projetos particulares na busca da realização de um bem ou de bens particulares, como fins a serem atingidos), sendo este um tipo de procedimento que

evita problemas de teoria moral, isto é, não procura resolver os problemas de fundamentação da moral, como nos modelos metafísicos tradicionais, mas apenas apresenta argumentos razoavelmente defensáveis.

A exigência básica que se impõe aqui, no entender do autor, é que uma doutrina abrangente razoável aceite um regime democrático constitucional e a idéia de lei legítima que o acompanha. Nota-se, portanto, que Rawls compreende a concepção de justiça partilhada em comum como subjacente à ordem política: ele entende que existe uma concepção pública de justiça e que a partir dela os indivíduos regulam suas atividades políticas e interpretam sua constituição.

A enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das idéias públicas e compartilhadas da sociedade enquanto um sistema equitativo de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum. Ao seguir esses princípios de justiça, os cidadãos demonstram ser autônomos, em termos políticos, e de uma forma compatível com suas doutrinas abrangentes razoáveis. (RAWLS, 1993, p. 135)

Rawls restringe seu modelo de justiça como equidade à forma de um liberalismo político que pressupõe a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, que nem sempre são compatíveis umas com as outras, mas que são justas no limite da estrutura de instituições livres de uma democracia constitucional. A obra do americano é uma resposta ao problema de como pensar a possibilidade de uma sociedade de cidadãos livres e iguais defensores de doutrinas abrangentes diferentes. Persegue a construção de um modelo que possa abarcar a pluralidade sob uma concepção de justiça política de uma democracia constitucional, de um modo que a concepção política de justiça se separe das doutrinas abrangentes, e a razão pública, imparcial às doutrinas abrangentes, se diferencie das razões não públicas.

Segundo Rawls, o liberalismo político não visa à totalidade da vida dos indivíduos, mas apenas às suas vidas enquanto cidadãos. Além disso, ele tem pretensões normativas relacionadas somente à estrutura básica de um regime democrático institucional, e ainda formula-se em termos de idéias fundamentais latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática (cf. RAWLS, 1993, §1). A justificação política da neutralidade é baseada em elementos básicos latentes nessa cultura política pública, enfatizando o fato do

pluralismo razoável, a descrição da sociedade como um sistema de cooperação justa e o reconhecimento mútuo de cidadãos considerados como livres e iguais, dotados de racionalidade e razoabilidade, ou seja, de uma concepção de bem e um senso de justiça (cf. RAWLS,1993, §2,3).

Para Rawls, a suposição do desinteresse mútuo é paralela à noção kantiana da autonomia e permite que a escolha de um sistema de objetivos finais seja livre, posto que os fins individuais não podem ser restringidos desde o princípio senão como restrição arbitrária da liberdade. Os princípios da justiça, estabelecidos como cegos aos diversos interesses, aplicam-se a todas as pessoas que têm projetos racionais de vida, não importando seu conteúdo; todas as limitações a qualquer concepção de felicidade são o resultado de uma interpretação da situação contratual, e é por isso que a premissa do desinteresse mútuo se liga à idéia kantiana de autonomia. A posição original deve mostrar quais princípios seriam escolhidos por pessoas racionais, iguais e livres. Elas deveriam ser pensadas como eus em si, e vistas como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica.

Nesta medida, é exigência, numa sociedade bem-ordenada, que as leis reflitam a concepção de justiça, deliberada na posição original, segundo as especificações dos princípios da justiça. Disso, tem-se que a lei define a conduta dos indivíduos, concebidos como pessoas racionais e razoáveis. Nossos deveres e obrigações jurídicos, numa sociedade bem-ordenada, são estabelecidos, segundo Rawls, pelo conteúdo da lei. Se uma lei for imprecisa e incerta, esclarece Rawls, nossa liberdade para agir dentro da estrutura básica da sociedade também será imprecisa e incerta, e, conseqüentemente, não haverá meios que possibilitem a criação de uma base para expectativas legítimas. Expectativas legítimas são, conseqüentemente, reflexo da razão prática de cidadãos razoáveis.

Segundo Forst (2010, p. 214), uma teoria da justiça pode afirmar a validade de seus princípios somente no sentido de uma concepção independente e moral. Ela só mantém seu caráter deontológico, que Rawls distingue por meio da prioridade do justo, quando se apóia na razão prática - uma concepção política, e justamente ela, não pode também renunciar a isso. Por isso, a concepção da justiça como equidade não parte de convicções compartilhadas contingentes por serem mantidas por uma determinada cultura política, mas parte dos conceitos de pessoa e de cooperação social que devem ser mantidos por tal cultura - e, na verdade, de modo necessário, quando esta ergue a pretensão de querer ser uma cultura democrática que se apóia numa base razoável compartilhável. Sem esses conceitos não existe uma sociedade democrática legítima. São conceitos da razão prática que

habitam o princípio fundamental da justificação pública. Uma estrutura básica da sociedade justa, e que pode ser justificada publicamente - que expressa a razão pública compartilhada dos cidadãos -, deve se apoiar nesses conceitos, uma vez que eles mesmos pertencem à idéia de razão pública.

Por partir dos conceitos de pessoa e de cooperação social, o construtivismo político não justifica os princípios de justiça pela idéia de que os indivíduos os aceitariam por seu próprio interesse ou utilidade; mas, dada a razoabilidade, os princípios são justificados por um interesse comum a todos: estruturar de forma justa a sociedade, dados os princípios da razão prática e o ponto de vista coletivo da posição original. Assim, na posição original, as partes escolhem princípios que garantem as liberdades fundamentais e dão prioridade a elas porque não conhecem o conteúdo das concepções de bem: mas, dada a concepção de pessoa, elas têm de levar em consideração o desenvolvimento e o exercício pleno das duas capacidades morais. Os motivos para que as partes escolham as liberdades fundamentais está na suposição da possibilidade de que as pessoas expressam concepções de bem específicas, e, com a prioridade do primeiro princípio, evitar-se-ia a imposição de uma visão majoritária.

No contexto tratado pelo liberalismo político, as pessoas se concebem publicamente como seres racionais, iguais e livres; é a personalidade moral, definida pelo racional e pelo razoável, que encontra sua expressão na justiça e deve regular os outros fins racionais, dada sua prioridade que caracteriza a autonomia. Uma vez aceita uma moralidade de princípios (cf. RAWLS, 1971, p. 524), as atitudes morais deixam de estar unicamente ligadas ao bem-estar e à aprovação de grupos específicos. Os princípios de justiça são moldados por uma concepção do justo, escolhidos independentemente das contingências e recebem, numa justificação filosófica e prática, o aval das diversas doutrinas abrangentes de uma sociedade bem ordenada. Essa idéia liga-se a uma concepção de autonomia que pode ser entendida quando, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls assumia sua interpretação kantiana da justiça como equidade. Tal interpretação se baseava na noção universalista de autonomia de Kant para expor a derivação do princípio da liberdade igual e o significado da prioridade dos direitos definidos por este princípio.

No liberalismo político, os cidadãos precisam considerar que tipos de justificações podem oferecer razoavelmente uns aos outros em matéria de questões políticas fundamentais. O modelo de Rawls passa então pela idéia de um equilíbrio reflexivo, isto é, pela ponderação a partir de uma posição que possa ter o apoio de todos os cidadãos razoáveis. Desse modo, a proposta do autor conduz à idéia do que ele chama de "consenso sobreposto" (*overlapping consensus*), recurso segundo o qual se abre mão de impor a toda a coletividade

aquilo que é específico de uma concepção de bem. O consenso sobreposto é justamente o consenso que se obtém a partir das características particulares de pessoas ou grupos, retendo-se somente aquilo que conforma o "substrato comum" às diferentes doutrinas abrangentes razoáveis. Tal substrato irá se materializar em princípios públicos/políticos de justiça que, por sua vez, deverão orientar os arranjos político-institucionais que servem de base à estrutura básica de uma determinada sociedade.

É importante notar que Rawls quer resolver o problema do pluralismo a partir da idéia de que a concepção política de justiça, que deve embasar a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada, é composta por conceitos políticos de justiça que já são compartilhados e aceitos pelos cidadãos a partir de suas doutrinas abrangentes razoáveis. Se não for assim, e se denominamos comunidade uma sociedade política unificada em torno da afirmação de uma única e mesma doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder de Estado com seus conseqüentes crimes, é necessário para manter a comunidade política. A isto Rawls (2003, p. 47) chama "fato da opressão".

Segundo Rawls, existe uma cultura política democrática nas sociedades bem ordenadas; isto é, existe uma gama de conceitos e valores políticos que são compartilhados e que, de certa forma, revelam uma ligação entre as diversas concepções de bem. Haveria assim um ponto de convergência na perspectiva racional dos cidadãos que pode gerar um sentimento de respeito aos planos racionais de vida envolvidos, ainda que este fato não seja suficiente, já que na fundamentação do modelo normativo rawlsiano o razoável tem prioridade. Mas o ponto é que entre as diversas concepções de bem que expressam as doutrinas abrangentes de uma sociedade bem ordenada está constituído um âmbito político que pode embasar uma concepção política pública de justiça.

Ainda que haja uma grande diferença entre as concepções de bem dos cidadãos de uma democracia constitucional, existe um âmbito de identidade política compartilhada. Tal idéia se liga a uma concepção de democracia, pois, no sistema equitativo de cooperação social, a estrutura básica da sociedade é o meio de expressão pública das mais diversas concepções abrangentes, sem, no entanto, cair no fato da opressão. O modo democrático de funcionamento das sociedades bem ordenadas é decorrente da cultura e identidade política de cidadãos marcados pelas mais distintas formas de concepções de bem: há, em sociedades marcadas pelo pluralismo razoável, uma concepção de tolerância democrática.

O ponto comum entre os diferentes pontos de vista sobre o bem revela o ideal de tolerância democrática e de razão pública, pois cada uma das doutrinas abrangentes

razoáveis está ligada à concepção política pública de justiça. Isto, segundo Rawls (1993, p. 216), tem dois fundamentos: primeiro, que os valores do político são valores muito importantes e não são fáceis de superar; e segundo, que há muitas doutrinas abrangentes e razoáveis que entendem ser o reino mais amplo dos valores congruente, ou pelo menos não conflitante, com os valores políticos tais como são especificados por uma concepção política de justiça para um regime democrático. Esses dois fundamentos garantem a base da razão pública, pois implicam que as questões políticas fundamentais podem ser resolvidas recorrendo-se aos valores políticos expressos pela concepção política endossada pelo consenso sobreposto.

O consenso sobreposto, portanto, não é um acordo político realizado entre as mais diferentes doutrinas abrangentes, mas é o conceito com o qual o liberalismo político justifica sua concepção política de justiça a partir da ponderação e julgamento de cada um dos envolvidos na cooperação social, dependendo ainda do âmbito da própria doutrina razoável de bem de cada cidadão. Trata-se também de buscar a autonomia política por essa via; os cidadãos expressam livremente suas razões geradas no âmbito de sua concepção privada de bem e as submetem ao âmbito dos valores políticos públicos de um regime democrático constitucional.

O liberalismo político afirma, portanto, que há um domínio específico do político identificado por essas características, ao qual se aplicam, de modo típico, valores especificados de modo apropriado. Assim entendido, o domínio político distingue-se do associativo, por exemplo, que é voluntário de uma maneira que o político não o é; distingue-se também do familiar e do pessoal, que são afetivos, mais uma vez de uma maneira que o político não o é. (RAWLS, 1993, p. 260)

O âmbito estritamente político da concepção de justiça para uma sociedade democrática constitucional, dependente de valores que se restrinjam ao político para que possam ser aplicados à estrutura básica dessa sociedade, constitui-se a partir da relação política que tem início com o nascimento e termina com a morte de cada cidadão que faz parte de uma sociedade bem ordenada. O indivíduo não tem outra escolha; logo, o poder político tem de oferecer fundamentos razoáveis para que seu exercício esteja de acordo com a concepção de bem de cada cidadão.

Segundo Rawls (1993, p. 261), uma sociedade política tem uma determinada forma de articular seus planos, de colocar seus fins numa ordem de prioridade e de tomar decisões de acordo com esses procedimentos. Para ele, nem todas as razões são

públicas, pois temos as razões não públicas de igrejas, universidades e de muitas outras associações da sociedade civil. Em um regime aristocrático ou autocrático, por exemplo, o bem da sociedade não é considerado por uma razão pública, mas pelas razões não públicas de seus governantes. A razão pública é característica de um povo democrático; é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status* da cidadania igual. E o objeto dessa razão é o bem do público: aquilo que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e dos objetivos e fins a que devem servir.

Assim, nesta concepção, os limites que a razão pública impõe não se aplicam a todas as questões políticas, mas às que tratam, no dizer de Rawls (1993, p. 263), de elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, sendo, extremamente desejável resolver questões políticas invocando os valores da razão pública. O ideal de razão pública aplica-se então aos fóruns oficiais e, por isso, aos legisladores, quando falam do recinto do parlamento, ao executivo, em seus atos e pronunciamentos públicos, e, de forma especial, ao judiciário e, sobretudo, aponta Rawls (1993, p. 264) ao supremo tribunal numa democracia constitucional com controle da constitucionalidade das leis ("revisão judicial"). Isto porque os juízes têm de explicitar e justificar suas decisões como decisões baseadas em sua compreensão da constituição, de estatutos e precedentes relevantes. O legislativo e o executivo não precisam justificar seus atos dessa maneira.

Enquanto existem muitas razões não públicas, pode-se dizer que a razão pública é apenas uma, e seu conteúdo é formulado pela concepção *política* de justiça, o que, segundo Rawls (1993, p. 273), quer dizer que ela é articulada de forma a se aplicar exclusivamente à estrutura básica da sociedade, às suas principais instituições políticas, sociais e econômicas, como um sistema unificado de cooperação social; que é apresentada independentemente de qualquer doutrina religiosa ou filosófica abrangente e mais ampla; e que é elaborada em termos de idéias políticas fundamentais, vistas como idéias implícitas na cultura política e pública de uma sociedade democrática.

Além disso, segue Rawls, é essencial incluir diretrizes de indagação que especifiquem formas de argumentação e critérios para os tipos de informação pertinentes às questões políticas. Sem essas diretrizes, os princípios substantivos não podem ser aplicados, e isso deixa a concepção política incompleta e fragmentária. Rawls (1993, p. 273) distingue assim duas partes: a) princípios substantivos de justiça para a estrutura básica; e b) diretrizes de indagação para julgar a aplicação dos princípios substantivos.

Com respeito às questões relativas aos elementos constitucionais essenciais e à justiça básica, a estrutura básica e suas políticas públicas devem ser justificáveis perante todos os cidadãos, como requer o princípio da legitimidade política. A isso acrescentamos que, ao fazer essas justificações, devemos apelar unicamente para as crenças gerais e para as formas de argumentação aceitas no momento presente e encontradas no senso comum, e para os métodos e conclusões da ciência, quando estes não são controvertidos. O princípio liberal da legitimidade faz dessa a mais apropriada, ou talvez a única forma de especificar as diretrizes da indagação pública. (RALWS, 1993, p. 274)

Para o americano, na discussão sobre elementos constitucionais essenciais, não se deve apelar para doutrinas religiosas ou metafísicas abrangentes, mas àquilo que possa ser amplamente aceito pelos cidadãos. Desse modo, as partes na representação devem insistir que a aplicação de princípios substantivos seja norteadada pelo julgamento e pela inferência, pelas razões e evidências que é razoável esperar que as pessoas representadas venham a subscrever. Segundo Rawls (1993, p. 275), não há razão pela qual qualquer cidadão, ou associação de cidadãos, deva ter o direito de usar o poder estatal para decidir sobre os elementos constitucionais essenciais da maneira como manda a doutrina abrangente defendida por essa pessoa ou associação. Quando igualmente representados, nenhum dos cidadãos pode atribuir a outra pessoa ou associação essa autoridade política. Nenhuma autoridade desse tipo dispõe, portanto, de fundamento na razão pública, e as doutrinas abrangentes e razoáveis reconhecem isso.

Cabe sublinhar que Rawls está tratando de forma e não de conteúdo: segundo ele (1993, p. 276), a "justiça como equidade" é apenas um exemplo de concepção política liberal; seu conteúdo específico não é o único possível de tal ponto de vista. O que importa no ideal de razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais dentro daquilo que cada qual considera uma concepção política de justiça, baseada em valores que se pode razoavelmente esperar que os outros subscrevam.

Para Rawls (1993, p. 281), num regime constitucional com controle judicial da constitucionalidade das leis, a razão pública é a razão de seu supremo tribunal. Esta afirmação de Rawls baseia-se em cinco princípios do constitucionalismo: a) a distinção feita por John Locke, em *Two Treatises*, entre o poder constituinte do povo e o poder ordinário das autoridades do governo, sendo que o primeiro estabelece uma estrutura para regular o segundo; b) a distinção entre a lei mais alta e a lei comum, sendo que a primeira restringe a segunda; c) de que a constituição democrática é a expressão do ideal político de um povo se governar de uma certa maneira e o objetivo da razão pública é articular esse ideal; d) de que por meio da constituição o conjunto de cidadãos fixa certos elementos constitucionais

essenciais por meio dos quais pode expressar sua vontade democrática refletida; e) por fim, de que o poder supremo de um governo constitucional não pode caber ao legislativo, nem mesmo ao supremo tribunal, que é apenas o melhor intérprete judicial da constituição: o poder supremo é detido pelos três poderes.

Portanto, numa democracia constitucional que faz distinção entre o poder constituinte e o poder ordinário a supremacia parlamentar é rejeitada e o supremo tribunal trabalha com esta idéia de dualidade para proteger a lei mais alta. Aplicando a razão pública, o supremo tribunal evita a legislação da maioria e de interesses organizados; a aplicação do controle judicial de constitucionalidade pode declarar a inconstitucionalidade e, portanto, a invalidade de uma lei, sendo isto, por princípio, sustentado pela autoridade superior do povo.

Segundo Rawls (1993, p. 286), a razão pública é a única razão que o supremo tribunal exerce e seu papel não é apenas defensivo, mas também é o de dar uma existência apropriada e contínua à razão pública - ele é o único ramo do Estado que é direta e visivelmente criação dessa razão.

Dizer que a Suprema Corte é a instituição exemplar da razão pública significa também que é função dos juízes procurar desenvolver e expressar, em suas opiniões refletidas, as melhores interpretações que puderem fazer da constituição, usando seu conhecimento daquilo que esta e os precedentes constitucionais requerem. Aqui, a melhor interpretação é aquela que melhor se articula com o corpo pertinente daquelas matérias constitucionais, e que se justifica nos termos da concepção pública de justiça ou de uma de suas variantes razoáveis. Ao fazer isso, espera-se que os juízes possam apelar, e apelem de fato, para os valores políticos da concepção pública, sempre que a própria constituição invoque expressa ou implicitamente esses valores, como faz, por exemplo, numa carta de direitos que garante o livre exercício da religião ou a igual proteção das leis. O papel do tribunal aqui é parte da publicidade da razão, e um aspecto do papel amplo ou educativo da razão pública. (RAWLS, 1993, p. 287)

Assim, os juízes da Suprema Corte não devem invocar uma moralidade particular, não devem pautar-se em visões religiosas ou filosóficas, mas devem apelar para os valores políticos que julgam fazer parte do entendimento mais razoável da concepção pública e de seus valores políticos de justiça e razão pública. Para Rawls (1993, p. 288), isso faz da instituição um exemplo para a razão pública no fórum público quando interpreta clara e efetivamente a constituição de uma forma razoável. De acordo com Rawls (2004, p. 174),

A idéia de razão pública explicita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos e a relação destes entre si. Aqueles que

rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão, naturalmente, a própria idéia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser de amizade ou inimizade para com os de uma comunidade religiosa ou secular particular ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não conquista os que pensam dessa maneira. O zelo de incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma idéia de razão pública que faça parte da cidadania democrática.

A concepção particular de uma doutrina abrangente não deve ser imposta sobre as outras convicções numa sociedade democrática. No entanto, Rawls (1993, p. 298) defende a possibilidade de que essas convicções particulares sejam levadas à discussão pública, fortalecendo assim a idéia de razão pública. Segundo ele, a razão pública pode ser vista como exclusiva ou inclusiva. Quando uma concepção privada do bem dispõe de argumentos e razões que podem ser apresentados na ordem da deliberação política pública, mas sem apresentar a concepção inteira, a razão pública é vista como exclusiva. E quando possibilita que se apresente o conjunto de argumentos que são o fundamento de uma doutrina abrangente, a razão pública é vista como inclusiva.

A aplicabilidade da razão pública define na deliberação, com o conjunto de diferentes concepções, as normas coercitivas legítimas para uma democracia constitucional. A razão pública, portanto, é o resultado da razão de pessoas livres e iguais, racionais e razoáveis, quando da deliberação acerca da justiça política. Ela aplica-se ao fórum político público, isto é, ao fórum composto pelos discursos dos juízes nas argumentações em torno dos casos que invocam a prestação dos serviços jurisdicionais, bem como pelas manifestações públicas de razões feitas por ocupantes de cargos políticos públicos, como os principais cargos executivos ou legislativos, e ainda pelos discursos feitos por candidatos a cargos públicos nas declarações políticas e nas campanhas eleitorais.

## CAPÍTULO 2

### RECONSTRUTIVISMO: OS FUNDAMENTOS NO MODELO DE HABERMAS

A obra de Jürgen Habermas é extensa e seu modelo político reflete a complexidade de seu trabalho, que pressupõe certos problemas, disciplinas, dados e conceitos que o presente trabalho não pode abarcar. O objetivo aqui é então entender os elementos mais básicos que fundamentam o reconstrutivismo de Habermas, bem como seus desdobramentos na democracia deliberativa habermasiana. Para tanto, faz-se alguns comentários sobre o texto *Theorie des kommunikativen Handelns* de 1981, buscando expor conceitos fundamentais para o entendimento dos textos mais recentes em que Habermas reelabora seu modelo político.

*Theorie des kommunikativen Handelns* é a primeira defesa veemente do modelo político habermasiano. A obra expõe uma reavaliação da razão crítica e uma função para seu programa de pesquisa: reavaliando a teoria crítica, ela aponta para uma crítica holística da reificação social e expõe os problemas da filosofia da consciência. É um texto fundamental para a compreensão do modelo de Habermas (1981, p. 10), pois expõe a proposta de sua filosofia (o conceito de racionalidade comunicativa, desenvolvido com um ceticismo suficiente, mas que é capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem da razão) e sua concepção acerca da estruturação das sociedades modernas (mundo da vida e sistema), bem como empreende uma crítica à sociologia clássica (Durkheim, Marx, Weber e Parsons) e oferece uma resposta própria às limitações daquela sociologia, considerada aqui como uma. Assim, sua teoria da ação comunicativa permite uma categorização do complexo da vida social e das patologias sociais mediante a hipótese de que os âmbitos de ação comunicativamente estruturados estão submetidos aos imperativos dos sistemas de ação que se tornaram autônomos e são organizados formalmente.

Pode-se dizer que a tese central da teoria da ação comunicativa consiste na idéia de que a sociedade moderna deve ser compreendida como uma estrutura de duas partes: o mundo da vida e os sistemas. A primeira parte, que é informada pelas convicções formadas comunicativamente e compartilhadas intersubjetivamente, obedece a uma dinâmica consciente e normativa. Já a segunda parte, subdividida em duas outras partes, compostas pelo sistema econômico e pelo sistema político, obedece a uma dinâmica não-consciente e funcional. Diante disso, o problema exposto por Habermas é o da colonização do mundo da vida pelos sistemas, que submetem os consensos do mundo da vida às suas exigências

funcionais, sendo portanto a função da teoria crítica habermasiana denunciar e combater essa colonização, mediante o esclarecimento do mundo da vida.

Pode-se dizer que esta obra de Habermas é uma obra de ciências sociais: a teoria da ação comunicativa não é uma meta-teoria, mas o princípio de uma teoria da sociedade que se esforça para dar razão aos cânones críticos de que faz uso (cf. HABERMAS, 1981, p. 9). As críticas de Habermas à sociologia clássica demonstram que as ações sociais refletem valores culturais e que seu significado se constitui intersubjetivamente em sentidos compartilhados. Logo, a proposta habermasiana tem por base uma descrição que passa por uma compreensão participativa da ação que sustenta estes sentidos compartilhados, a ação comunicativa. Assim, a perspectiva neutra e objetivada do observador imparcial deve ser acompanhada por uma perspectiva aberta aos valores e sentidos compartilhados. A teoria da ação comunicativa esforça-se por examinar as implicações éticas da vida social e política: não trata de uma mera solução técnica para o problema da convivência entre os homens e prioriza o princípio da autodeterminação democrática.

Mas o diagnóstico de Habermas constata uma "refeudalização da esfera pública", isto é, o fim de uma esfera da vida pública esclarecida e politizada que emergiu no século XVIII (cf. HABERMAS, 1962) - neste período, a legitimidade do Estado passava pela consideração dos interesses gerais do público que se via em condições de livre expressão e de uma imprensa capaz de formar e articular uma opinião pública crítica. A esse espaço, que Habermas chama *esfera pública*, corresponde o princípio da autodeterminação democrática, o princípio abstrato da publicidade, que se esfumaça em seu espaço, dado o desenvolvimento do capitalismo moderno: há no século XIX um declínio do debate desinteressado e um aumento das propagandas promotoras de interesses privados.

A ciência e a tecnologia, promotoras do progresso e do bem-estar de todos, passam a ser a base de legitimação indispensável do moderno Estado capitalista [...]. Também o Estado, o grande articulador dessa "trama", fica livre da obrigação de justificar-se, enquanto o crescimento econômico estiver garantido. A dimensão política da vida individual e societária se atrofia numa questão técnica. As decisões do grupo político que controla o Estado são vistas como racionais, técnicas, não podendo ser questionadas nem exigindo qualquer justificação. Essa substituição do político pelo tecnocrático será mais tarde denunciada por Habermas como sendo a "colonização" do *Lebenswelt* pelo sistema econômico. (FREITAG, 1990, p 95/96).

Assim, o Estado se refeudaliza, pois passa a tomar decisões que consideram a administração de uma economia fundamentada agora em classes e que desconsideram as

exigências da responsabilidade pública. Por isso, Habermas (1981, p. 10) preocupa-se com o emprego de um conceito de racionalidade que será sempre carregado de conteúdo normativo e que deve ser parte de toda sociologia que não abandone a idéia de ser uma teoria da sociedade. Conforme Durão (2009, p. 7), Habermas considera que o desencantamento com respeito à modernidade provém do esgotamento do paradigma da sociedade do trabalho livre que guiou a interpretação tanto do Estado liberal como do bem-estarista (HABERMAS, 1987, p. 146). O liberalismo acreditou gerar o trabalho livre, na medida em que substituiu o trabalho servil e escravo pelo trabalho assalariado, no qual o trabalhador podia escolher livremente como vender no mercado sua força de trabalho, de acordo com o princípio da igualdade de oportunidades para todos; enquanto o socialismo observou que o trabalho livre exigiria o fim da mais-valia com a consequente (re)distribuição coletiva dos produtos do trabalho na sociedade sem classes. A nova intransparência, contudo, desvanece-se tão logo se observa que o desencantamento do final do século XX não representa o esgotamento das energias utópicas, mas a extenuação da utopia do trabalho livre, a qual começa a ser substituída pela utopia da sociedade de comunicação.

Los neoconservadores quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista. Siguen concediendo prioridad al crecimiento económico, protegido por el compromiso del Estado social, aunque también más estrangulado cada día que pasa. Contra las consecuencias socialmente desintegradoras de este crecimiento, buscan refugio en las tradiciones ya sin savia, pero retóricamente evocadas, de una cultura chata y de la sala de estar. No se ve por qué habría de esperarse un nuevo impulso desviando de nuevo hacia el mercado aquellos problemas que durante el siglo XIX, por muy buenas razones, se vieron desplazados del mercado al Estado, y reacentuando así el ir y venir de los problemas entre los medios dinero y poder. Pero aún menos pausable resulta la tentativa de renovar, tras una conciencia ilustrada por el historicismo, los amotiguadores tradicionales ya consumidos por la modernización capitalista. A esta apologética neoconservadora se le enfrenta una crítica al crecimiento, extremada en términos antimodernistas, que elige como blanco de sus invectivas la supercomplejidad de los sistemas de acción económico y administrativo y la autonomía adquirida por la carrera de armamentos. Las experiencias derivadas de la colonización del mundo de la vida, que la otra parte pretende absorber y amortiguar en términos tradicionales, conducen en ésta a una oposición radical. Pero cuando esa oposición llega a transformarse en la exigencia de una desdiferenciación a cualquier precio, de nuevo se está perdiendo de vista una distinción importante. La limitación del crecimiento de la complejidad monetario-administrativa no puede significar en modo alguno el abandono de las formas modernas de vida. La diferenciación estructural de los mundos de la vida encarna un potencial de racionalidad que de ninguna manera puede ser reducido a la categoría de incremento de la complejidad sistemática. (HABERMAS, 1981, p. 12)

A problemática desse potencial de racionalidade e dos fundamentos da teoria da sociedade em Habermas passa, no *Theorie des kommunikativen Handelns*, por três passos: a proposta de sua filosofia, sua concepção das sociedades modernas e uma categorização do complexo da vida social e das patologias sociais, bem como de sua superação. A abordagem da racionalidade é feita por Habermas em três níveis de análise: no nível meta-teórico, que trata da relação entre ação e razão; no nível metodológico, que trata de uma compreensão da ação social por meio da crítica racional; e no nível empírico, que trata da base crítica para identificar as características progressivas e regressivas das sociedades modernas.

Segundo Habermas (1981, p. 18), no âmbito das ciências sociais, é a sociologia que melhor conecta em seus conceitos básicos a problemática da racionalidade. Isto porque, historicamente, a sociologia surge como uma disciplina que se encarrega dos problemas que a ciência política e a ciência econômica iam deixando de lado à medida que se convertiam em ciências especializadas. Seu tema são as transformações da integração social provocadas no quadro das sociedades européias pelo nascimento do sistema dos Estados modernos e pela diferenciação de um sistema econômico que se auto-regula por meio do mercado. A sociologia, diz Habermas (1981, p. 19), se converte *par excellence* em uma ciência da crise, que antes de tudo se ocupa dos aspectos anômicos da dissolução dos sistemas sociais tradicionais e da formação dos modernos.

A sociologia, continua Habermas (1981, p. 20), foi a única ciência social que manteve sua relação com os problemas da sociedade global, sendo sempre uma teoria da sociedade, e, diferentemente das outras ciências sociais, não pode desfazer-se dos problemas da racionalização. É a sociologia que enfrenta o espectro completo dos fenômenos da ação social, deixando de lado os tipos de ação relativamente bem delimitados que se podem interpretar como variantes da ação (racional com respeito a fins), relativas aos problemas de maximização do lucro ou da aquisição e utilização do poder político. Essa disciplina se ocupa da prática cotidiana nos contextos do mundo da vida e tem, portanto, que levar em consideração, assim como a antropologia cultural, todas as formas de orientação simbólica de ação. Neste ponto, Habermas quer chamar a atenção para a idéia de que a sociologia não pode desconectar-se tão facilmente dos problemas de fundamentos das ciências sociais, como ocorre no estudo do que ele chama de subsistema econômico ou no subsistema político: segundo o alemão, existe uma conexão tenaz entre sociologia e teoria da sociedade.

Por isso, Habermas (1981, p. 22) discute a teoria da racionalidade de Max Weber, pois encontra na sociologia weberiana uma clareza particular na conexão entre o

ponto meta-teórico de um marco de teoria da ação concebido com vistas aos aspectos da ação que são suscetíveis à racionalização, o ponto metodológico de uma teoria da compreensão que esclareça as relações internas entre significado e validade (entre a explicação do significado de uma expressão simbólica e a tomada de postura frente às pretensões de validade implícitas) e, por fim, a questão empírica de se, e em que sentido, a modernização de uma sociedade pode ser descrita sob o ponto de vista de uma racionalização cultural e social. Segundo Habermas, a hierarquia dos conceitos de ação de Weber está de tal modo embasada sob o tipo que representa a ação racional referente a fins, que todas as demais ações podem ser classificadas como desvios específicos deste tipo. Segundo Weber (2004, p. 15):

A ação social, como toda ação, pode ser determinada: 1) de modo racional referente a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como "condições" ou "meios" para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; 2) de modo racional referente a valores: pela crença consciente no valor - ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação -absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) de modo tradicional: por costume arraigado.

Assim, Habermas, ao retomar Weber, pretende abordar a problemática da racionalização social, apontando para a necessidade de uma teoria da ação comunicativa. *Theorie des kommunikativen Handelns* tem início com uma análise da racionalidade em suas relações com a ação e a linguagem, sugerindo que a ação racional está conectada com a argumentação. Para Habermas, é a razão prática que tem a função de oferecer os argumentos necessários para fundamentar decisões de ação, já que para ele a ação racional é um fenômeno guiado pelo conhecimento. O que caracteriza uma ação como racional é, para Habermas, a suscetibilidade do conhecimento ordinário à formulação proposicional explícita, isto é, a ação é racional porque o agente pode ter uma crença racionalmente justificada. Para Habermas, é no quadro de referências da comunicação que se desdobra o raciocínio propriamente dito: quando um indivíduo age isoladamente, ele é racional porque satisfaz suas necessidades privadas de um modo eficiente; mas, numa ação social, os agentes são racionais porque resolvem conflitos por meio da argumentação, que implica a força do melhor argumento.

Segundo Habermas (1981, p. 24), nosso saber tem uma estrutura proposicional: as opiniões podem ser expostas explicitamente em forma de enunciados; por isso, a racionalidade se relaciona com a forma com que sujeitos capazes de linguagem e de ação organizam o conhecimento. Nas emissões ou manifestações lingüísticas se expressa

explicitamente um saber. Assim, podem ser racionais tanto as pessoas que dispõem de saber quanto as manifestações simbólicas, as ações lingüísticas ou não lingüísticas, comunicativas ou não comunicativas, que encarnam um saber. Esse saber pode ser criticado por não ser confiável; por isso, a racionalidade de uma emissão ou manifestação depende da confiança do saber que encarnam.

Como exemplo, Habermas (1981, p. 24) propõe dois casos paradigmáticos: consideremos uma afirmação com que A manifesta com intenção comunicativa uma determinada opinião; e uma intervenção teleológica no mundo com que B trata de alcançar um determinado fim. Ambas encarnam um saber confiável e, ao mesmo tempo, podem falhar em suas pretensões. Ambas as manifestações, tanto a ação comunicativa quanto a ação teleológica, são suscetíveis a críticas. Um ouvinte pode por sob julgamento que a afirmação feita por A seja verdadeira; um observador pode por em dúvida que a ação executada por B terá êxito. A crítica se refere nos dois casos a uma pretensão que os sujeitos agentes necessariamente têm de vincular as suas manifestações, para que elas possam ser efetivamente o que querem que seja, a uma afirmação ou a uma ação teleológica. Esta necessidade é, segundo Habermas, de natureza conceitual, pois A não está fazendo nenhuma afirmação se não apresenta uma pretensão de verdade em relação ao enunciado *p* afirmado, dando a conhecer por meio dele sua convicção de que se for necessário esse enunciado pode ser fundamentado; e B não está realizando nenhuma ação teleológica em absoluto, isto é, na realidade não pretende alcançar com sua ação fim algum se não considera que a ação planejada tem alguma perspectiva de êxito, dando a entender que se for preciso poderá justificar a eleição dos fins que fez nas circunstâncias dadas.

Do mesmo modo que A pretende que seu enunciado seja verdadeiro, B pretende que seu plano de ação tenha perspectivas de êxito ou que as regras de ação, conforme as quais ele executa esse plano, sejam eficazes. Com sua afirmação, A se refere a algo que tenha lugar no mundo objetivo e B, com sua atividade teleológica, se refere a algo que terá lugar no mundo objetivo. Desse modo, ambos, com suas manifestações simbólicas, levantam pretensões de validade que podem ser criticadas ou defendidas, isto é, que podem ser fundamentadas. Assim, a racionalidade das emissões ou manifestações se mede pelas reações internas que guardam entre si o conteúdo semântico, as condições de validade e as razões que em caso necessário se podem alegar em favor da validade dessas emissões ou manifestações, em favor da verdade do enunciado ou da eficácia da regra de ação.

Estas considerações de Habermas reduzem a racionalidade de uma emissão ou manifestação à sua suscetibilidade de crítica ou fundamentação. Segundo ele (1981, p. 26),

uma manifestação cumpre os pressupostos da racionalidade se e somente se encarna um saber falível, guardando assim uma relação com o mundo objetivo, isto é, com os fatos, e resultando acessível a um ajuizamento objetivo. E um ajuizamento só pode ser objetivo se for feito pela via de uma pretensão *transsubjetiva* de validade que, para qualquer observador ou destinatário, tenha o mesmo significado que para o sujeito agente. A verdade e a eficácia são pretensões desse tipo; portanto, é possível dizer que as afirmações e as ações teleológicas são tanto mais racionais quanto melhor possam ser fundamentadas as pretensões de verdade proposicional ou de eficiência vinculadas a elas.

É, portanto, o nível de pretensão de validade que caracteriza o nível de racionalidade, que em sua versão cognitiva é definido por referência à utilização de um saber descritivo e pode tomar duas direções distintas: a racionalidade cognitivo-instrumental ou a racionalidade comunicativa. No primeiro caso, tem-se a conotação de uma auto-afirmação com êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade de manipular informadamente e adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente. No segundo caso, têm-se conotações que remontam à experiência central da capacidade de acordo sem coações e de gerar um consenso que tenha uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e favorecem uma comunidade de convicções racionalmente motivada.

Nos dois casos, a análise da racionalidade pode partir dos conceitos de saber proposicional e de mundo objetivo, distinguindo-se, no entanto, pelo tipo de utilização do saber proposicional: pela manipulação instrumental no primeiro caso, e pelo entendimento comunicativo que, segundo Habermas (1981, p. 29), aparece como *telos* imanente à racionalidade. À utilização do saber proposicional pela manipulação instrumental Habermas chama de *posição realista*, e à utilização do saber proposicional pelo entendimento comunicativo Habermas chama de *posição fenomenológica*.

A análise realista limita-se às condições que um sujeito agente tem que cumprir para poder propor-se fins e realizá-los: nesse modelo, as ações racionais têm fundamentalmente o caráter de intervenções efetuadas com vistas à consecução de um propósito e de serem controladas por sua eficácia, em um mundo de estados de coisas existentes. Já a análise fenomenológica não parte simplesmente do pressuposto ontológico de um mundo objetivo: antes, converte esse pressuposto em problema e pergunta pelas condições sob as quais se constitui para os membros de uma comunidade de comunicação a unidade de um mundo objetivo. E, segundo Habermas (1981, p. 31),

El mundo sólo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta práctica comunicativa se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del mundo de la vida que intersubjetivamente comparten. Este viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo. Para poder aclarar el concepto de racionalidad, el fenomenólogo tiene que estudiar, pues, las condiciones que han de cumplirse para que se pueda alcanzar comunicativamente un consenso.

Nesse tipo de análise, as manifestações racionais têm, portanto, o caráter de ações plenas de sentido e inteligíveis em seu contexto, com as quais o ator social se refere a algo no mundo objetivo. As condições de validade e as expressões simbólicas remetem a um saber de fundo, compartilhado intersubjetivamente pela comunidade de comunicação. A unanimidade da experiência pressupõe uma comunidade com outros que se supõe estarem observando o mesmo mundo, que têm uma constituição física que os capacita a ter uma verdadeira experiência, que têm uma motivação que os leva a falar sinceramente de sua experiência e que falam de acordo com esquemas de expressão compartilhados e reconhecidos. Quando há uma dissonância, há também uma razão suficiente para supor que não se cumpre uma ou outra condição que se supunha que se cumpriria quando se antecipava a unanimidade. Segundo Habermas (1981, p. 32), a alucinação, a paranóia, a parcialidade, a cegueira, a surdez, a falsa consciência, na medida em que são entendidas como indicadores de um método defeituoso ou inadequado de observação do mundo, se convertem então em candidatos para a explicação das dissonâncias.

Isto posto, Habermas (1981, p. 16) chama atenção para a idéia de que o termo "racional" não se utiliza somente em conexão com emissões ou manifestações que podem ser verdadeiras ou falsas, eficazes ou não eficazes. Segundo ele, a racionalidade imanente à prática comunicativa abarca um espectro mais amplo e remete a diversas formas de argumentação bem como a outras tantas possibilidades de prosseguir a ação comunicativa com meios reflexivos. Ora, o que Habermas quer dizer é que nos contextos de argumentação chamamos de "racional" não somente a quem faz uma afirmação e é capaz de defendê-la frente a um crítico expondo as evidências pertinentes, mas também chamamos "racional" àquele que segue uma norma vigente e é capaz de justificar sua ação frente a um crítico interpretando uma situação dada à luz de expectativas legítimas de comportamento. E também chamamos "racional" àquele que verdadeiramente expressa um desejo, um sentimento, um

estado de ânimo, que revela um segredo, que confessa um fato, etc., e que depois convence um crítico da autenticidade da vivência revelada, removendo as conseqüências práticas e comportando-se de forma consistente com o dito.

Em correspondência às três funções fundamentais da linguagem, cada ato de fala elementar pode, em seu todo, ser contestado sob três diferentes aspectos. O ouvinte pode negar *in toto* a manifestação de um falante, ao contestar quer a verdade do enunciado nela afirmado (ou das preocupações de existência do conteúdo de seu enunciado), quer a justeza do ato de fala em relação ao contexto normativo da manifestação (ou a legitimidade do próprio contexto pressuposto), quer a veracidade da intenção manifesta do falante (isto é, a adequação entre o que deseja dizer e o que diz). [...] O mundo objetivo é considerado como correlato de todas as proposições assertóricas verdadeiras. Mas se a justeza normativa e a veracidade subjetiva são agora introduzidas como pretensões de validade análogas à verdade, então é necessário postular-se "mundos" análogos ao dos fatos para as relações interpessoais reguladas de modo legítimo e para as vivências subjetivas imputáveis - um "mundo" não apenas para o "objetivo", com que deparamos na atitude de terceira pessoa, mas também um mundo para o normativo, a que nos sentimos obrigados na atitude de destinatários, assim como um mundo para o "subjetivo", que desvelamos ou ocultamos perante um público na atitude da primeira pessoa. Com cada ato de fala, o falante refere-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, em um mundo social comum e em seu mundo subjetivo. (HABERMAS, 2000, p. 436).

Conforme Ingram (1994, p. 40), algumas das crenças em que se baseiam a racionalidade das nossas ações não são factuais. Para ser plenamente racional, uma ação precisa ser moral e legalmente correta; precisa exprimir sinceramente os sentimentos e desejos autênticos do agente e orientar-se pelos valores compartilhados da comunidade.

Assim, a ação racional é guiada não só pelas crenças factuais, cuja pretensão à verdade pode ser objeto de argumentação, mas também por crenças normativas, expressivas e avaliativas que pretendem ter correção (*Richtigkeit*), veracidade (*Wahrhaftigkeit*), autenticidade (*Authentizität*) e adequação (*Angemessenheit*).

Al igual que los actos de habla constatativos, también las acciones reguladas por normas y las autopresentaciones expresivas tienen el carácter de manifestaciones provistas de sentido, inteligibles en su contexto, que van vinculadas a una pretensión de validez susceptible de crítica. En lugar de hacer referencia a los hechos, hacen referencia a normas y vivencias. El agente plantea la pretensión de que su comportamiento es correcto en relación con un contexto normativo reconocido como legítimo o de que su manifestación expresiva de una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado es veraz. Al igual que en los actos de habla constatativos, también estas emisiones pueden resultar fallidas. También para su racionalidad resulta esencial la posibilidad de un reconocimiento intersubjetivo de una pretensión de validez susceptible de crítica. Sin

enbargo, el saber encarnado en las acciones reguladas por normas o en las manifestaciones expresivas no remite a la existencia de estados de cosas, sino a la validez de normas o la mostración de vivencias subjetivas. Con ellas, el hablante no puede referirse a algo en el mundo objetivo, sino sólo a algo en el mundo social común o a algo en el mundo subjetivo que es en cada caso el propio de cada uno. (HABERMAS, 1981, p. 34).

Assim, pode-se dizer que as ações reguladas por normas, as auto-apresentações expressivas e as manifestações ou emissões valorativas completam os atos de fala de constatação para configurar uma prática comunicativa que mantém e renova, sob o pano de fundo do mundo da vida, um consenso que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. A racionalidade imanente à prática comunicativa cotidiana remete à prática de argumentação como instância de apelação que permite à ação comunicativa prosseguir com outros meios quando se produz um desacordo que já não pode ser absorvido pelas rotinas cotidianas, e que tampouco pode ser decidido pelo emprego direto, ou pelo uso estratégico, do poder. Por isso, Habermas sustenta que o conceito de racionalidade comunicativa tem que ser esclarecido por uma teoria da argumentação.

Habermas define seu conceito de *argumentação* da seguinte forma:

Llamo argumentación al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una argumentación contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación i emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio. Sobre este trasfondo podemos juzgar también la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción según sea su comportamiento, llegado el caso, como participante en una argumentación: «Cualquiera que participe en una argumentación demuestra su racionalidad o su falta de ella por la forma en que actúa y responde a las razones que se le ofrecen en pro o en contra de lo que está en litigio. Si se muestra abierto a los argumentos, o bien reconocerá la fuerza de esas razones, o tratará de replicarlas, y en ambos casos se está enfrentando a ellas de forma racional. Pero si se muestra sordo a los argumentos, o ignorará las razones en contra, o las replicará con aserciones dogmáticas. Y ni en uno ni en otro caso estará enfrentándose racionalmente a las cuestiones». A la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones o manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente, la disponibilidad a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en argumentaciones. (HABERMAS, 1981, p. 37).

Essa suscetibilidade à crítica faz com que as manifestações ou emissões racionais sejam também suscetíveis ao que Habermas chama de correção (*Richtigkeit*). Segundo ele, se se identificam os erros, pode-se corrigir a tentativa de pretensão de verdade e, desse modo, o conceito de fundamentação está intimamente ligado ao conceito de aprendizagem, sendo que estas experiências negativas podem ser elaboradas por meio do *discurso teórico*, isto é, por meio da forma de argumentação em que se convertem em temas as pretensões de verdade que se tornaram problemáticas.

Algo parecido ocorre também num *discurso prático* que é o meio com o qual se pode examinar hipoteticamente se uma norma de ação (prático-moral) pode justificar-se imparcialmente; o discurso prático é, portanto, a forma de argumentação em que se convertem em tema as pretensões de retidão normativa: trata-se agora da correção da pretensão de validade. E, além do meio reflexivo para o âmbito cognitivo-instrumental e para o âmbito prático-moral, Habermas diz haver também um meio reflexivo para as manifestações de valor aprendidas culturalmente. Nesse âmbito, chamamos racional a uma pessoa que interpreta suas necessidades à luz dos padrões de valor aprendidos em sua cultura, mas, sobretudo, quando é capaz de adotar uma atitude reflexiva frente aos padrões de valor com que interpreta suas necessidades. A diferença aqui consiste em que os valores culturais não se apresentam, como ocorre com a norma de ação, com uma pretensão de universalidade - em seu caso protótipo, têm a forma de *crítica estética* e assumem uma pretensão de autenticidade (cf. HABERMAS, 1981, p. 40). Algo similar ocorre ainda na argumentação psicoterapêutica, onde o paciente que exercita uma atitude reflexiva frente às suas próprias manifestações expressivas apresenta uma pretensão de veracidade; à forma de argumentação que serve para por fim a auto-enganos sistemáticos, Habermas chama de *crítica terapêutica*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> “La crítica de un terapeuta a los autoengaños de su paciente puede entenderse también como un intento de influir en sus actitudes por medio de argumentos, esto es, de convencer-lo. El paciente que no se conoce a sí mismo en sus deseos y sentimientos que se halla prisionero de ilusiones acerca de sus propias vivencias ha de verse conducido en el diálogo psicoanalítico, por medio de argumentos, a penetrar la no veracidad, hasta entonces no advertida, de sus manifestaciones expresivas. Sin embargo, en este caso, entre la pretensión de veracidad de una oración de vivencia expresada con intención comunicativa y el habla argumentativa no existe la misma relación que entre una pretensión de validez que se ja tornado problemática y a consiguiente disputa discursiva. La argumentación no conecta aquí del mismo modo que en este último caso con la pretensión de validez contenida en la manifestación o emisión comunicativa. Pues en un diálogo terapéutico enderezado a que el paciente se auto conozca quedan sin cumplirse presupuestos importantes para que pueda haber discurso: la pretensión de validez no es reconocida de antemano como problemática. El paciente no adopta una actitud hipotética frente a lo dicho. Por parte suya, no quedan de ningún modo neutralizados todos los motivos a excepción del de la búsqueda cooperativa de la verdad. Tampoco se dan relaciones simétricas entre los participantes en el diálogo, etc. Con todo, según las concepciones psicoanalíticas, la fuerza del diálogo psicoanalítico radica también en la fuerza de convicción de los argumentos que se emplean en él. Para dar cuenta de estas especiales circunstancias hablaré de <<crítica>> en lugar de <<discurso>> siempre que se empleen argumentos sin que los participantes tengan que suponer cumplidas las condiciones de una situación de habla libre de coacciones internas y externas.” (HABERMAS, 1981, p. 68)

O ultimo tipo de argumentação de que trata Habermas é o *discurso explicativo*, que encarna a pretensão de inteligibilidade ou correção construtiva dos produtos simbólicos. Este tipo de argumentação ocorre diante de dificuldades de compreensão, quando um intérprete converte em objeto de comunicação os próprios meios de entendimento. Trata-se de ver se as manifestações simbólicas são inteligíveis ou estão bem formadas, isto é, se as expressões simbólicas são corretas e se foram produzidas de acordo com o correspondente sistema de regras generativas.

São então esses cinco tipos de argumentação que fazem com que seja possível considerar um comportamento como racional no sentido de aprender com os erros identificados. Enquanto a suscetibilidade de crítica e de fundamentação das manifestações se limita a remeter à possibilidade da argumentação, os processos de aprendizagem pelos quais adquirimos conhecimentos teóricos e visão moral, ampliamos e renovamos nossa linguagem crítica e superamos auto-enganos e dificuldades de compreensão, precisam da argumentação (cf. HABERMAS,1981, p. 43).

Uma fala argumentativa pode ainda distinguir-se por três aspectos: pode ser considerada como *processo* quando se aproxima suficientemente de condições ideais. Trata-se, portanto, de uma forma de comunicação infreqüente; neste tipo, os participantes na argumentação têm que pressupor que a estrutura de sua comunicação, em virtude das propriedades que podem descrever-se de modo puramente formal, exclui toda coação, que venha de fora do processo ou que tenha nascido nele, que não seja a coação do melhor argumento; uma fala argumentativa pode ser considerada também como *procedimento* quando o processo discursivo de entendimento está regulado de tal modo, na forma de uma divisão cooperativa de trabalho entre proponentes e oponentes, que os implicados problematizam uma pretensão de validade que se tornou problemática e, exonerados da pressão da ação e da experiência, adotando uma atitude hipotética, examinam com razões, e somente com razões, se procede reconhecer ou não a pretensão defendida pelo proponente. Por fim, a argumentação pode ser considerada a partir de um terceiro ponto de vista quando tem por objeto *produzir argumentos* pertinentes, que convençam em virtude de suas propriedades intrínsecas, por meio dos quais se pretende sustentar ou recusar as pretensões de validade: os argumentos são os meios com os quais se pode obter um reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade que o proponente pretende propor de forma hipotética, e com os quais uma opinião pode se transformar em saber (cf. HABERMAS,1981, p. 47).

Retomando St. Toulmin, Habermas (1981, p. 48) afirma que os argumentos possuem uma estrutura geral: um argumento compõe-se de uma emissão problemática

(conclusão) a qual leva anexa uma pretensão de validade, e da razão ou fundamento com que se decidirá acerca dessa pretensão, sendo que a razão ou fundamento recebe o caráter de lei, princípio, regra, etc., e a regra se apóia em razões de diversos tipos (com as quais se pode fazer uma avaliação da racionalidade). Mas, segundo Habermas (1981, p. 51), a argumentação requer um marco conceitual que permita dar a razão do fenômeno da peculiar coação sem coações que caracteriza o melhor argumento (que pode ser entendido como melhor argumento em um determinado campo social -argumentos médicos são entendidos num contexto médico, por exemplo).

Segundo Habermas (2004, p. 63), no nível do discurso racional, o modo performativo caracterizado por uma suposição incondicional de verdade é posto em suspenso e transformado na peculiar ambivalência dos participantes de um discurso. Eles assumem uma atitude hipotética e falibilística em relação à alegação que, na medida em que são problemáticas, precisam ser justificadas; mas que, por outro lado, na medida em que pretendem uma validade incondicional, apontam para além do contexto dado de justificação. Essa referência transcendente a algo situado no mundo objetivo lembra os participantes que o conhecimento em pauta surgiu em primeiro lugar do conhecimento das pessoas enquanto agentes; assim, eles não se esquecem do papel transitório desempenhado pela argumentação no contexto mais amplo do mundo da vida. A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos. Os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos, separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao status de conhecimento não problemático.

Assim, para Habermas (1981, p. 63), uma pretensão de validade pode ser pretendida por um falante frente a um ouvinte e pode adotar uma das seguintes formas: "é verdadeiro que *p*", "é correto que *a*" ou também "penso realmente o que digo ao pronunciar *s* aqui e agora", sendo que *p* representa um enunciado, *a* representa a descrição de uma ação e *s* uma oração de vivência. Ao adotar uma destas formas, a pretensão de validade equivale à afirmação de que se cumprem as condições de validade de uma manifestação ou emissão, não importando se o falante levanta sua pretensão de validade de maneira implícita ou explícita; e ao ouvinte cabe aceitar a pretensão de validade, recusá-la ou deixá-la em suspenso no momento. O ouvinte tem, portanto, três reações possíveis - afirmação, negação ou abstenção - diante das pretensões de validade que implicitamente estão associadas à verdade, à retitude, à adequação ou à inteligibilidade (ou correção no uso dos meios de expressão).

Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um contexto para os processos de entendimento como coloca recursos à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem - tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas - aos componentes do mundo da vida. (HABERMAS, 2000, p. 417).

Ora, com toda esta análise preliminar da racionalidade, Habermas quer mostrar que a racionalidade de uma ação é proporcional ao nível de sua fundamentação ou justificação. Se as ações têm pretensões, implícitas ou explícitas, que podem ser criticadas por meio de uma articulação da linguagem, há, portanto, um acordo implícito a respeito do âmbito que possibilita uma ação social. Descrições são levadas a cabo para afirmar a verdade sobre coisas no mundo objetivo; prescrições são formuladas para afirmar a correção de obrigações e normas no mundo social; enunciados expressivos são levados a efeito para afirmar a sinceridade de intenções, sentimentos e desejos; e avaliações são feitas para afirmar a adequação social das preferências de valor subjetivas expressas pelo ator que as pronuncia. A partir daí, Habermas chega à idéia de que, ao avaliar criticamente a racionalidade de enunciados descritivos, prescritivos, expressivos e avaliativos, recorreremos a referências em três mundos distintos - objetivo, subjetivo e social.

A partir dessa análise teórica, no texto que compreende o subtítulo "Algumas características da compreensão mítica e da compreensão moderna do mundo", Habermas (1981, p. 69) preocupa-se em mostrar que apenas a compreensão moderna e descentralizada do mundo pode ser, nesse sentido, considerada racional, posto que seja esta compreensão que permita um aprendizado mais amplo e mais progressivo. Assim, Habermas, de certo modo, vai rejeitar a posição de um relativismo cultural que alega que a racionalidade ocidental reflita tão somente o ponto de vista da cultura científica, sendo esta forma de compreensão do mundo apenas mais uma entre outras.

Habermas retoma Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Godelier e outros antropólogos, para mostrar que a compreensão mítica da realidade é deficiente no que tange à racionalidade quando comparada com a compreensão moderna do mundo; e, expondo também as preocupações de Steven Lukes e Peter Winch sobre os perigos do etnocentrismo,

Habermas argumenta em favor da necessidade de assumir a superioridade da compreensão moderna de mundo, mesmo para combater os males do etnocentrismo. Para Habermas, há sempre de se ordenar logicamente as formas de compreensão, no sentido de um desenvolvimento da racionalidade. O contraponto entre visões de mundo fechadas e abertas é o ponto crucial para a defesa habermasiana da superioridade da racionalidade da compreensão moderna de mundo; para o filósofo, o reconhecimento de determinados padrões de racionalidade passa necessariamente por uma teoria da comunicação, pelo diálogo e pela argumentação.

A compreensão moderna do mundo é, para Habermas, logicamente superior à compreensão mítica do mundo em seu potencial de aprendizado, e esta afirmação passa por uma teoria sistemática da evolução social: Habermas ordena de maneira hierárquica os estágios de aprendizagem, de modo que as fases superiores incorporem as inferiores, provando um progresso cumulativo no aprendizado potencial. Aplicando o modelo das pesquisas de Piaget sobre os estágios do desenvolvimento infantil ao seu modelo de evolução social, Habermas aponta para a transição da visão mítica para a cosmológica, religiosa e metafísica e as formas modernas de compreensão do mundo como uma descentralização moral e cognitiva. Ou seja, a compreensão mítica do mundo juntava a realidade objetiva e subjetiva numa identidade coletiva, totêmica, algo parecido com os domínios de referência, objetivo e social, que se fundem no mundo subjetivo da criança; já na transição das sociedades arcaicas para as desenvolvidas (*Hochkulturen*) as narrativas são substituídas por explicações, que podem ser justificadas com argumentos.

As religiões monoteístas abordaram a realidade sob um único princípio unificador, apontando assim para o universalismo e para a consistência lógica. Com a modernidade, aqueles princípios mais elevados renderam-se aos princípios formais da razão discursiva. Assim, a teoria da argumentação de Habermas, que complementa seu conceito de racionalidade de um modo individualista e não histórico, passa também por essa consideração de tipo sociológico:

Incluso cuando se trata de enjuiciar la racionalidad de personas particulares, no basta con recurrir a esta o aquella manifestación o emisión. Sin que más bien se plantea la cuestión de si A y B, o un grupo de individuos, se comportan por lo general racionalmente, si cabe esperar sistemáticamente que sus manifestaciones vangan avaladas por buenas razones y que sus manifestaciones sean correctas o tengan éxito si se trata de la dimensión cognitiva, sean fiables o sapientes si se trata de la dimensión práctico-moral, sean inteligentes o convincentes si se trata de la dimensión evaluativa, sean sinceras o autocríticas si se trata de la dimensión hermenéutica, o incluso que

sean racionales en todas estas dimensiones. Si en las diversas áreas de interacción y durante largos períodos de tiempo (incluso quizá en el espacio de toda una vida) se perfila en todos estos aspectos un efecto sistemático, hablamos también de la racionalidad de un modo de vida (*Lebensführung*). (HABERMAS, 1981, p. 70)

Existem, portanto, condições socioculturais que subjazem a este modo de vida que se refletem na racionalidade daquilo que Habermas chama de mundo da vida (*Lebenswelt*), que é compartilhado não apenas por particulares, mas também por coletivos. O mundo da vida racionalizado é esclarecido por Habermas pela conexão com o conceito de racionalidade comunicativa e pelas estruturas que permitem aos indivíduos e aos grupos adotarem orientações racionais de ação; trata-se dos sistemas culturais de interpretação ou imagens de mundo que refletem o saber de fundo dos grupos sociais e que garantem a coerência na diversidade de suas orientações de ação. Habermas reconstrói algumas características da compreensão mítica e da compreensão moderna de mundo, justamente para analisar as condições que estas estruturas das imagens de mundo têm que cumprir em sua função de orientar a ação para que aqueles que compartilham esse mundo da vida possam configurar racionalmente suas vidas.

Una devaluación de potenciales de explicación y justificación de tradiciones enteras es lo que acaece en las culturas superiores con la disolución de las figuras mítico-narrativas de pensamiento, y en el mundo moderno con la disolución de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas. Estos empujones devaluadores parecen guardar relación con las transiciones a nuevos niveles de aprendizaje; con ellos se transforman las condiciones de aprendizaje en las dimensiones, tanto del pensamiento objetivante, como de las ideas práctico-morales, como de la capacidad de expresión práctico-estética. (HABERMAS, 1981, p. 101)

Para Habermas (1981, p. 99), as sociedades modernas comportam um potencial de racionalidade. Ele entende a sucessão empírica de imagens de mundo como uma seqüência de passos de aprendizagem; e a racionalização das imagens de mundo se cumpre através de processos de aprendizagem. A afirmação deste potencial de racionalidade tem base na idéia de Habermas de que todo ato de entendimento pode ser compreendido como parte de um processo cooperativo de interpretação que tem como finalidade a obtenção de definições da situação que possam ser intersubjetivamente reconhecidas, sendo estes processos de entendimento correlatos ao conceito habermasiano de mundo da vida.

Habermas leva a cabo, portanto, a passagem de uma análise conceitual para uma análise de base empírica, questionando as estruturas de racionalidade simbolicamente

materializadas nas imagens de mundo, e considera as estruturas de racionalidade da compreensão moderna de mundo a partir de uma perspectiva histórica, não supondo de pronto uma validade universal. Mas o problema que Habermas (1981, p. 99) aponta é que as sociedades ocidentais modernas fomentam uma compreensão distorcida da racionalidade, que é centrada nos aspectos cognitivo-instrumentais e, neste sentido, só particular.

Segundo Habermas (1981, p. 104), ao atuarem comunicativamente, os sujeitos se entendem sempre no horizonte do mundo da vida. O mundo da vida é formado por convicções de fundo, mais ou menos difusas, mas sempre não problemáticas. Ele é a fonte de onde se obtêm as definições da situação que os implicados pressupõem como não problemáticas. Em suas operações interpretativas, os membros de uma comunidade de comunicação definem o mundo objetivo e o mundo social que compartilham intersubjetivamente frente aos mundos subjetivos de cada um e frente a outros coletivos. Os conceitos de mundo e as correspondentes pretensões de validade constituem o esquema formal de que os agentes se servem em sua ação comunicativa para confrontar em seu mundo da vida as situações que se tornaram problemáticas, isto é, aquelas que exigem que se chegue a um acordo.

O mundo da vida, continua Habermas (1981, p. 104), acumula o trabalho de interpretação realizado pelas gerações passadas. Na ação comunicativa, os agentes só podem se entender através de tomadas de postura de afirmação ou negação frente a pretensões de validade suscetíveis de crítica. Por isso, quanto mais avançado está o processo de descentralização das imagens de mundo, que é o que provê aos participantes seu acervo de saber cultural, menos será necessária que a possibilidade de entendimento seja coberta de antemão por uma interpretação do mundo da vida subtraída de toda crítica; e quanto mais tenha de ser coberta essa necessidade por meio de operações interpretativas dos participantes mesmos - isto é, por meio de um acordo que, por ter de ser racionalmente motivado, sempre comportará seus riscos - com tanto mais frequência cabe esperar orientações racionais de ação.

O que Habermas quer dizer é que a racionalização do mundo da vida deve ser caracterizada por meio da dimensão do entendimento alcançado comunicativamente; as tradições culturais não devem decidir de antemão que pretensões de validade, quando, onde, em relação a que, por quem, e frente a quem têm que ser aceitas; os próprios participantes é que devem tornar explícitas e submeter a exame as razões potenciais em que baseiam suas tomadas de posição de aceitação ou negação.

Si juzgamos desde este punto de vista los sistemas culturales de interpretación, se ve claro por qué ças imágenes míticas del mundo representan un instructivo caso límite. En la medida en que el mundo de la vida de un grupo social venga interpretado por una imagen mítica del mundo, los individuos pertenecientes a él se ven exonerados del peso de la interpretación, pero a la vez se ven privados de la oportunidad de llegar por sí mismos a un acuerdo susceptible de crítica. Mientras la imagen del mundo permanezca sociocéntrica, en el sentido de Piaget, no permite una diferenciación entre el mundo de los estados de cosas existentes, el mundo de las normas vigentes y el mundo de las vivencias subjetivas susceptibles de expresión. La imagen lingüística del mundo queda reificada en orden del mundo y con ello queda velada su condición de sistema de interpretación susceptible de crítica. Y dentro de este sistema de interpretación las acciones no pueden en absoluto alcanzar esa zona crítica en que el acuerdo obtenido comunicativamente depende de posturas autónomas de asentimiento o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. (HABERMAS,1981, p. 105)

O conceito habermasiano de racionalidade comunicativa refere, portanto, a compreensão descentrada do mundo à possibilidade de desempenho discursivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. Essa compreensão descentrada caracteriza as propriedades formais que as tradições culturais têm que possuir para que, em um mundo da vida interpretado de acordo com elas, seja possível delas resultar as orientações racionais de ação. Habermas expõe quatro aspectos principais necessários às tradições culturais para que as orientações possam condensar-se em um modo de vida racional: 1) A tradição cultural tem que pôr à disposição dos agentes os conceitos formais de mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo, tem que permitir pretensões de validade diferenciadas (verdade proposicional, corretude normativa, veracidade subjetiva) e incitar a correspondente diferenciação de atitudes básicas. Só então podem gerar-se manifestações simbólicas a um nível formal em que podem estar sistematicamente conectadas com razões e ser acessíveis a um julgamento objetivo. 2) A tradição cultural tem que permitir uma relação reflexiva consigo mesma; tem que despojar-se de seu dogmatismo até o ponto de que as interpretações nutridas pela tradição possam ser postas em questão e ser submetidas a uma revisão crítica. Só então podem os nexos de sentido ser objeto de uma elaboração sistemática e se torna possível estudar metodicamente interpretações alternativas. Aparecem atividades cognitivas de segunda ordem: processos de aprendizagem guiados por hipóteses e filtrados argumentativamente, nos âmbitos do pensamento objetivo, das idéias prático-morais e da percepção estética. 3) A tradição cultural tem que permitir, no que concerne aos seus componentes cognitivos e avaliativos, uma conexão de retroalimentação com formas especializadas de argumentação até o ponto de que os correspondentes processos de

aprendizagem possam institucionalizar-se socialmente. Por esta via surgem sistemas culturais especializados, respectivamente, em técnica e ciência, moral e direito, arte e literatura, nos quais se formam tradições sustentadas argumentativamente, fluidificadas por uma crítica permanente enquanto são asseguradas pela profissionalização que geram. 4) A tradição cultural tem, finalmente, que interpretar o mundo da vida de modo que a ação orientada ao êxito esteja isenta dos imperativos que a submeteriam ao entendimento de que é necessário renovar-se comunicativamente de forma incessante; e de que ela seja concebida como desconectada, ao menos parcialmente, da ação orientada ao entendimento. Com isso é possível a institucionalização social da ação racional referente a fins para fins generalizados, como, por exemplo, a formação de subsistemas especializados na ação econômica racional e na administração racional, regidos, respectivamente pelos meios dinheiro e poder. (cf. HABERMAS, 1981, p. 106)

Habermas passa então a utilizar o conceito de *descentralização* para esclarecer a conexão interna entre as estruturas de uma imagem de mundo, o mundo da vida como contexto dos processos de entendimento, e as possibilidades de um comportamento racional na vida, ou de um modo racional de vida, desembocando em seu conceito de racionalidade comunicativa, que relaciona a compreensão descentrada de mundo à possibilidade de desempenho discursivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. É com o conceito de racionalidade comunicativa que Habermas pretende mostrar que a descentralização da compreensão do mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada e autônoma.

Mas os dois domínios distintos, que surgem na transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, mundo da vida e sistemas, são dotados de duas formas distintas de racionalidade e cumprem duas funções distintas na reprodução social. O mundo da vida é o domínio dotado dessa racionalidade comunicativa e é responsável pela chamada *reprodução simbólica da sociedade*, isto é, pela geração de crenças e valores consensuais com base nos quais possa existir uma integração social. O outro domínio, o dos sistemas, é dotado de uma racionalidade meramente instrumental. No entanto, nas sociedades modernas em que a racionalidade instrumental ganha força e se impõe sobre a racionalidade comunicativa, Habermas aponta o fenômeno da "colonização do mundo da vida pelos sistemas". Ou seja, a racionalidade instrumental dos sistemas econômico e político toma conta dos âmbitos da vida social, que tem que pautar-se pela racionalidade comunicativa. Os sistemas, porque não têm limites e visam unicamente o êxito, avançam sobre todos os âmbitos da vida social nos quais se encontra um potencial de racionalidade. À colonização de um

âmbito do mundo da vida pelo sistema econômico Habermas chama de *mercantilização*; e à colonização de um âmbito do mundo da vida pelo sistema político Habermas chama de *burocratização*.

O potencial de racionalidade encontra-se no mundo da vida, já que neste âmbito a racionalidade comunicativa deve imperar. Como exposto acima, uma pessoa age racionalmente quando se orienta por crenças justificáveis de caráter factual, normativo, avaliativo ou expressivo. As reivindicações de validade de crenças justificáveis podem ser feitas em diferentes domínios da realidade: as pretensões à verdade dizem respeito ao mundo dos objetos no espaço e tempo; as pretensões à correção dizem respeito ao mundo das normas sociais; as pretensões à sinceridade e à autenticidade dizem respeito ao mundo pessoal dos sentimentos e desejos. Existe então uma conexão entre os mundos objetivo, social e subjetivo e as reivindicações de crenças justificáveis que aparecem no tipo de assertiva que articula essas pretensões. Portanto, uma parte do significado de uma proposição descritiva depende de sua relação no espaço e tempo.

Para Habermas, a ação tem um significado inerente por exprimir a intenção do agente frente à realidade; se não estiver relacionada com a intenção frente à realidade objetiva, social ou subjetiva, a ação não terá um conteúdo cognitivo, normativo ou expressivo; logo, perderá a possibilidade de uma avaliação crítica. As reivindicações de crenças justificáveis que fazem referência a esses três domínios fundamentam a distinção feita por Habermas entre os tipos de ação social comunicativa: estratégica, normativa e dramaturgic.

A ação estratégica ocorre quando as decisões e o comportamento de pelo menos outra pessoa são incluídos no cálculo correspondente dos meios e fins do agente; ela é racional na medida em que o agente calcula o meio mais eficiente para alcançar o fim desejado. A ação normativa, por sua vez, ocorre quando o agente tem como intenção primária atender a expectativas recíprocas mediante o ajuste da conduta a normas e valores compartilhados; nesta, a busca de metas pessoais pode ser neutralizada pelos deveres sociais. Ela é racional na medida em que se conforma a padrões de comportamento socialmente aceitáveis; mas, para que seja racional num sentido ideal, esses padrões precisam defender os interesses gerais das pessoas afetadas. Já a ação dramaturgic ocorre quando o agente tem por objetivo a auto-apresentação pública; ela é racional, num sentido não estratégico, quando é sincera e na medida em que suas intenções declaradas são autênticas.

Expostas estas noções, Habermas chega ao conceito chave de sua teoria, o de *ação comunicativa*. Esta ocorre quando duas ou mais pessoas procuram expressamente chegar a um acordo voluntário para cooperação. Ainda que pessoas inter-relacionadas em

outros tipos de ação possam usar a comunicação para coordenar seus esforços, não farão isto necessariamente com o objetivo expresso de chegar a um acordo de maneira livre. A ação comunicativa diferencia-se dos outros tipos de ação porque envolve um esforço explícito para alcançar um acordo sobre reivindicações de crenças justificáveis. Diferentemente do modelo teleológico de ação, a ação comunicativa não concebe a linguagem como mais um meio através do qual os falantes, que se orientam em busca do êxito, podem influenciar uns aos outros para mover o oponente e formar opiniões ou a conceber as intenções que convenham a seus próprios propósitos.

A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que esta tem condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifeste nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente. (HABERMAS, 1990, p. 72).

O conceito de ação comunicativa implica também o pressuposto do *Medium* lingüístico em que se refletem as ações do ator com o mundo; por isso, a problemática da racionalidade passa não apenas pela perspectiva social, mas também pela perspectiva do próprio agente. Segundo Habermas (1981, p. 137), o modelo normativo de ação concebe a linguagem como um meio que transmite valores culturais e que é portador de um consenso que simplesmente é ratificado com cada novo ato de entendimento. Apenas o conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem diretamente como um meio de entendimento, em que falantes e ouvintes se referem, a partir do horizonte pré-interpretado que seu mundo da vida representa, simultaneamente, a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, para negociar definições da situação que possam ser compartilhadas por todos.

Podemos ler nas próprias condições para a compreensão de expressões lingüísticas que os atos de fala, que podem ser formados com seu auxílio, apontam para um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito. Nesta medida, a orientação pela possível validade de proferimentos faz parte das condições pragmáticas não só do entendimento, mas também da própria compreensão da linguagem. Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente. [...]. No âmbito desta teoria, a problemática da validade é localizada exclusivamente na relação da linguagem com o mundo, tido como a totalidade dos fatos. A validade é equiparada à verdade de asserções; por isso, um nexa entre significado e a validade de expressões lingüísticas só se estabelece no discurso que constata fatos. [...] Enunciados utilizados de modo comunicativo servem simultaneamente para expressar intenções (ou experiências) de um falante,

para representar estados de coisas (ou algo que apareça no mundo) e para contrair relações com destinatários. Nessas três funções se refletem os três aspectos fundamentais do: entender-se com um outro sobre algo. Existe uma relação tríplice entre o significado de uma expressão lingüística e: a) o que se entende com ela; b) o que se diz nela; c) o modo de sua utilização no ato de fala. (HABERMAS, 1990, p. 78).

A ação comunicativa é constituída por atos de entendimento em que a linguagem é relevante do ponto de vista pragmático de que os falantes, quando fazem uso de orações orientadas para o entendimento, contraem relações com o mundo de um modo reflexivo. Os falantes integram em um sistema os três conceitos de mundo que nos outros tipos de ação aparecem sozinhos ou em pares, e pressupõem esse sistema como um marco de interpretação que todos compartilham e dentro do qual podem chegar a um entendimento. Os participantes na interação se põem de acordo quanto à validade que pretendem para suas emissões ou manifestações; eles reconhecem intersubjetivamente as pretensões de validade com que se apresentam uns frente aos outros. Um falante faz valer uma pretensão de validade suscetível de crítica estabelecendo com sua manifestação uma relação pelo menos com um mundo e fazendo uso da circunstância de que essa relação entre ator e mundo é em princípio acessível a um ajuizamento objetivo para convidar seu oponente a uma tomada de postura racionalmente motivada.

O conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio dentro do qual tem lugar um tipo de processo de entendimento em cujo transcurso os participantes, ao relacionarem-se com um mundo, se apresentam uns frente aos outros com pretensões de validade que podem ser reconhecidas ou postas em questão. Pressupõe-se, portanto, que os participantes na interação mobilizem expressamente o potencial de racionalidade que têm as três relações do ator com o mundo. Segundo Habermas (1981, p. 144), o ator que se orienta ao entendimento tem que pretender com sua manifestação explicitamente três pretensões de validade: 1) a pretensão de que o enunciado que faz é verdadeiro; 2) a pretensão de que o ato de fala é correto em sua relação com o contexto normativo vigente e; 3) a pretensão de que a intenção expressa pelo falante coincide realmente com o que este pensa. O falante pretende então: verdade para os enunciados ou pressuposições de existência, correteza para as ações legitimamente reguladas e para o contexto normativo destas, e veracidade para a manifestação de suas vivências subjetivas. Os três mundos relacionam-se quando os próprios atores buscam um consenso e o submetem a critérios de verdade, de correteza e de veracidade.

Este conceito de ação comunicativa comporta a teoria da racionalidade de Habermas. Em seu texto, Habermas chega a este conceito passando pela teoria da ação social de Weber, que entende que a ação social inclui qualquer ato significativamente orientado com relação à conduta alheia ou que envolve algum tipo de reciprocidade. Mas Weber, de acordo com Habermas (1981:197), expõe sua teoria da ação social com exemplos de natureza estratégica, colocando em evidência a racionalidade instrumental das ações sociais. O "diagnóstico de nosso tempo" (cf. HABERMAS,1981:316) feito por Weber expõe a submissão à impessoalidade da burocracia como a própria realização da proposta moderna de um mundo de sujeitos autônomos.

A racionalidade da ação, em Weber, refere-se ou ao cálculo racional ou ao valor (por exemplo, do direito natural), e se torna uma característica definidora da ação quando é incorporada às estruturas de personalidade, interpretações culturais e instituições sociais. Assim, Habermas (1981, p. 213) mostra que, para Weber, o racionalismo ocidental ocorreu como secularização da perspectiva judaico-cristã, como desencantamento da natureza, que passa a ser vista como o contexto objetivo da redenção da humanidade; essa secularização preparou o caminho para a sociedade moderna e seu racionalismo. Outro ponto importante (cf. HABERMAS, 1981, p. 249) do racionalismo na teoria de Weber foi a reforma protestante, que ao elevar a fé acima das boas obras para salvação criou as bases para o que veio a ser uma ética individualista da consciência e da responsabilidade. Concepções de autonomia que aparecem também nos teóricos do contrato social que transferiam a autoridade tradicional para procedimentos formais de consentimento e legitimação política.

É importante ressaltar também que o núcleo dessa racionalidade ocidental está articulado nas instituições sociais e exige um tipo de reconhecimento público, e que essa concepção de racionalidade reflete-se na administração burocrática ao utilizar técnicas de cálculo para a eficiência. Concordando com Weber, Habermas (1981, p. 285) afirma que o fato de maior peso para o surgimento desse tipo de consciência foi a emergência e consolidação da ética do trabalho protestante, que combina uma orientação racional que visa ao êxito com sentimentos racionais de valor sobre a responsabilidade individual. O livro de Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo* faz a ligação conceitual entre a racionalização cultural e os meios pelos quais ela se insere nas instituições sociais.

E em seu estudo sobre a racionalização do direito, Weber enfatizou uma emancipação da consciência moral individual frente ao costume ético: no direito moderno, o consentimento surge institucionalizado nas regras democráticas da justiça processual, em substituição a uma base moral ou religiosa específica: é o direito moderno que passa a

representar a liberdade individual (cf. HABERMAS, 1981, p. 316). No entanto, toda essa racionalização diminui nas sociedades modernas em que a busca da riqueza deixa de acontecer pelo sentido religioso e ético e liga-se à irracionalidade do asceticismo e da mentalidade do consumo, firmando-se em alicerces mecânicos.

Esta exposição é importante porque para Habermas esse desenvolvimento da racionalidade moderna, que segue com a perda da liberdade e de sentido, é compensado com a potencialidade de uma racionalidade específica. Habermas classifica o processo descrito por Weber como patológico, pois é o resultado de uma institucionalização parcial da racionalidade, e diz que Weber não pôde compreender exatamente esta patologia porque ele fundiu a sociedade racional e o capitalismo: estava preso à filosofia da consciência e ao seu postulado da oposição sujeito e objeto; e porque restringiu sua explicação sociológica ao plano teórico (cf. HABERMAS, 1981, p. 352).

Habermas (1981, p. 433) retoma também Lukács e Adorno para expor a teoria da racionalização como reificação. Mas segundo Habermas, esses teóricos também não conseguiram livrar-se do modelo de consciência do sujeito. Por isso, a teoria da racionalização de Habermas passa por um modelo não seletivo da racionalização social, que tem referências na descentralização racional da consciência que permite aos atores adotarem atitudes diferentes sobre diferentes domínios da realidade.

Segundo Habermas, Lukács postulava uma conexão lógica entre a racionalidade formal, compreendida como forma de objetividade global, que penetra a consciência e a realidade social, e a reificação das relações humanas. A concepção marxista de que a venda da força de trabalho encontrada no capitalismo moderno implica a perda da individualidade e da humanidade teve, para Lukács, uma confirmação na tese weberiana de que a forma da mercadoria tinha penetrado todas as ordens da vida: foi Weber quem observou que a forma de organização característica da administração pública é idêntica à da empresa. Mas o diagnóstico de Lukács, que vê a reificação associada à forma de mercadoria como uma contradição mais profunda entre as exigências funcionais da economia de mercado e as necessidades práticas da vida diária, ainda estava preso a uma crítica da racionalidade científica ou formal.

Habermas retoma também Horkheimer ao dizer que, assim como para Weber, o surgimento da racionalidade formal sinaliza o fim da racionalidade objetiva que tinha informado a cosmovisão tomista do cristianismo medieval. A conseqüência que deriva da não objetificação da racionalidade, a degradação dos fins e valores últimos como instrumentos na luta pela auto-preservação, é a convergência da razão formal, instrumental e

subjetiva. Foi Horkheimer quem observou que a racionalização cultural leva à perda gradual de sentido, e que isto é um sintoma da fragmentação da sociedade em egos isolados, movidos pelo auto-interesse. De acordo com Habermas, em vez de significar uma maior consciência da solidariedade universal, a universalidade cada vez mais formalista da razão exprime a separação cética entre o pensamento e seu objeto.

Por meio de Horkheimer, Habermas quer expor o problema de que a abstração do indivíduo como um sujeito egoísta de direitos formais universais resume a perda da liberdade que surge com a racionalização social. Inspirado também na psicologia de Freud, Horkheimer teria ampliado a tese de Weber; sua teoria da cultura de massa vincula a integração social à supressão dos instintos vitais. Ao introduzir a expressão "indústria cultural", ele procurava enfatizar o fato de que as preferências dos consumidores são manipuladas pelos publicitários, e não democraticamente integradas.

Mas Habermas explica que estes teóricos tinham uma noção estreita de racionalidade, e propõe uma mudança de paradigma que tenta expor o potencial da racionalidade formal em proporcionar uma base única para a crítica social. Para ele, só um conceito de razão prática que possa ser plenamente formulado de modo independente da ação, com suas inevitáveis restrições estratégicas, é suficiente como fundamento da teoria crítica.

Em *Theorie des kommunikativen Handelns* Habermas estende-se em sua crítica da razão instrumental. Segundo ele (1981, p. 465), a crítica da razão instrumental entende-se a si mesma como uma crítica da coisificação, que se baseia na recepção de Weber e Lukács, mas sem assumir as conseqüências de uma filosofia objetivista da história. Habermas propõe, portanto, uma mudança de paradigma em teoria da sociedade, pois, segundo ele, a versão que Lukács deu à teoria da coisificação foi historicamente desmentida pelo fracasso da revolução e pela capacidade integradora das sociedades capitalistas desenvolvidas.

Para la formación de la teoría crítica fueron determinantes, como ha mostrado H. Dubiel, tres experiencias históricas principalmente, que convergen en un desengaño de las expectativas revolucionarias. La evolución soviética confirmaba en términos generales el pronóstico de Weber de una burocratización acelerada, y la práctica estalinista suministraba una sangrienta confirmación de la crítica de Rosa Luxemburg a la teoría de la organización de Lenin y a los fundamentos que ésta tenía en la filosofía objetivista de la historia. El fascismo demostraba a continuación la capacidad de las sociedades capitalistas desarrolladas para responder en situaciones de crisis al peligro de un cambio revolucionario con la reestructuración del subsistema político y para absorber la resistencia del movimiento obrero organizado. Por último la evolución en Estados Unidos demostraba de una forma distinta la fuerza integradora del capitalismo: sin necesidad de una represión abierta, la cultura de masas liga la conciencia de anchas capas de la población a los

imperativos del *status quo*. La perversión soviética del contenido humano del socialismo revolucionario, el fracaso del movimiento obrero revolucionario en todas las sociedades industriales y la capacidad de integración social que demuestra tener la racionalización cuando penetra en el ámbito de la reproducción cultural - eran las experiencias básicas de las que Horkheimer y Adorno trataron de dar razón a principios de los años cuarenta. Estas experiencias contrastan con los supuestos centrales de la teoría de la cosificación, que Lukács había expuesto a principios de los años veinte. (HABERMAS, 1981, p. 466)

Habermas retoma então Horkheimer e Adorno, afirmando que precisaram buscar num nível mais profundo os fundamentos da crítica à coisificação e ampliar a razão instrumental, convertendo-a em uma categoria do processo histórico e universal de civilização: eles tiveram que aumentar a idéia de processo de coisificação por trás da origem capitalista do mundo moderno. Porque Horkheimer e Adorno se atêm à teoria da coisificação, precisam explicar as experiências históricas que, segundo Habermas (1981, p. 467), tão claramente indicam que a natureza subjetiva das massas se viu arrastada sem resistências pelo turbilhão da racionalidade social - acelerando, mais que atrapalhando, esse processo.

Com isso, chegam à teoria da cultura de massas, que se ocupa dos fenômenos da integração social da consciência através dos meios de comunicação de massas. Na fetichização da obra de arte convertida em bem cultural e na regressão do gosto da arte, convertido em consumo e diversão dirigidos, Adorno investiga o que ele denomina de um "fetichismo da mercadoria de novo estilo", convencido de que, no caráter sadomasoquista do pequeno burguês que se deixa mobilizar para o Estado totalitário nazista, e nos aceitantes da cultura de massas atual, haja distintos aspectos da mesma coisa. O processo de coisificação, quanto mais se afasta da esfera da produção e das experiências cotidianas do mundo da vida do proletariado, e quanto mais muda os pensamentos e sentimentos em seu ser qualitativo, tanto mais inacessível se torna à auto-reflexão.

No entanto, para Habermas (1981, p. 473), Adorno adota uma perspectiva de crítica da cultura que dá aos seus escritos um tom cético. Ele não tem uma idéia clara do caráter radicalmente ambivalente do controle social exercido através dos meios de comunicação de massas - uma análise como a de Adorno, que parte da forma mercadoria dos meios culturais, assimila os novos meios de comunicação de massas ao meio valor de troca. Mas, segundo Habermas, enquanto o meio dinheiro substitui o entendimento lingüístico como mecanismo de coordenação da ação, os meios de comunicação de massas seguem dependendo do entendimento lingüístico. Eles constituem reforçadores técnicos da comunicação lingüística, que guardam distâncias no tempo e no espaço e multiplicam as possibilidades de

comunicação - ainda que esta ampliação do potencial de comunicação esteja, por ora, neutralizada por formas de organização que asseguram fluxos de comunicação em uma única direção, e não fluxos de comunicação reversíveis.

Habermas dá enorme importância ao papel da comunicação: segundo ele (1981, p. 506), se partimos da idéia de que a espécie humana se mantém através das atividades socialmente coordenadas de seus membros, e de que esta coordenação tem que ser estabelecida por meio da comunicação - e, nos âmbitos centrais, por meio de uma comunicação tendente ao acordo -, então a reprodução da espécie exige também o cumprimento das condições da racionalidade imanente à ação comunicativa. Estas condições se tornam acessíveis na modernidade com a descentralização da compreensão do mundo e com a diferenciação de diversos aspectos universais de validade. O processo de auto-conservação, antes creditado pelas imagens religiosas e metafísicas de mundo, agora, ao ter que satisfazer as condições de racionalidade da ação comunicativa, passa a depender das operações interpretativas dos sujeitos que coordenam sua ação através de pretensões de validade suscetíveis à crítica.

Diferentemente da razão instrumental, a razão comunicativa não pode submeter-se sem resistências a um processo cego de auto-conservação; ela não se refere a um sujeito que se conserva relacionando-se com objetos em sua atividade representativa e em sua ação, nem a um sistema que mantém sua consistência definido-se frente a um entorno, mas a um mundo da vida simbolicamente estruturado que se constitui nos aportes interpretativos dos que lhes pertencem, e que só se reproduz através da ação comunicativa. Por isso, Habermas diz que a perspectiva utópica de reconciliação e liberdade está baseada nas próprias condições da socialização comunicativa dos indivíduos: ela já está inserida no mecanismo lingüístico de reprodução da espécie.

Por outro lado, a integração dos membros da sociedade que se efetua através de processos de entendimento encontra seus limites na violência dos interesses em disputa e na pressão que exercem os imperativos da auto-conservação dos sistemas que desenvolvem objetivamente seu poder penetrando através das orientações de ação dos atores afetados. Segundo Habermas (1981, p. 508), a problemática da coisificação não resulta de uma racionalidade referente a fins a serviço da auto-conservação de uma razão instrumental, nem de uma razão funcionalista da auto-conservação sistêmica, mas passa pela pretensão da razão radicada na socialização comunicativa, fazendo com que a racionalização do mundo da vida decorra no vazio. Por isso, o tomo II de *Theorie des kommunikativen Handelns* trata da mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da comunicação. Sob o

subtítulo de "crítica da razão funcionalista", o texto expõe a crítica do tratamento funcionalista da comunicação, que seria limitada para explicar a ação social; o sistema de ações é visto como estrutura objetiva que tem resultados não pretendidos que se relacionam de maneira causal com a manutenção do organismo social por meio de mecanismos de controle.

A crítica de Habermas (1981, cap.2, p. 9) à filosofia da consciência expõe o problema de deixar de lado o significado forte da interação comunicativa e localizar como fonte original da valoração unicamente o sujeito isolado. Essa filosofia foi alvo da filosofia da linguagem e da psicologia behaviorista, que concebiam a ação e o conhecimento a partir de práticas observáveis compartilhadas; no entanto, nenhuma dessas correntes abarcava o todo do comportamento social - o behaviorismo não levava em conta a significação da ação, e a análise lingüística ignorava a dimensão pragmática subjacente à ação da fala - mas foram combinadas como uma só perspectiva teórica na teoria interacionista simbólica de George Mead.

Foi Mead quem argumentou que a sinalização e a comunicação proposicional eram estágios elevados da interação simbólica que envolviam a internalização do sentido. A internalização do sentido seria o ato reflexivo com o qual o ator passa a entender o sentido de sua própria conduta, que se reflete no comportamento alheio; a idéia central no argumento de Mead é a interpretação do comportamento alheio como expressão de necessidades e interesses análogos aos do agente. Mas, para Habermas, Mead não distinguiu com clareza a manipulação estratégica do conhecimento, que ocorre na sinalização, da coordenação comunicativa da ação, que ocorre na comunicação proposicional.

O problema de Mead, que percebia que a linguagem era o veículo primário da socialização e da coordenação das ações, foi não dar importância suficiente à comunicação consensual como mecanismo subjacente ao processo de socialização, não podendo, portanto, explicar a possibilidade da ação normativa. Mas Habermas, fazendo menção à concepção de linguagem de Wittgenstein, dá ênfase à relação lógica entre norma e sentido: para ele, a socialização deve ser esclarecida pela compreensão da coordenação das ações, de modo que se entenda a formação da identidade pessoal e da autonomia moral como função dos papéis sociais internalizados numa interação simbólica. O que Habermas toma de Mead é sua teoria da socialização que demonstra a necessidade da comunicação para a realização do eu a partir da aquisição gradual da capacidade de reflexão<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Nesse caso, o ego encontra-se em uma relação interpessoal que lhe permite, da perspectiva do alter, referir-se a si mesmo como participante de uma interação (HABERMAS, 2000, p. 415).

A cultura é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem a solidariedade. Conto entre as estruturas da personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria (HABERMAS, 1990, p. 96).

Com isso, Habermas quer mostrar que, se a realização do eu é dependente da capacidade de reflexão e esta, por sua vez, só ocorre a partir da comunicação como um confronto com os potenciais críticos em um diálogo, a emancipação completa da sociedade depende da institucionalização racional da democracia: os cidadãos serão racionalmente responsáveis enquanto puderem refletir sobre suas necessidades e interesses, sendo que esta reflexão deve então passar pelos potenciais críticos em um diálogo público.

Essa via de reconstrução da teoria crítica, que visa desenvolver um conceito de racionalidade prática intersubjetiva, passa pela compreensão das especificidades das esferas de reprodução social, material e simbólica que sustentam as funções de integração da sociedade moderna nos diferentes contextos de ação, estratégica ou comunicativa. Habermas (1981, cap.2, p. 163) retoma então a idéia de Durkheim de que as sociedades arcaicas são constituídas pela consciência coletiva, enquanto nas sociedades modernas o complexo da vida social se constitui pela divisão do trabalho; para Habermas, isto mostra a idéia de uma mudança nas bases da integração social, isto é, passa-se de um consenso normativo básico à conexão sistêmica de âmbitos de ação funcionalmente especificados. Essa constatação de Durkheim esclarece, segundo Habermas, que a solidariedade social é apenas a coincidência espontânea de interesses individuais. O principal tipo das relações sociais, como sustentava Spencer, seria a relação econômica, resultado da iniciativa inteiramente livre das partes. A sociedade não seria outra coisa que a relação criada entre os indivíduos pelo intercâmbio dos produtos de seu trabalho.

Segundo Habermas, Spencer explica esse caráter unificador da divisão do trabalho com a ajuda de um mecanismo sistêmico, o mercado, através do qual se estabelecem relações de intercâmbio nas quais os indivíduos entram segundo os cálculos egocêntricos que realizam de suas utilidades no marco do direito privado burguês. O mercado seria o mecanismo que produz espontaneamente a integração da sociedade, harmonizando entre si não orientações de ação por via de regras morais, mas efeitos agregados das ações através de nexos funcionais. Mas Durkheim, respondendo a Spencer, diz que nessas relações de intercâmbio não há nada que se pareça com a ação reguladora de uma norma: segundo

Durkheim, as sociedades são dependentes da força integradora das regras morais e o interesse é uma das coisas menos constantes nesse mundo.

Concordando com Durkheim, Habermas diz que a solidariedade social tem que ser assegurada por meio de normas e valores e que, mesmo na forma orgânica de solidariedade, haveria a expressão de uma consciência coletiva, ainda que transformada em suas estruturas. Essa consciência, diz Habermas (1981, cap. 2, p. 165), não pode ser substituída por um organismo sistêmico como é o mercado, que coordena efeitos agregados das ações regidas pelo interesse particular. Mas o ponto de Habermas é que, para isto, deve existir uma conexão causal entre a progressiva diferenciação de um sistema social e a formação de uma moral capaz de servir autonomamente de base à integração social; as sociedades modernas, no entanto, oferecem uma imagem bem distinta.

Segundo Habermas (1981, cap.2, p. 166), a diferenciação do sistema de economia de mercado, com a complexidade que comporta, destrói formas tradicionais de solidariedade sem gerar ao mesmo tempo orientações normativas que pudessem assegurar a forma orgânica de solidariedade. As formas democráticas de formação da vontade política e a moral universalista são, segundo o próprio diagnóstico de Durkheim, demasiado deficientes para impor limites aos efeitos desintegradores da divisão do trabalho. Durkheim observa como as sociedades capitalistas industriais se vêem arrastadas a um estado de anomia.

Mas, segundo Habermas, Durkheim não pode resolver o paradoxo, pois deveria dar atenção às relações empíricas existentes entre as etapas da diferenciação sistêmica e as formas de integração social. A análise destas relações só é possível se se distingue entre os mecanismos de coordenação da ação, que harmonizam entre si as orientações da ação dos participantes, e aqueles outros mecanismos que através de um entrelaçamento funcional das consequências agregadas da ação estabilizam complexos de ação não pretendidos. A integração de um sistema de ação é, segundo Habermas, produzida, no primeiro caso, por meio de um consenso assegurado normativamente ou alcançado comunicativamente; e, no segundo caso, mediante uma regulação não normativa de decisões particulares que se situa além da consciência dos atores. Assim,

La distinción entre una integración social, que se apoya en las propias orientaciones de acción, y una integración sistémica de la sociedad, es decir, una integración que se cumple asiendo a través de, o atravesando, esas orientaciones de acción nos obliga a introducir la correspondiente diferenciación en el concepto mismo de sociedad. Ya se parta con Mead de categorías relativas a la interacción social o con Durkheim de categorías relativas a las representaciones colectivas, en ambos casos se está

concebido la sociedad desde la perspectiva de los sujetos agentes que participan en ella, como mundo de la vida de un grupo social. Por el contrario, desde la perspectiva de un no-implicado la sociedad sólo puede ser concebida como un sistema de acciones en el que éstas cobran un valor funcional según sea su contribución al mantenimiento de la integridad o consistencia sistémica. (HABERMAS, 1981, cap. 2, p. 167)

O sistema integra as ações sociais pautando-as na adaptação à sobrevivência econômica e política. No sistema, as ações são reguladas por mecanismos de mercado ou burocráticos. Já no mundo da vida as ações sociais são pautadas nos valores compartilhados e têm sua racionalidade no nível de argumentação oferecido para se alcançar um acordo sobre pretensões de validade criticáveis. Ao mundo da vida pertencem instituições como a família e as esferas de acesso público; já ao sistema pertencem as empresas e os órgãos do Estado. Ainda que o sistema seja gerado no mundo da vida, como uma consequência inesperada da ação, e permaneça embasado nele no sentido normativo, Habermas explica que o sistema e o mundo da vida têm a ver com esferas distintas da sociedade.

O mundo da vida abrange uma gama de conhecimento preexistente transmitido pela cultura e pela linguagem; é a estrutura lingüística que define o alcance da compreensão possível. O mundo da vida racionalizado possui estruturas lingüísticas que possibilitam a diferenciação habermasiana dos domínios de referência objetivo, social e subjetivo. Por meio da linguagem imanente ao mundo da vida, as pessoas relacionam-se, ao mesmo tempo, com esses três domínios de referência; toda ação social no mundo da vida define um sistema de referências que abrange fatos objetivos, normas sociais e experiências pessoais. Essa diferenciação formal torna possível entender que uma ação social é sempre parte de um todo pré-compreendido, de conhecimento transmitido pela cultura e pela linguagem, que terá relevância para os destinatários interessados. (cf. HABERMAS, 1981, cap.2, p. 171)

As estruturas do mundo da vida correspondem, portanto, à cultura, à sociedade e à personalidade e complementam uma à outra como conhecimento, ordem legítima e identidade individual. Quanto ao desenvolvimento da personalidade, a racionalização da ação depende da reflexão; já a possibilidade de diferenciar cultura e sociedade gera instituições normativas livres das doutrinas metafísicas e religiosas; e a possibilidade de diferenciar personalidade e cultura gera liberdade individual para revisão da tradição, e nesse sentido, são mais racionalizadas nos procedimentos de argumentação. A necessidade de uma abordagem mais reflexiva leva Habermas a propor que a solução de problemas práticos necessita de disciplinas especializadas e formas democráticas de

deliberação política, visto que a patologia social é explicada por ele nos termos da racionalização seletiva dos sistemas de ação política e econômica que dominam, de fora, o mundo da vida.

A teoria da ação comunicativa é desenvolvida por Habermas também a partir do mundo da vida, e a análise feita por ele é denominada *análise pragmática formal*. Habermas pretende desenvolver, sobre o conceito de ação comunicativa, a questão de como o mundo da vida, enquanto horizonte em que os agentes comunicativos se movem, está sempre delimitado pela mudança estrutural da sociedade e como se transforma na medida em que se produz essa mudança. O mundo da vida é, portanto, um conceito complementar da ação comunicativa. A análise do mundo da vida nos termos da pragmática formal pretende apreender as estruturas que se apresentam como invariantes frente aos cunhos históricos dos mundos da vida e das formas particulares de vida.

Do ponto de vista da filosofia do sujeito, a sociedade foi concebida como um todo constituído de partes, seja no nível do Estado dos cidadãos políticos, seja no nível da associação dos produtores livres. O conceito de "mundo da vida" rompe igualmente com essa figura de pensamento. Os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse a malha das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura. É verdade que os sujeitos que agem comunicativamente experimentam seu mundo da vida como um todo que no fundo é compartilhado intersubjetivamente. No entanto, essa totalidade, que deveria decompor-se aos seus olhos no instante da tematização e da objetivação, é formada pelos motivos e habilidades dos indivíduos socializados, pelas auto-evidências culturais e pelas solidariedades grupais. O mundo da vida estrutura-se através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática. (HABERMAS, 1990, p. 100).

Desse modo, Habermas (1981, cap.2, p. 178) constata que o acervo de saber cultural provê aos participantes na comunicação convicções de fundo não problemáticas, convicções de fundo que eles supõem garantidas; e dessas convicções de fundo se forma em cada caso o contexto dos processos de entendimento, em que os participantes fazem uso de definições de uma situação ou negociam definições novas. No que se refere ao conteúdo, a interação dos participantes é pré-interpretada na conexão entre mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social. Por isso, Habermas diz que na prática comunicativa cotidiana não há situações absolutamente desconhecidas: todas as situações novas sempre emergem a partir

de um mundo da vida que está construído sobre um acervo cultural de saber que já é sempre familiar. Frente ao mundo da vida os agentes comunicativos nunca podem adotar uma posição extra-mundana; e ao fazerem uso de uma tradição cultural, também a fazem prosseguir.

Aquilo que brota das fontes do pano de fundo do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o enfoque de um saber comprovado na prática comunicativa. Esse saber consolida-se através dos trilhos da interpretação, assumindo a forma de modelos de interpretação, os quais são transmitidos; na rede de interações de grupos sociais ele se cristaliza na forma de valores e normas; pelo caminho dos processos de socialização ele se condensa na forma de enfoque, competências, modos de percepção e identidades. Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantém através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade. (HABERMAS, 1990, p. 96).

Mas o diagnóstico de Habermas (1981, cap.2, p. 203) é que essa reprodução acarreta, nas sociedades modernas, certas patologias: no âmbito cultural, as perturbações no processo de reprodução se manifestam como perda de sentido; no âmbito da sociedade, como anomia; e no âmbito da pessoa, como enfermidade anímica (psicopatologias). As perturbações em cada um destes âmbitos dão lugar aos correspondentes fenômenos de privação nos outros.

Habermas cita Durkheim ao expor que a sociedade moderna está integrada à interdependência orgânica de ocupações sociais num modelo funcional, e confirma esta idéia ao dizer que o sistema deve estar ancorado num mundo da vida autônomo. Já mesmo em Durkheim é possível encontrar esta tensão entre sistema e mundo da vida: ele atribuía a anomia da sociedade moderna à incapacidade dos princípios formais da lei e da moralidade frente à desintegração provocada pelo mercado. Mas Habermas amplia esta tese e situa o diagnóstico durkheimiano em sua teoria, que depende de um contexto mais amplo enquanto teoria da evolução social.

Esta teoria, que explora o potencial de racionalidade das sociedades modernas possibilitado pelos diferentes estágios que Habermas compara aos estágios do desenvolvimento infantil de Piaget, tem como ponto central o desenvolvimento moral. Mas o problema é que este desenvolvimento não acontece de maneira homogênea: as instituições sociais podem não acompanhar esse desenvolvimento, e isso aparece, na teoria de Habermas,

nos meios disponíveis para a solução de conflitos. A estrutura institucional acompanha a racionalização do mundo da vida apenas de um modo paralelo.

Historicamente, a separação entre sistema e mundo da vida ocorre, em primeiro lugar, nas sociedades de classes que se organizam num Estado. As posições sociais, antes ditadas pelo sistema de parentesco, passam a ser anexadas a funções políticas que se organizam formalmente; e essa separação torna-se completa com o domínio da lei formal, que garante também as possibilidades do mercado que toma o valor de um sistema auto-regulado segundo as próprias leis da economia (oferta e procura, por exemplo).

Freitag (1990, p. 62) explica que, para Habermas, a modernidade se caracteriza por ter criado uma disjunção, um hiato entre o mundo vivido e o sistema. A perspectiva sistêmica e a perspectiva do mundo vivido não estão, por sua vez, integradas: a integração sistêmica não coincide com a integração social. Sistema e mundo da vida entram em choque. O mundo vivido, regido pela razão comunicativa, está ameaçado em sua sobrevivência pela interferência da razão instrumental. Ocorre uma anexação do mundo vivido por parte do sistema, desativando as esferas regidas pela razão comunicativa e impondo-lhes a razão instrumental, tecnocrática. A interferência do subsistema estatal na esfera do mundo vivido é a burocratização, e a do subsistema econômico, a monetarização. Essas duas usurpações são responsáveis pelas patologias do mundo vivido.

Assim, a integração do sistema liga-se à racionalização do mundo da vida, pois sem este estágio a integração do sistema fica subordinada à integração social; e é com a sociedade de classes que o sistema se torna, em parte, independente do mundo da vida e passa a impor suas restrições. No capitalismo avançado, o mundo da vida é reduzido a um satélite do sistema por meio da racionalização. Nesse momento histórico, ocorre o que Habermas denomina de *generalização do valor*, que é o processo pelo qual as relações morais e legais adquirem formalmente universalidade; com a formalização dessas relações sociais, a comunicação orientada para o consenso torna-se muito geral em sua aplicação, passando a ser generalizada pelos meios de comunicação de massa, e o dissenso, necessário à comunicação, dá lugar ao consenso por meio de um mecanismo que condensa a comunicação e por outro que substitui a ação comunicativa pela ação orientada ao êxito.

São as formas racionais de prestígio e influência que condensam a ação comunicativa, suspendendo a certificação racional; e são os meios de comunicação de massa que facilitam essa condensação da ação comunicativa, pois são promotores de domínios de comunicação especializados e de hierarquias de autoridade e conhecimento que liberam as pessoas da necessidade de levantar dissensos em alguma situação do mundo da vida. Isto

ocorre precisamente quando os meios dinheiro e poder (que são ancorados normativamente no direito formal) substituem a interação consensual pela interação estratégica, que não busca mais a validade de pretensões, mas apenas as vantagens.

As instituições legais, que ancoram no mundo da vida os mecanismos diretivos como o dinheiro e o poder, canalizam as influências do mundo da vida no sentido dos reinos da ação formalmente organizados ou, inversamente, canalizam as influências do sistema no sentido dos contextos de ação estruturados comunicativamente. Elas funcionam então como a estrutura institucional que sujeita a manutenção do sistema às restrições normativas do mundo da vida, e também como a base que subordina e media o mundo da vida com respeito aos limites do sistema da reprodução material. A interação social passa a ser, como consequência, uma conciliação entre mundo da vida e sistema.

Diante disso, Habermas expõe a necessidade de uma teoria que não compreenda a sociedade tão somente como sistema. Segundo Freitag (1990, p. 53), no debate com Luhmann, Habermas cessa a identificação plena com as posições de Horkheimer e Adorno, e inicia uma discussão original que o distanciará de seus mestres e modelos intelectuais. Não se trata mais de opor marxismo ao racionalismo ou a dialética ao positivismo, e sim de elaborar uma nova teoria da sociedade como alternativa à teoria sistêmica, representada por Luhmann.

Essa separação entre mundo da vida e sistema aponta para a concepção de razão prática de Habermas, que ele identifica com as competências associadas à argumentação, que tem como meta a emancipação através do fim das relações de força que existem nas próprias estruturas da comunicação e impedem a solução racional e a regulação consensual de conflitos. De acordo com Freitag (1990, p. 59), Habermas inclui em sua teoria da ação comunicativa a elaboração de um novo conceito de razão, que nada tem em comum com a visão instrumental que a modernidade lhe conferiu, mas que também transcende a visão kantiana assimilada por Horkheimer e Adorno, isto é, de uma razão subjetiva, autônoma, capaz de conhecer o mundo e de corrigir o destino dos homens e da humanidade. A concepção de uma razão comunicativa implica uma mudança radical de paradigma, em que a razão passa a ser implementada socialmente no processo de interação dialógica dos atores envolvidos em uma mesma situação. É nisso em que consiste a racionalidade para Habermas: não numa faculdade abstrata, inerente ao indivíduo isolado, mas num procedimento argumentativo pelo qual dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade, a justiça e a autenticidade.

A ação comunicativa, permeada pela racionalidade comunicativa, rege o mundo da vida de modo a produzir a integração social. Por isso, Habermas (1990, p. 72) insiste que o agir comunicativo distingue-se do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força relacionalmente motivadora dos atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifeste nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente. Para Freitag (1990, p. 63), é na esfera social e da cultura, no mundo da vida, que devem ser conjuntamente fixados os destinos da sociedade, através do questionamento e da revalidação dos valores e das normas vigentes do mundo vivido. Somente quando este reconquistar o terreno perdido pode ocorrer a "descolonização" do mundo da vida pelo sistema, a capacidade de agir comunicativamente para todos os atores. A razão dialógica, comunicativa, estaria desta forma, recolocando em seu devidolugar a razão instrumental. Logo, o direito precisa abandonar sua perspectiva monológica de garantidor da autonomia do sujeito moderno.

Até Hegel, a razão prática pretendia orientar o indivíduo em seu agir, e o direito natural devia configurar normativamente a única e correta ordem política e social. Todavia, se transportamos o conceito de razão para o médium lingüístico e o aliviarmos da ligação exclusiva com o elemento moral, ele adquirirá outros contornos teóricos, podendo servir aos objetivos descritivos da reconstrução de estruturas de competência e da consciência, além de possibilitar a conexão com modos de ver funcionais e com explicações empíricas. (HABERMAS, 2003, p. 19).

Assim, pode-se dizer que, na teoria política contemporânea, uma interpretação de unidade na filosofia prática de Kant pode ser encontrada em Habermas: para ele, é cara a relação entre direito e moral, inaugurada nos escritos de Kant. Em sua teoria, Habermas demonstra grande esforço para salvaguardar uma concepção de autonomia e leva em consideração a filosofia kantiana para tratar da razão prática. Em seu *Facticidade e Validade*, Habermas (2003, p. 116) recusa a tese de separação entre direito e moral justamente por interpretar a filosofia política de Kant como a alternativa ao contratualismo hobbesiano que funda o Estado e o direito na necessidade de garantia de um *modus vivendi*, dado o auto-interesse racional dos homens.

Diferentemente, a concepção kantiana de contrato pode ser descrita a partir da idéia de fim em si mesmo, e por isso pode-se dizer que há em Kant um valor na política que vai além da mera garantia que um contrato pode proporcionar. O contratualismo de Kant, que permite a conciliação do arbítrio de um com o arbítrio de todos, tem seu fundamento

numa lei universal da liberdade e por isso, como num construtivismo, pode legitimar outros contratos que derivarem deste. Esta concepção de contrato social aparece nos escritos de Habermas como a articulação entre o princípio do direito, que garante a liberdade subjetiva de ação para todos, e o princípio da soberania popular, que garante, na institucionalização, sua concepção de democracia que tem de ser pensada como autonomia e auto-legislação dos cidadãos. Não obstante, Habermas rejeita a idéia de que a filosofia da história kantiana trate de uma fundamentação independente do direito e da política <sup>11</sup>. Para ele, o mecanismo da natureza é antes uma intenção de Kant de negar a instrumentalidade do poder a serviço de interesses privados. Para Habermas (2003, p. 122),

Kant reagiu à tentativa frustrada de Hobbes de justificar a instauração de um sistema de direitos burgueses sem o auxílio de argumentos morais, somente a partir do auto-interesse esclarecido dos participantes.<sup>12</sup>

No entanto, Habermas entende que Kant não pode alcançar o projeto de conciliação entre razão prática e vontade. Kant estaria seguindo Rousseau na idéia de que a autonomia política é o resultado do exercício da auto – legislação dos cidadãos que expressam sua liberdade na obediência às leis que a si mesmos deram, de modo que o consentimento mútuo permitisse a conciliação entre razão prática e vontade; mas o modelo kantiano estaria restrito ao sentido abstrato da legitimidade e não haveria um procedimento em que os cidadãos de fato participam. Segundo Habermas (2003, p. 127),

---

<sup>11</sup> As idéias que permitem tal interpretação estão em textos como *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Abschnitt* e *Zum ewigen Frieden*. Af se encontram passagens em que Kant colocaria o direito como resultado do egoísmo gerador de conflitos entre os homens. Na quarta proposição da *Idee Zu Einer Allgemeinen Geschichte In Weltbürgerlicher Abschnit*, há a idéia de um antagonismo social que levaria o homem a superar a predisposição à preguiça; desse modo, a natureza utilizaria o antagonismo como meio para o progresso. Segundo Kant, "Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir. (IaG :8)" Por meio da insociável sociabilidade, o homem teria a disposição natural de socialização. Kant destaca três aspectos naturais que fortalecem o egoísmo: avareza, a cupidez e a ambição, que seriam tão naturais ao homem quanto à razão; haveria, portanto, ao mesmo tempo, uma disposição para a socialização que levaria ao desenvolvimento das potencialidades e uma disposição para o egoísmo que levaria ao conflito. E, assim, segundo Kant, "o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros." (IaG :8)

<sup>12</sup> No original: "Kant auf den fehlgeschlagenen Versuch von Hobbes reagiert, die Einrichtung eines Systems burgerlicher Rechte ohne Zuhilfenahme moralischer Grunde allein aus dem aufgeklärten Selbstinteresse der Beteiligten zu rechtfertigen." (Habermas, 1994, p. 118)

Os direitos do homem, fundamentados na autonomia moral dos indivíduos, só podem adquirir uma figura positiva através da autonomia política dos cidadãos. O princípio do direito parece realizar uma mediação entre o princípio da moral e o da democracia. Contudo, não está suficientemente claro como esses dois princípios se comportam reciprocamente. O conceito de autonomia, que suporta a construção inteira, é introduzido por Kant na perspectiva, de certo modo privada, daquele que julga moralmente; porém ele explicita esse conceito na fórmula legal do imperativo categórico, apoiando-se no modelo de Rousseau, ou seja, numa "legislação" pública realizada democraticamente. Os conceitos "princípio moral" e "princípio da democracia" estão interligados; tal circunstância é encoberta pela arquitetônica da doutrina do direito. Se isso for correto, o princípio do direito não constitui um membro intermediário entre princípio moral e princípio da democracia, e sim, o verso da medalha do próprio princípio da democracia. No meu entender, a falta de clareza sobre a relação entre esses três princípios deve ser lançada na conta de Kant e de Rousseau, pois, em ambos, existe uma não-confessada relação de concorrência entre os direitos humanos, fundamentados moralmente, e o princípio da soberania do povo.<sup>13</sup>

Na filosofia kantiana, a autonomia moral assume um papel central que tem desdobramentos também para a construção da filosofia política. O imperativo categórico pode conciliar razão prática e vontade porque exige o cumprimento do dever e exclui o que não é do domínio da moral por meio da universalização da máxima; assim, razão prática e vontade se conciliam porque o sujeito da ação não apenas julga sua máxima, mas também deve querê-la como lei universal. A razão prática é a própria lei moral que determina o arbítrio livre e é fruto de uma vontade boa. Esta possibilidade da autonomia moral é anterior, no construtivismo de Kant, ao princípio do direito<sup>14</sup>, pois a razão prática aponta os direitos subjetivos fundamentados no princípio do direito. Habermas entende que o princípio do direito seja a ponte entre o princípio moral e o princípio da democracia, e, desse modo, a unidade da filosofia prática de Kant estaria na idéia de que a matéria dos deveres jurídicos e dos deveres morais seja a mesma, já que os deveres jurídicos também passam pelo teste do imperativo categórico: a diferença estaria apenas na forma, posto que os deveres jurídicos condicionam o arbítrio e não a vontade.

<sup>13</sup> No original: "Die in der moralischen Autonomie der einzelnen begründeten Menschenrechte gewinnen eine positive Gestalt allein durch die politische Autonomie der Staatsbürger. Das Rechtsprinzip scheint zwischen dem Moral- und dem Demokratieprinzip zu vermitteln. Aber es ist nicht ganz klar, wie sich diese beiden Prinzipien zueinander verhalten. Den Autonomiebegriff, der die ganze Konstruktion trägt, führt Kant gewiß aus der gleichsam privaten Sicht des moralisch urteilenden einzelnen ein; diesen Begriff expliziert er aber in der Gesetzesformel der Kategorischen Imperativs seinerseits mit Hilfe des Rousseau entlehnten Modells einer öffentlichen, demokratisch vollzogenen »Gesetzgebung«. Begrifflich erläutern sich Moral- und Demokratieprinzip wechselseitig; dieser Umstand wird durch die Architektur der Rechtslehre nur verdeckt. Wenn das zutrifft, bildet das Rechtsprinzip kein Mittelglied zwischen Moral- und Demokratieprinzips selber. Die Unklarheit über das Verhältnis dieser drei Prinzipien führe ich darauf zurück, daß bei Kant wie bei Rousseau zwischen den moralisch begründeten Menschenrechten und dem Prinzip der Volkssouveränität eine uneingestandene Konkurrenzbeziehung besteht." (Habermas, 1994, p. 123)

<sup>14</sup> "Conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal" (*MS Ak.* 231).

No modelo de Habermas, assim como o imperativo categórico, o princípio do discurso, ou princípio (D), expressa as condições de imparcialidade e as articula com o querer da razão. Este princípio explicita a validade de normas morais e jurídicas a partir da universalização da máxima, excluindo da validade as normas de ação que não puderem receber o assentimento de todos os possíveis atingidos, na qualidade de participantes de discursos racionais. A validade depende deste pressuposto universal, negando, no entanto, fundamentações de caráter individualista. A validade das normas depende do reconhecimento de todos, que ocorre quando cada um pode adotar a perspectiva dos outros.

O kantismo de Habermas está na fundamentação da razão prática, na autonomia das leis que os cidadãos dão a si mesmos, abandonando, no entanto, a abrangência da doutrina de Kant. O reconstrutivismo de Habermas parte da razão prática na forma de uma ação comunicativa. Para ele, na prática dialógica do entendimento está implícita a idéia de autonomia: a razão tem aí um papel forte, pois é ela mesma que deve apontar para a concepção de uma sociedade mais justa. Segundo Habermas (2003, p. 18), a razão prática deixa seus vestígios filosófico-históricos no conceito de uma sociedade que administra democraticamente a si mesma.

Esta sociedade estaria pautada na razão prática, que não é própria a um ator singular, nem a um macrossujeito sociopolítico; a razão prática de Habermas é a razão comunicativa que se torna possível pelo *medium* lingüístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Segundo Habermas (2003:20), qualquer um que se utilize de uma linguagem natural, a fim de entender-se com um destinatário no mundo, vê-se forçado a adotar um enfoque performativo e a aceitar determinados pressupostos. Segundo ele (2003c, p. 12), chamamos de *razão prática* à capacidade (*Vermögen*) de fundamentar imperativos onde se modifique, conforme a referência à ação ou o tipo de decisão a ser tomada, não apenas o sentido ilocucionário do "ter de" (*müssen*) ou do "dever" (*sollen*), mas também o conceito de "vontade", que deve poder ser determinada a cada momento por imperativos fundamentados racionalmente.

O "dever" (*Sollen*) das recomendações pragmáticas, relativizado nos fins e valores subjetivos, está voltado para o "arbítrio" (*Willkür*) de um sujeito que toma decisões prudentes com base nos posicionamentos e preferências, dos quais parte de maneira contingente: a capacidade de escolha racional não se estende aos próprios interesses e orientações de valor, mas os pressupõem como dados. O "dever" (*Sollen*) dos conselhos clínicos, relativizado no *télos* da vida boa, endereça-se ao esforço de auto-realização, portanto, à vontade do indivíduo que se decide por uma vida autêntica: a capacidade (*Fähigkeit*) de decisão existencial ou de auto-escolha radical opera sempre no âmbito de

um horizonte da história de vida, a partir de cujos traços o indivíduo pode apreender quem ele é e quem gostaria de ser. Por fim, o "dever" (*Sollen*) categórico de mandamentos morais é direcionado para a vontade - em sentido enfático - livre de uma pessoa que age segundo leis que ela mesma se dá [...] apenas esta vontade é autônoma no sentido de que se deixa determinar inteiramente pelo conhecimento moral. No âmbito da validade da lei moral nem as disposições contingentes, nem a história de vida e a identidade pessoal põem limites à determinação da vontade pela razão prática. Apenas a vontade conduzida pelo conhecimento moral e inteiramente racional pode chamar-se autônoma. (HABERMAS, 2003c, p. 12).

A razão comunicativa, ao contrário da razão prática kantiana, não é uma fonte de normas do agir. Seu conteúdo normativo se dá na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual: ele é obrigado a empreender idealizações, por exemplo, a atribuir significado idêntico a enunciados, a levantar uma pretensão de validade em relação aos proferimentos e a considerar os destinatários imputáveis, isto é, autônomos e verazes consigo mesmos e com os outros. E, ao fazer isso, o que age comunicativamente não se defronta com o "ter que" prescritivo de uma regra de ação e, sim, com o "ter que" de uma coerção transcendental fraca - derivado da validade deontológica de um mandamento moral, da validade axiológica de uma constelação de valores preferidos ou da eficácia empírica de uma regra técnica. Um leque de idealizações inevitáveis forma a base contrafactual de uma prática de entendimento factual, a qual pode voltar-se criticamente contra seus próprios resultados, ou transcender a si própria. Deste modo, a tensão entre idéia e realidade irrompe na própria facticidade de formas de vida estruturadas linguisticamente (cf. HABERMAS, 2003, p. 20).

A razão comunicativa abrange todo o espectro de pretensões de validade, referindo-se apenas às intelecções e asserções criticáveis e abertas a um esclarecimento argumentativo. Assim, na teoria do discurso, a neutralidade representa um princípio *pós-metafísico* que requer uma justificação racional apropriada ao saber filosófico. Essa justificação é exatamente o ponto contestado pelo liberalismo político, que busca esquivar-se de doutrinas filosóficas passíveis de desacordo. Segundo Araújo (2003, p. 31), para Habermas, a exigência de imparcialidade da razão prática, à qual estão submetidas as doutrinas abrangentes do bem, só pode ser justificada por uma autoridade epistêmica independente das e anterior às diferentes visões de mundo. Assim, é o princípio filosófico do uso público da razão que fundamenta o procedimento da produção das condições de estabilidade de uma ordem social. Portanto, em Habermas, não se trata apenas da possibilidade, mas da necessidade de se apontar na teoria do discurso uma epistemologia. No

entanto, o Estado de direito deve ser tomado numa perspectiva procedimental e não substancialista.

O eixo da discussão é deslocado para o conceito de filosofia, e a justificação passa a depender integralmente do que Habermas convencionou chamar *pensamento pós-metafísico*. De acordo com ele, nossa época exige que, no lugar dos modos metafísicos de pensar, a razão seja vista como finita, falível, orientada à obtenção de acordos intersubjetivos e apoiada em procedimentos. Sociedades modernas providas de garantias meta-sociais últimas, funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas só podem contar com procedimentos de validação cujas regras são fundadas, em última instância, sobre as condições que tornam possível todo o debate argumentativo.

Habermas apresenta uma cognição normativa possível para a moral: apresenta uma racionalidade procedimental e, portanto, formal para a moral. Assim, a pergunta sobre como justificar, em sociedades heterogêneas, princípios que devam reger as práticas e instituições políticas deve ser encontrada numa justificação de tipo moral. Em Habermas, a legalidade depende de uma justificação moral, processual, mas não substantiva.

Segundo ele (2003b, p. 203), se as qualidades formais do direito são encontráveis na dimensão dos processos institucionalizados juridicamente, e se esses processos regulam discursos jurídicos que, por seu turno, são permeáveis a argumentações morais, então pode-se adotar a seguinte hipótese: a legitimidade pode ser obtida através da legalidade, na medida em que os processos para a produção de normas jurídicas são racionais no sentido de uma razão prático-moral procedimental. A legitimidade da legalidade resulta do entrelaçamento entre processos jurídicos e uma argumentação moral que obedece à sua própria racionalidade procedimental.

O procedimento de fundamentação de conteúdos legítimos é dado pelo princípio da democracia, que é a aplicação do princípio do discurso sob a forma jurídica - uma forma com um conteúdo que se restringe à forma do procedimento para além do qual nenhum outro princípio substantivo é indicado. Isso fica claro quando Habermas (2003, p. 94-112) aponta em Max Weber a falta de uma racionalidade moral. Para Habermas, Weber teria mantido uma atitude cética em relação ao direito em razão do seu ceticismo a respeito de princípios cognitivistas. Segundo Habermas, Weber não teria percebido que a justificação procedimental legal remete a determinações morais, pensando não poder existir um direito natural puramente formal. Habermas diz que é preciso reconhecer que as teorias de Rousseau

e Kant têm conotações metafísicas, mas que fazem jus, através de seu modelo de contrato social, à exigência metódica de uma fundamentação procedimental do direito.

Nesta tradição moderna, as expressões 'natureza' e 'razão' não representam conteúdos metafísicos; elas servem, ao invés disso, para explicar os pressupostos que possibilitam a força legitimadora de um acordo. Tal modelo contratual permite deduzir condições procedimentais para uma formação racional da vontade. Mais uma vez, porém, Weber não separa com suficiente clareza os aspectos estruturais dos de conteúdo. Isso o leva a confundir 'natureza' e 'razão' com *conteúdos* de valor, dos quais o direito formal teria se separado. Ele equipara equivocadamente as qualidades procedimentais de um nível de fundamentação pós-tradicional às orientações valorativas materiais, por isso ele não percebe que o modelo do contrato social, do mesmo modo que o imperativo categórico, pode ser entendido como proposta para um processo, cuja racionalidade garante a correção de qualquer tipo de decisão tomada conforme um procedimento (HABERMAS, 2003b, p. 202).

Assim, Habermas trata da existência de uma moralidade, como se pode ver no debate hipotético que propõe com o cético, no capítulo 3 de *Consciência moral e Agir comunicativo*. Ali se lê que, assim como Kant faz na *Fundamentação*, Habermas aponta a moral como algo dado, mas sem oferecer um fundamento último como o que poderia ser expresso no imperativo categórico. O que interessa a Habermas não são as formulações substanciais que retomam a intuição kantiana, mas a idéia do caráter universal e impessoal da moral para a possibilidade da exigência metódica de uma fundamentação procedimental do direito, como em Kant e Rousseau. Pois, de acordo com a ética do discurso, a pretensão de validade de uma norma deve passar pela possibilidade de que todos os concernidos cheguem, enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma. Assim, o princípio de universalização, ou princípio (U), constitui uma regra que possibilita o acordo em discursos práticos, de modo que as matérias sejam regradas no interesse igual de todos os concernidos. Para tanto, Habermas aponta uma reformulação do imperativo categórico:

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada indivíduo pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal. (HABERMAS, 2003c, p. 88)

Segundo Habermas (2004, p. 10), o discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do imperativo categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo que atenda aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de adotar os pontos de vista uns dos outros, exercício que Piaget chama de uma progressiva "descentralização" da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo.

Já em *Facticidade e Validade*, Habermas explica seu princípio do discurso, neutro em relação ao direito e à moral, mas de conteúdo moral que se refere às normas de ação em geral.

D: são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais. (HABERMAS, 2003, p. 142)<sup>15</sup>

O princípio (D) consiste num princípio normativo neutro em relação à moral e ao direito, de modo que, para a moral, assume a forma de um princípio de universalização - princípio (U) - para testar a possibilidade de aceitação de uma norma; e assume, para o direito, a forma um princípio de democracia - princípio (De) - para legitimação de normas jurídicas.

Isto deriva da idéia de que o princípio (D) não prejulga o contexto das normas de ação às quais ele se refere: a natureza das normas de ação permanece indeterminada. Segundo Repa (2008:90), todas as determinações dessas variáveis corresponderiam a especificações distintas do princípio do discurso. Ou seja, embora contenha claramente um conteúdo normativo, o princípio do discurso não equivaleria a um princípio moral primordial em referência ao qual se poderia fundar ou pelo menos medir a legitimidade do direito positivo - se fosse assim, o direito, como acontece em Kant, estaria submetido à moral. Para Habermas (2003, p. 155), tal subordinação pertence ao mundo do direito pré-moderno; e o que Habermas quer propor é apenas uma complementaridade entre essas duas categorias de normas. Além disso, para Habermas, se a moral submete daquela forma o direito, os cidadãos não são autores das leis:

A idéia da autolegislação dos cidadãos não pode, pois, ser deduzida da autolegislação moral de pessoas singulares. A autonomia tem que ser entendida de modo mais geral e neutro. Por isso introduzi o princípio do discurso, que é indiferente em relação à moral

---

<sup>15</sup> Cf. Habermas(1994, p. 141)

e ao direito. Esse princípio deve assumir - pela via da institucionalização jurídica - a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. A idéia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral - constitutivo para a forma jurídica enquanto tal - e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para o exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código de direito é o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia se constitui de modo *co-originário*. (HABERMAS, 2003, p. 158)

A especificação das normas cabe ao princípio (De), único para criar legitimidade, e os discursos racionais envolvem várias formas de argumentação abertas a princípios morais, o que dá ao princípio (U) a tarefa de restringir o amplo espectro de questionamentos para o tipo de discurso no qual apenas argumentos morais são decisivos. Isso mostra que a estratégia de esquivas de Habermas não tem o mesmo sentido estrito da de Rawls<sup>16</sup>. O empreendimento filosófico de fundamentação do princípio de neutralidade não se confunde com uma interpretação tolerante do mesmo princípio. A diferença para com Rawls, segundo o próprio Habermas (2003c, p. 87), estaria no fato de que Rawls entende a parte material de sua própria investigação não como uma contribuição de um participante da argumentação para a formação discursiva da vontade acerca das instituições básicas de uma sociedade, mas justamente como resultado de uma "teoria da justiça" para a qual ele tem uma competência, a título de especialista. No entanto, para Habermas, os problemas devem ser resolvidos em argumentações morais: não podem ser superados monologicamente.

Habermas busca, portanto, explicar o papel de uma racionalidade procedimental para justificar publicamente princípios e normas para uma democracia legítima, sendo sua teoria do discurso responsável por apontar essas soluções. A teoria do discurso é a proposta de Habermas para legitimar a justificação pública de princípios e

---

<sup>16</sup> Esse ponto é fundamental para o entendimento do debate Rawls-Habermas: para o americano, como exposto, dado seu modelo de construtivismo, não se pode garantir que as discussões políticas fundamentais abarquem qualquer tipo de argumentação. Seu modelo depende de um ideal de razão pública encontrado no substrato comum às diferentes doutrinas abrangentes; somente um tipo de argumentação pautada nesse substrato seria válido nos debates políticos fundamentais. Já o modelo de Habermas permite que qualquer tipo de argumentação faça parte do debate público, desde que se cumpram as regras do princípio (De).

normas que possam ser aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, no contexto de sociedades contemporâneas. A legitimação está no modo de deliberação pública que aplica as regras do discurso.

Onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político? Esta pergunta torna-se angustiante em sociedades pluralistas, nas quais as próprias éticas coletivamente impositivas e as cosmovisões se desintegraram e onde a moral pós-tradicional da consciência, que entrou em seu lugar, não oferece mais uma base capaz de substituir o direito natural, antes fundado na religião ou na metafísica. Ora, o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade. (HABERMAS, 2003b, p. 308)<sup>17</sup>

É o processo democrático que assegura um caráter discursivo à formação política da vontade por meio das especificações do princípio (D) em sua forma jurídica.

O que no princípio (D) resultava na validade, no princípio (De) resulta na validade legítima, pois não se trata de apontar para normas de ação não válidas, mas de expor leis jurídicas não legítimas. As leis jurídicas legítimas são a especificação para normas de ação na forma do direito, que são legítimas por poderem ser justificadas por razões

éticas, políticas e morais. Do mesmo modo, os que, no princípio (D), eram participantes em discursos racionais, passam a ser cidadãos, sujeitos de direito. E, assim também, os discursos racionais são acomodados como um processo discursivo constituído juridicamente para o estabelecimento do direito. Assim,

Todos os direitos se reduzem, em última instância, ao sistema de direitos que sujeitos de direito, livres e iguais, podem atribuir-se mutuamente. A referência às condições comunicacionais, das quais emerge o poder político, bem como a referência às formas de comunicação, das quais depende a produção de direito legítimo e através das quais ele se reproduz, voltam-se para as estruturas abstratas de reconhecimento mútuo, as quais formam uma espécie de pele que recobre, através do direito legítimo, a sociedade em geral. Uma ordem jurídica é legítima na medida em que assegura a autonomia privada e a autonomia cidadã de seus membros, pois ambas são co-originárias; ao mesmo tempo, porém, ela deve sua legitimidade a formas de comunicação nas quais essa autonomia pode manifestar-se e comprovar-se. A chave da visão procedimental do direito consiste nisso. Uma vez que a garantia da autonomia privada através do direito formal se revelou insuficiente e dado que a regulação social através do direito, ao invés de reconstruir a autonomia privada, se transformou numa ameaça para ela, só resta como saída tematizar o nexos existente entre formas de comunicação que, ao emergirem, garantem a autonomia pública e privada. (HABERMAS, 2003b, p. 146-147)

---

<sup>17</sup> Cf. Habermas (1994, p. 662).

O princípio da democracia tem a função de amarrar um procedimento de normatização legítima do direito, pois somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. Segundo Habermas (2003, p. 145), o princípio da democracia explica o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente.

Por isso, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível que o princípio moral. O princípio moral funciona como regra de argumentação para a decisão racional de questões morais; mas o princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, isto é, a possibilidade de todas as fundamentações que se realizam em discursos e tornam legítimas as leis. Esses discursos são regulados pelo procedimento, dada a possibilidade de uma formação política racional da opinião e da vontade. O princípio da democracia afirma como esta formação pode ser institucionalizada.

Essa possibilidade é dada através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, que é garantido nos pressupostos comunicativos. Assim, esclarece Habermas (2003, p. 146), enquanto o princípio moral opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização *externa* e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito.

As normas do direito possuem um caráter artificial, pois formam uma camada de normas de ação reflexivas, isto é, aplicáveis a si mesmas, produzidas intencionalmente. O princípio da democracia estabelece não apenas o processo legítimo de normatização, mas orienta a produção do próprio *Medium* do direito. O direito deve satisfazer as condições do princípio do discurso para poder regular de forma legítima a constituição de uma comunidade. Habermas relaciona nessas condições o duplo aspecto da validade do direito: a relação entre coerção e liberdade.

Segundo Habermas (2003, p. 50), o sentido desta validade do direito somente se explica através da referência simultânea à sua validade social ou fática (*Geltung*) e à sua validade ou legitimidade. A validade social de normas do direito é determinada pelo grau em que elas conseguem se impor, ou seja pela sua possível aceitação fática no círculo dos membros do direito. Ao contrário da validade convencional dos usos e costumes, o direito

normatizado não se apóia sobre a facticidade de formas de vida consuetudinárias e tradicionais, e sim sobre a facticidade artificial da ameaça de sanções definidas segundo o direito (*Faktizitat*) e que podem ser impostas pelo tribunal. Mas a legitimidade da regra independe do fato de ela conseguir impor-se: antes, depende do processo legislativo racional, do fato de poderem ter sido justificadas sob os pontos de vista pragmáticos, éticos e morais.

## CAPÍTULO 3

### O DEBATE RAWLS-HABERMAS

#### 3.1 A POLÍTICA NÃO METAFÍSICA: A RESPOSTA DE RAWLS COMO TENTATIVA DE APROXIMAÇÃO<sup>18</sup>

Em 1995, Rawls publicou *Reply to Habermas*, em resposta à leitura que o filósofo alemão havia feito do liberalismo político em *Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism* [1995], texto no qual Habermas critica a fundamentação oferecida por Rawls para a neutralidade de objetivo em seu modelo procedimental. A réplica de Rawls a Habermas inicia apontando duas diferenças principais: a primeira consiste em dizer que a posição de Habermas é abrangente, enquanto a sua constituiria uma explicação que se limita ao político. Esta diferença é, segundo Rawls, mais fundamental, pois coloca as bases e os limites da segunda diferença, que se refere aos mecanismos de representação, à situação discursiva ideal e à posição original.

Para o americano, o liberalismo político não se baseia em nada fora do domínio do político. A justiça como equidade, diz Rawls, produz uma concepção política liberal de justiça para um regime democrático que possa ser endossada por todas as doutrinas abrangentes razoáveis existentes em uma democracia regulada por ela. Assim, o liberalismo político não toca qualquer doutrina religiosa, metafísica ou moral, e a filosofia política deve provar seus argumentos sem invocar quaisquer doutrinas abrangentes.<sup>19</sup>

Segundo Rawls, são três os aspectos que caracterizam o liberalismo político como uma concepção tão somente política de justiça: ele se aplica, em primeiro lugar, à estrutura básica da sociedade; pode ser formulado independentemente de qualquer doutrina abrangente específica; e suas idéias fundamentais são familiares a partir da cultura política de uma sociedade democrática e de suas tradições de interpretação da constituição e das leis básicas. A posição de Habermas, diferentemente, segundo Rawls, está assentada numa doutrina abrangente, e o objetivo da teoria da ação comunicativa é fornecer uma explicação geral do significado, referência e verdade ou validade tanto para a razão teórica quanto para as

<sup>18</sup> Esta parte (3.1) foi originalmente preparada para o 34º Encontro Anual da ANPOCS, realizado em Caxambú, MG, entre 25 e 29 de outubro de 2010, e apresentada junto à Sessão Temática 34 – *Teoria política: instituição e ação política*, mesa ST34S3 (3ª sessão – *Democracia, república e razão pública*), em co-autoria com Raquel Kritsch.

<sup>19</sup> “A filosofia política procede à parte de todas essas doutrinas, e se apresenta em seus próprios termos como independente [freestanding]” (RAWLS, 1996, p. 623).

várias formas de razão prática; ela apresenta uma defesa da razão teórica e da razão prática. Além disso, prossegue Rawls, Habermas critica as visões metafísicas e religiosas, as quais vê como inúteis e sem mérito em vista de sua análise filosófica dos pressupostos do discurso racional e da ação comunicativa, o que apareceria com clareza em *Facticidade e Validade*:

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

Para Rawls, uma diferença fundamental entre esta concepção de Habermas e o liberalismo político está no fato de que este último não vai além de uma concepção política independente, deixando aos cidadãos e às associações da sociedade civil a tarefa de tornar essa concepção política compatível com suas doutrinas abrangentes, as quais, enquanto forem politicamente razoáveis, não serão, de forma alguma, negadas ou questionadas pelo liberalismo político. Para Rawls, o fato de Habermas assumir uma posição diferente sobre esse ponto básico se relaciona à sua visão abrangente, o que fica evidente quando, por exemplo, Habermas rejeita o que chama de idéia platônica essencialista de razão e afirma que ela deva ser substituída por uma razão procedimental que se coloca sob julgamento e é, ao mesmo tempo, o juiz de sua própria crítica. Numa nota, Rawls diz que "[...] negar certas doutrinas metafísicas é afirmar outra doutrina do mesmo tipo" (RAWLS, 1996, p. 664).

Estes comentários se referem aos dois últimos parágrafos de *Reconciliation through the public use of reason*, nos quais Habermas chamava a atenção para a idéia de que sua teoria procedimental é, ao mesmo tempo, mais e menos modesta do que a de Rawls. Mais modesta porque deixa as questões de substância para serem decididas pelo resultado de discussões livres e reais, nas quais se engajam, diferentemente das criaturas artificiais da posição original, participantes livres e racionais. E menos modesta porque não utiliza o mesmo método de esquiva (*method of avoidance*) do colega americano.

Naquele texto, Habermas propunha limitar a filosofia moral à elucidação do ponto de vista moral e ao procedimento de legitimação democrática, isto é, à análise das condições dos discursos e negociações racionais.

Para Habermas, como se pode ler nos últimos parágrafos do texto, o liberalismo político assumiria uma tarefa mais ambiciosa por esperar formular uma concepção política de justiça para a estrutura básica de uma democracia, que envolve concepções substantivas fundamentais que levantam questões maiores, as quais só o discurso verdadeiro de participantes reais poderia decidir. Já a tarefa mais modesta do liberalismo político estaria no fato de que, segundo o filósofo alemão, ele pretende ser somente uma concepção política. No entanto, essa tarefa mais modesta poderia ser negada, pois embora Rawls afirme que seu liberalismo político pretende ser apenas uma concepção política de justiça, segundo Habermas, a concepção de pessoa do liberalismo político iria além da filosofia política, de modo que a concepção rawlsiana de justiça política não seria realmente independente.

Rawls, no entanto, nega que o construtivismo político envolva as questões filosóficas da racionalidade e verdade, expressando uma concepção de razão *a priori* e metafísica. Segundo o autor, no liberalismo político, a concepção filosófica de pessoa é substituída pela concepção política dos cidadãos como livres e iguais — não seria necessário, em seu modelo, dizer como os homens são, e sim como estão — e a tarefa do construtivismo político é conectar os princípios de justiça com a concepção de cidadãos razoáveis e racionais.

Rawls esclarece ainda que a posição original constitui um dispositivo de representação limitado ao político, que responde à pergunta sobre quais são os princípios mais razoáveis de justiça política para uma democracia constitucional cujos cidadãos são vistos como livres e iguais, razoáveis e racionais; logo, não caberia usar o modelo para fazer apontamentos valorativos. Já a teoria da ação comunicativa ofereceria uma explicação da verdade e da validade dos julgamentos da razão teórica e da razão prática quando produz o dispositivo analítico da situação de discurso ideal. Se todas as condições requeridas forem realizadas por todos os participantes ativos, argumenta o americano, o consenso racional entre eles serviria como uma garantia para a verdade ou validade.

Quanto à segunda diferença, Rawls propõe as seguintes questões para pensar a distinção fundamental entre as duas teorias: de que ponto de vista devem ser discutidos os dois dispositivos de representação? E de que ponto de vista se dá o debate entre eles?

Para Rawls, deve-se atentar para o lugar onde estamos e de onde falamos; e a resposta que ele aponta é a de que todas as discussões se dão do ponto de vista de cidadãos

inseridos na cultura da sociedade civil, que Habermas chama de *esfera pública*. Neste lugar, os cidadãos discutem a formulação da justiça como equidade; debatem, por exemplo, os detalhes da construção da posição original e os princípios selecionados. Assim também são avaliadas as afirmações do discurso ideal e da concepção procedimental das instituições democráticas. Toda essa cultura de fundo contém doutrinas abrangentes de todos os tipos que são debatidas umas contra as outras sempre sem conclusão; neste sentido, ela não é cultura do publicamente político, mas da vida cotidiana. Esse ponto de vista inclui todos os cidadãos: o especialista não tem mais autoridade do que outros cidadãos; todos recorrem à autoridade da razão humana presente na sociedade.<sup>20</sup>

A justiça como equidade, ao se dirigir a esta audiência de cidadãos na sociedade civil, expõe várias concepções políticas fundamentais (sociedade como sistema de cooperação, cidadãos livres e iguais e sociedade bem-ordenada) e as combina em uma concepção política de justiça razoável para a estrutura de uma democracia constitucional. O objetivo primário é ser entendido pela audiência na sociedade civil; e o critério geral do razoável é o equilíbrio reflexivo geral e amplo. Já na teoria de Habermas o teste de verdade ou de validade moral é a aceitação inteiramente racional na situação de discurso ideal. Rawls diz que o equilíbrio reflexivo se assemelha ao teste do discurso ideal, no sentido de que é um ponto que nunca se pode alcançar em definitivo: é possível aproximar-se dele quando, por meio da discussão, os princípios e julgamentos pareçam mais razoáveis e sejam considerados mais bem fundamentados do que eram antes.

No que se refere a estes temas, na segunda seção de seu texto contra Rawls, Habermas havia levantado duas questões. Primeiro, se as doutrinas relacionadas ao consenso reforçam e aprofundam mais a justificação de uma concepção independente [*freestanding*] ou se são apenas uma condição da estabilidade social<sup>21</sup>. Segundo, como o liberalismo político usa o termo "razoável": se ele expressa a validade de julgamentos políticos e morais ou simplesmente uma atitude reflexiva de tolerância esclarecida.

Segundo Rawls, estas questões estão intimamente relacionadas: a resposta a ambas está no modo como o liberalismo político especifica três tipos diferentes de justificação e dois tipos de consenso, e depois os conecta com as idéias de estabilidade e de legitimidade. Os três tipos de justificação são: 1º) justificação *pro tanto* da concepção

---

<sup>20</sup> Assim, o argumento no liberalismo político se limita ao político, o que não ocorre na ética do discurso, onde, segundo Rawls, o argumento se ocupa não apenas da normatividade, mas também de valores.

<sup>21</sup> Rawls, interpretando o filósofo alemão, acredita que, na verdade, Habermas pergunta: "Qual é a influência das doutrinas dentro de um consenso sobreposto sobre a justificação da concepção política, uma vez que os cidadãos vejam essa concepção como razoável e independente"? (1995, p. 89).

política. Nesta, só se leva em conta valores políticos, de modo que sozinhos eles dêem uma resposta razoável por meio da razão pública no que toca aos princípios constitucionais e à justiça básica<sup>22</sup>; 2º) justificação plena dessa concepção por uma pessoa individual na sociedade. Nesta, o cidadão aceita a concepção política que pode ser justificada de algum modo em sua doutrina abrangente como verdadeira ou razoável; 3º) justificação pública da concepção política pela sociedade política. Esta ocorre quando todos os membros razoáveis da sociedade política fazem uma justificação da concepção política partilhada, embutindo-a em suas várias visões abrangentes razoáveis. Os cidadãos levam em conta uns aos outros como portadores de doutrinas abrangentes razoáveis, sendo que essa consideração mútua molda a qualidade moral da cultura pública da sociedade política.

Rawls passa então a distinguir os dois tipos de consenso. Uma idéia de consenso vem da política cotidiana, com o objetivo de formar um acordo ou reunir interesses, o que é feito pela habilidade do político. Outra idéia diferente de consenso no liberalismo político ("consenso sobreposto razoável") é a de que, primeiro, a concepção política de justiça é elaborada como uma visão independente, quer dizer, sem apelar a doutrinas abrangentes. Ela não põe obstáculos para que as várias doutrinas razoáveis endossem a concepção política; ou seja, não propõe algo com que nem todas as doutrinas razoáveis poderiam concordar e, desse modo, ela pode ser sustentada pelas doutrinas abrangentes razoáveis. Rawls (1996:93) diz ainda que, se a concepção política cumpre essas condições, se espera que ela tenha capacidade de moldar, de dar forma a essas doutrinas abrangentes em direção a si própria.

Segundo Rawls, numa sociedade democrática, mostrar que a estabilidade (pelas razões corretas) é possível também faz parte da justificação pública, pois os cidadãos, quando podem ver a possibilidade de um consenso sobreposto a respeito da concepção política, podem também verificar se há razões suficientes para propor a justiça como equidade, sem rejeitar seus compromissos com suas doutrinas abrangentes — ponto que, para Rawls, a doutrina abrangente de Habermas viola.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Como veremos, Habermas acusará um problema importante neste tipo de justificação presente na concepção rawlsiana de razão pública: para o filósofo alemão, Rawls não compreendeu que o entendimento sobre a concepção de justiça depende de que os cidadãos assumam a mesma perspectiva.

<sup>23</sup> Cabe lembrar a exposição em dois níveis que Rawls faz da justiça como equidade: "In the first stage justice as fairness should be presented as a free-standing political conception that articulates the very great values applicable to the special domain of the political, as marked out by the basic structure of society. The second stage consists of an account of the stability of justice as fairness, that is, its capacity to generate its own support, in view of the content of its principles and ideals as formulated in the first stage. In this second stage the idea of an overlapping consensus is introduced to explain how, given the plurality of conflicting comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines always found in a democratic society - the kind of society that justice as fairness itself enjoins - free institutions may gain the allegiance needed to endure over time." (RALWS, 1989: 474).

As condições para a legitimidade democrática são preenchidas, no liberalismo político, quando se pode afirmar uma concepção de justiça como base das razões compartilhadas dos cidadãos, supondo que todos também possam afirmar esta mesma base. A partir desse consenso razoável, pode-se atingir a base mais profunda e mais razoável de unidade social democrática moderna. E essa unidade produz estabilidade por meio das razões corretas: pois a estrutura básica da sociedade é efetivamente regulada pela concepção política mais razoável de justiça; também porque essa concepção política de justiça é endossada por um consenso sobreposto constituído por todas as doutrinas abrangentes razoáveis na sociedade, e estas estão em maioria duradoura em relação àquelas que rejeitam essa concepção; e ainda porque as discussões políticas públicas, quando estão em jogo princípios constitucionais e questões de justiça básica, são sempre, ou quase sempre, decididas razoavelmente com base nas razões especificadas pela concepção política mais razoável de justiça, ou por uma família razoável dessas concepções.

Segundo Rawls, essa base de unidade social é a mais razoável, pois a concepção política de justiça é a mais razoável e é endossada por todas as doutrinas abrangentes. Não obstante, essa base de unidade social é também a mais profunda, pois as doutrinas abrangentes, que endossam essa concepção política, representam aquilo que os cidadãos consideram suas condições mais profundas. Desse modo, tem-se a estabilidade por razões corretas, que não dependem de um equilíbrio de forças em circunstâncias contingentes e possivelmente flutuantes. A estabilidade seria então consequência da correta aplicação da razão pública.

Rawls aponta também para a necessidade do conhecimento público de um consenso sobreposto razoável, pois assim os cidadãos podem embutir a concepção política em suas doutrinas abrangentes, de modo que possa ser por todos levada a cabo a justificação pública da concepção política de justiça. Espera-se então que os cidadãos julguem que os valores políticos devam receber maior prioridade do que quaisquer valores não políticos que possam conflitar com eles.

Para Rawls, não é irrealista esperar por isso porque, primeiro, aqueles que expressam uma doutrina abrangente, numa sociedade continuamente livre, perguntam-se em que termos políticos eles estão prontos a viver com outras doutrinas desse tipo; e, segundo, porque cidadãos razoáveis entendem que essa idéia se aplica à estrutura geral da autoridade política: eles sabem que, na vida política, raramente se pode esperar a unanimidade sobre uma questão básica, e por isso uma constituição democrática deve incluir procedimentos de aprovação por maioria absoluta ou relativa para tomada de decisões. Segundo Rawls, os

cidadãos reconhecem a distinção entre aceitar como justa e legítima uma constituição com seus procedimentos para eleições e maioria, e aceitar como legítimos, mesmo quando não justos, estatutos ou decisões em uma questão de política particular<sup>24</sup>.

Respondida a primeira pergunta de Habermas — se a idéia de um consenso sobreposto contribui para a justificação da concepção política ou se ela simplesmente expõe uma condição necessária da estabilidade social —, a partir da idéia de justificação pública, Rawls passa a discutir a segunda pergunta: o liberalismo político usa o termo "razoável" para expressar a verdade ou validade de julgamentos morais, ou simplesmente para expressar uma atitude reflexiva em relação à tolerância? A resposta de Rawls é que o liberalismo político não usa o conceito de verdade moral aplicado aos seus próprios julgamentos políticos. A idéia do razoável, que expressa também uma atitude reflexiva em relação à tolerância, é, segundo Rawls, suficiente, e o uso do conceito de verdade é deixado às doutrinas abrangentes.

Em *Reconciliation through the public use of reason*, pode-se notar que Habermas fazia suas objeções também a partir da idéia de que Rawls derivaria as duas classes de direitos e liberdades, conhecidas como *liberdade dos antigos* e *liberdade dos modernos*, da mesma raiz. Isto fica evidenciado no fato de que os dois tipos de liberdade aparecem no primeiro princípio de justiça. O que Habermas pensa, diz Rawls, é que, pelo fato de as duas liberdades terem a mesma raiz, as liberdades dos modernos não poderiam ser impostas como restrições externas ao processo político de autodeterminação dos cidadãos. A leitura de Habermas pensaria dois estágios da concepção política de justiça como equidade: um na posição original para escolha dos princípios; e outro na aplicação desses princípios às condições reais da vida política. Por isso, Habermas pensava que, no modelo de Rawls, os direitos liberais dos modernos tinham características *a priori* que rebaixariam o processo democrático a um *status* inferior. A autonomia política ficaria, para Habermas, no nível da posição original e não se desdobraria numa situação não hipotética.

Pois quanto mais alto é levantado o véu de ignorância e quanto mais os próprios cidadãos de Rawls assumem carne e ossos reais, mais profundamente eles se vêem sujeitos a princípios e normas que foram antecipados na teoria e já foram institucionalizados fora de seu controle. (HABERMAS, 1996, p. 66)

---

<sup>24</sup> Rawls dá o exemplo dos *Quakers*, que não vão à guerra, mas não pensam que a possibilidade de um povo apoiar a ida à guerra seja razão suficiente para se opor ao governo democrático. Os valores políticos podem ser primordiais na sustentação do próprio sistema constitucional; sustentação esta que pode ser dada mesmo por doutrinas religiosas, ainda que decisões particulares possam ser contestadas pela desobediência civil ou recusadas por objeções de consciência.

Rawls discute dois pontos dessa passagem. Primeiro, diz que a seqüência de quatro estágios não descreve nem um processo político real, nem um processo puramente teórico, mas constitui um quadro de pensamento que deve ser usado na aplicação de princípios, esboçando que tipos de norma e informação deverão orientar nossos julgamentos políticos da justiça, dependendo do tema e do contexto. Os estágios são: 1º) posição original, na qual são selecionados os princípios de justiça; 2º) convenção constitucional, ocasião em que são selecionadas as regras constitucionais à luz dos princípios de justiça; 3º) legisladores, momento no qual são promulgadas leis conforme a constituição autoriza; 4º) juízes, estágio em que são interpretadas a constituição e as leis.

Quando os cidadãos, em cargos políticos ou na sociedade civil, usam essa estrutura, propõe Rawls, eles não estão sujeitos a princípios de um filósofo político que foram institucionalizados fora de seu controle. Muito pelo contrário: as instituições desse tipo são obras de gerações passadas e são avaliadas quando os cidadãos envelhecem e agem da mesma forma que as outras gerações. A concepção de justiça não pode ser fixada de uma vez por todas, pois ela, como qualquer concepção, está sempre sujeita a ser verificada por julgamentos reflexivos ponderados.

O outro aspecto da objeção de Habermas formula uma pergunta sobre o significado da autonomia política e como ela se realiza:

Desse modo, a teoria priva os cidadãos de muitas percepções [*insights*] que eles teriam de assimilar novamente a cada geração. Da perspectiva da teoria da justiça, o ato de fundar a constituição democrática não pode ser repetido sob as condições constitucionais de uma sociedade justa já constituída, e o processo de realização do sistema de direitos básicos não pode ser assegurado em bases permanentes. Não é possível aos cidadãos experimentar esse processo como aberto e incompleto, como as circunstâncias históricas cambiantes não obstante exigem. Eles não podem reavivar as brasas democráticas radicais da posição original na vida cívica de sua sociedade, pois de sua perspectiva todos os discursos essenciais de legitimação já ocorreram na teoria; e eles encontram os resultados da teoria já sedimentados na constituição. Porque os cidadãos não podem conceber a constituição como um projeto, o uso público da razão não tem realmente o significado de um exercício presente de autonomia política, mas meramente promove a preservação não violenta da estabilidade política. (HABERMAS, 1996, p. 67).

A esta crítica do alemão Rawls responde que, no liberalismo político, a autonomia é entendida como autonomia política, e não como autonomia moral. É certo que, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls fazia menção ao ideal kantiano de pessoa livre e igual entendida como fim em si mesmo (cf.§40); mas a valorização da autonomia, inicialmente

entendida como princípio moral, passa, posteriormente, a ser entendida, em *O Liberalismo Político*, como ideal estritamente político. Isto acontece a partir da (re)formulação daquele procedimento construtivista com o qual Rawls mostra seu uso dessa concepção de autonomia e distingue o construtivismo moral kantiano do construtivismo político bem como a autonomia racional da autonomia plena.

Esta segunda forma de uso do conceito de autonomia refere-se à vida dos cidadãos, que não são guiados por qualquer princípio de justiça anterior ao processo de escolha dos princípios com os quais concordariam no contexto de uma sociedade bem ordenada, mas são movidos por seu senso de justiça - um uso do conceito de autonomia que ocorreria na situação de ignorância da posição original. A autonomia plena seria um valor político (e não um valor moral) por não estar baseada em alguma doutrina abrangente, ainda que possa ser endossada por todas as doutrinas abrangentes razoáveis. A autonomia é especificada em termos de várias instituições e práticas políticas, bem como é expressa em certas virtudes políticas dos cidadãos, em seu pensamento e conduta — discussões, deliberações e decisões —, na realização de um regime constitucional.

A partir dessa observação, Rawls pergunta, citando Habermas, por que os cidadãos não podem "reavivar as brasas democráticas radicais da posição original na vida cívica"? E o americano responde que a seqüência dos quatro estágios demonstre que os princípios são continuamente discutidos pelos cidadãos. O ideal de uma constituição justa é sempre algo pelo qual se trabalha<sup>25</sup>.

Em *Idea of Public Reason Revisited* [1997], Rawls também expôs sua concepção a respeito destes conceitos e, como fruto de seu debate com Habermas, explicitou melhor sua concepção de democracia, agora marcada pela necessidade da deliberação. Vê-se neste texto que por razão pública Rawls entende o resultado do debate entre cidadãos de uma sociedade democrática, possível e necessário mesmo para princípios constitucionais, sendo que, em seu modelo ideal, "a democracia constitucional bem ordenada é entendida também como uma democracia deliberativa" (RAWLS, 1997, p. 579). Os cidadãos debatem questões de políticas públicas e revêem, na discussão com outros cidadãos, suas opiniões políticas, de

---

<sup>25</sup> Rawls diz que, sobre essas questões, Habermas parece concordar e cita uma passagem de *Facticidade e Validade*: "A justificação da desobediência civil repousa num entendimento dinâmico da constituição como um projeto inacabado. Dessa perspectiva de longo prazo, o Estado constitucional democrático não representa uma estrutura acabada, mas uma realização delicada e acima de tudo falível e revisável, cujo propósito é realizar novamente o sistema de direitos em circunstâncias cambiantes, ou seja, interpretar melhor o sistema de direitos, institucionalizá-lo mais apropriadamente, e formular seus conteúdos mais radicalmente. Essa é a perspectiva dos cidadãos que estão ativamente envolvidos na realização do sistema de direitos e que querem superar a tensão entre facticidade e validade social, conscientes dos diferentes contextos". (HABERMAS, 1998, p. 107)

modo que o resultado da deliberação não seja expressão de algum interesse particular. A idéia que Rawls passa a defender, chegando mais perto de Habermas, é a de que uma sociedade democrática, marcada pelo fato do pluralismo, depende da deliberação dos cidadãos, que devem oferecer boas razões na defesa de seus pontos de vista sobre políticas fundamentais, fazendo com que apareça aquilo que é comum nas doutrinas irreconciliáveis, isto é, uma idéia de razão pública<sup>26</sup>.

Segundo Rawls, a justiça como equidade concorda com a idéia habermasiana de que um regime justo seja um projeto, pois os cidadãos ganham plena autonomia política quando vivem sob uma constituição razoavelmente justa que assegura sua liberdade e igualdade, quando compreendem e endossam essa constituição e suas leis bem como quando as ajustam de acordo com circunstâncias sociais diferentes. Rawls acrescenta ainda que, sempre que a constituição e as leis sejam de vários modos injustas e imperfeitas, os cidadãos podem lutar para tornar-se mais autônomos. Assim, a concepção política de justiça pode ser justificada publicamente, mas nunca definitivamente.

Rawls diz que Habermas concede que as conseqüências que ele expõe detalhadamente não eram sua intenção, embora pense que as visões tenham o mesmo resultado, quando escreve que há uma

[...] fronteira rígida entre a identidade política e a identidade não pública dos cidadãos. Segundo Rawls, essa fronteira é estabelecida pelos direitos liberais básicos que restringem a autolegislação democrática, e com ela a esfera do político, desde o início, ou seja, antes de qualquer formação de vontade política. (HABERMAS, 1998, p. 67)

A interpretação de Habermas parece ser, na visão de Rawls, a de que a liberdade política constitui apenas um meio. Mas Rawls chama atenção para o fato de que o filósofo alemão diz "desde o início", ou seja, antes de qualquer formação da vontade, e por isso o que Habermas diz não é exato para a justiça como equidade. Rawls supõe, do ponto de vista dos cidadãos inseridos na cultura de fundo, que no segundo estágio (convenção constitucional) adota-se uma constituição que restringe a regra da maioria no modo como ela pode oprimir liberdades básicas, como a liberdade de consciência e a liberdade de expressão:

---

<sup>26</sup> Nos termos de Rawls: "Central to the idea of public reason is that it neither criticizes nor attacks any comprehensive doctrine, religious or nonreligious, except insofar as that doctrine is incompatible with the essentials of public reason and a democratic polity. The basic requirement is that a reasonable doctrine accepts a constitutional democratic regime and its companion idea of legitimate law. While democratic societies will differ in the specific doctrines that are influential and active within them - as they differ in the western democracies of Europe, the United States, Israel, and India - finding a suitable idea of public reason is a concern that faces them all." (RAWLS, 1997, p. 574).

na justiça como equidade, essas liberdades básicas não estão num domínio pré-político, os valores não-públicos não são vistos como ontologicamente anteriores aos valores políticos.

Outro ponto é que, segundo Habermas (1998, p. 69), o direito moderno constitui o *status* de pessoa jurídica mediante liberdades subjetivas de ação reclamáveis juridicamente e que podem ser utilizadas segundo as preferências de cada um. Para ele, o ordenamento jurídico legítimo tem que poder ser acatado por razões morais; e a legitimidade da legislação se explica em um procedimento democrático que assegura a autonomia política dos cidadãos.

La relación dialéctica entre la autonomía privada y la autonomía pública se ve ahora con claridad por el hecho de que el estatus de semejante ciudadano democrático dotado de competencias para elaborar leyes sólo se puede institucionalizar con ayuda del derecho coercitivo. Pero como este derecho se dirige a personas que sin derechos privados subjetivos no podrían asumir en absoluto el estatus de personas jurídicas, la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se presuponen *recíprocamente*. Como ya se ha dicho, estos dos elementos se entrecruzan ya en el concepto de derecho positivo y obligatorio: no hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso. Cuando se explica el concepto de derecho de este modo es fácil ver que la sustancia normativa de los derechos de libertad está ya contenida en el médium que al mismo tiempo resulta indispensable para la institucionalización jurídica del uso público de la razón de ciudadanos soberanos. El objeto central de análisis ulteriores lo constituyen, pues, los presupuestos de la comunicación y los procedimientos de la formación discursiva de la opinión y la voluntad en los que se manifiesta el *uso público de la razón*. (HABERMAS, 1998, p. 70)

Em *Facticidade e Validade*, especificamente nos capítulos III e IV, está o argumento central daquilo que Habermas chamou de relação dialética entre autonomia pública e privada. Este argumento parte da idéia habermasiana de que, ao longo da história da filosofia política, nem escritores liberais nem escritores republicanos compreenderam que há uma relação interna entre as duas autonomias, e que, na tradição filosófica, as autonomias estão marcadas por uma competição sem resultado.

Para Habermas, diferentemente, as duas liberdades são co-originárias e de igual peso: não há prioridade de uma sobre a outra. São liberdades que se pressupõem mutuamente, de modo que, se temos uma das formas de autonomia, teremos de ter também a outra. Habermas (1997, p. 301; 2001, p. 147) não põe em questão a idéia de que os direitos humanos podem ser justificados como direitos morais: seu ponto é que, uma vez que pertençam ao direito positivo, os direitos humanos não podem ser impostos por um agente

externo na legislação de um regime democrático. Esta legislação deve ser fruto da autonomia política que, não obstante, ainda que plena, não pode violar legitimamente aqueles direitos<sup>27</sup>.

Contra Habermas, Rawls (A) nega que o liberalismo da justiça como equidade deixe a autonomia política e a autonomia privada em uma competição sem resultado; (B) defende que o liberalismo não enfrenta aquele suposto dilema; e (C) sustenta que, já no liberalismo da justiça como equidade, a autonomia pública e a autonomia privada são co-originárias e de igual peso.

Em relação a (A), a pergunta que Rawls dirige a Habermas é relacionada à ênfase que o filósofo alemão dá ao político, pois se os dois tipos de autonomia são co-originárias e de igual peso, por que a relação entre as duas formas de autonomia depende do conteúdo normativo do modo de exercer a autonomia política?

O liberalismo político, diferentemente, argumenta Rawls, resolve isto pela seguinte idéia: ainda que as liberdades da autonomia privada possam ser fundadas na e estar conectadas com a autonomia política, no liberalismo político aquelas liberdades não se baseiam somente nesta relação. A liberdade dos modernos é encaixada, no quadro teórico da justiça como equidade, na segunda faculdade moral da pessoa política.

[...] la segunda facultad moral y los dos intereses de orden superior asociados a ella expresan independientemente en el sistema de libertades básicas las protecciones y libertades de las personas en tanto que miembros de la sociedad civil con su vida social, cultural y espiritual. Esta parte de la sociedad contiene instituciones y asociaciones de todas clases, organizaciones culturales y sociedades científicas, universidades y iglesias, medios de comunicación de un tipo o otro, y todo ello sin fin. El valor y la valía de estas actividades a los ojos de los ciudadanos que las realizan constituyen al menos una base suficiente y realmente vital para los derechos de la autonomía privada. (RAWLS, 1998, p. 127)

Uma democracia política, como Habermas (cf.1994, p. 165) também admite, depende da sustentação de um fundo [*background*] cultural liberal, algo que no

---

<sup>27</sup> Aqui vale uma observação: Habermas reconhece a anterioridade lógica dos direitos do homem sobre a soberania do povo: aliás, não há direito algum sem a autonomia privada dos sujeitos do direito, emenda ele adiante. O direito positivado, por sua vez, precisa se legitimar sob dois pontos de vista normativos: como um instrumento para a proteção igualitária tanto da autonomia privada quanto da autonomia política dos indivíduos (2001, p. 146). E o elemento que permite essa integração, nas sociedades modernas, prossegue ele, é a Constituição (ou ordenamento jurídico), a qual permite ligar a criação de um sistema de direitos ao exercício da soberania popular. Isto porque, como ele explica a seguir, os direitos do homem possibilitam a institucionalização jurídica de uma prática política do uso público das liberdades comunicativas - e aqui reside o seu nexos interno. Isto é, os direitos humanos possibilitam a institucionalização jurídica das condições de comunicação para a formação da vontade política racional (2001, p. 148) - ou das condições sob as quais os cidadãos, ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado, podem fazer uso da sua autonomia pública (2004, p. 301). Para este assunto,(cf. KRITSCH, 2010, p. 7-8).

liberalismo político ocorre quando cidadãos razoáveis vêem que as instituições da democracia política à qual pertencem apóiam suas concepções de bem indicadas por suas doutrinas abrangentes. Desse modo, vê-se que na justiça como equidade as duas liberdades aparecem de um modo reciprocamente assegurado, pois, prossegue Rawls (1998, p. 128), "[...] si la relación interna de las libertades políticas diera una derivación teórico-discursiva suficiente para las libertades cívicas, ello no evitaría que éstas últimas tuvieran otra justificación igualmente suficiente". Rawls aponta em Habermas uma ênfase no político e a considera plausível somente se a idéia aristotélica da realização humana na política fosse verdadeira: para Rawls, comprometer-se com a vida política pode ser aceitável apenas como concepção abrangente de algum cidadão razoável.

No que respeita a (B), segundo Rawls, ao contrário do que quer Habermas, a justiça como equidade também tem uma construção em duas etapas: a posição original e a seqüência dos quatro estágios. Neste ponto, a justiça como equidade, como o faz também a teoria do discurso (*cf.* 1994, POSTSCRIPTUM, *cap.3, p. 8*), incumbe aos cidadãos a tarefa de disciplinar o poder do Estado.

En la justicia como equidad adoptamos en la teoría e en la consiguiente práctica una constitución, en la que, como he dicho, podemos introducir o no las libertades básicas, sujetando de ese modo la legislación parlamentaria a ciertas constricciones constitucionales como uno de los modos de disciplinar y regular el presupuesto poder estatal. Este poder se presupone en la justicia como equidad porque desde de el comienzo (parte I) estamos tratando con principios e ideales para la estructura básica de la sociedad e sus principales instituciones políticas y sociales, dando por supuesto que ya existen en alguna forma. (RAWLS 1998, p. 121)

É preciso entender aqui que Rawls interpreta, a partir do contexto, a concepção habermasiana dos direitos liberais como direitos contra o Estado, em forma de direitos incorporados a uma constituição — por exemplo, a *Bill of Rights*. A interpretação de Rawls é a de que, neste primeiro passo, Habermas não está discutindo os direitos individuais que inicialmente as pessoas cedem umas às outras; e o paralelismo com a justiça como equidade estaria no fato de que os direitos básicos abarcados pelo primeiro princípio de justiça são, desse modo, originários. As liberdades básicas destes princípios seriam encontradas a partir do conhecimento do funcionamento das instituições sociais, como razões para incorporar aqueles direitos em uma constituição redigida em uma assembléia constitucional, de modo que as liberdades básicas são originárias, mas as limitações à legislação não o são.

Assim, Rawls nega que o liberalismo político deixe a autonomia política e a autonomia privada em uma competição sem resultado, e diz que o dilema é verdadeiro porque as duas posições são corretas:

Una dice: ninguna ley moral puede ser impuesta externamente sobre un pueblo soberano democrático; y la otra dice: el pueblo soberano no puede en justicia, pero si puede legítimamente, promulgar ley alguna que viole esos derechos. Estas afirmaciones simplemente expresan el peligro que representa todo gobierno para la justicia política, sea democrático o de otro tipo, puesto que no hay institución humana -política o social, judicial o eclesiástica - que pueda garantizar que siempre se aprobarán leyes legítimas (o justas) y que los derechos justos serán siempre respetados. A esto hay que añadir que, ciertamente, no se podrá poner nunca en cuestión que puede ocurrir que una persona en solitario tenga razón al decir que la ley y el gobierno están equivocados y son injustos. Y para explicar este hecho no se necesita ninguna doctrina especial acerca de la cooriginariedad y el igual peso de las dos formas de autonomía. Es duro de creer que ninguno de los grandes escritores liberales y republicanos cívicos comprendió esto. Ello tiene que ver con la vieja cuestión de cómo esmejor unir el poder con la ley para alcanzar la justicia. (RAWLS 1998, p. 123-124)

Outro paralelo, apontado por Rawls, entre a justiça como equidade e a idéia de que a autonomia privada e a autonomia pública são co-originárias e de igual peso é que no liberalismo político as duas formas de autonomia estão internamente conectadas, no sentido de que a fonte de seu sistema de direitos e liberdades básicas remonta à idéia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social e de representantes racionais de cidadãos que elegem os termos da cooperação sujeitos a condições razoáveis. Quando os cidadãos se comprometem com essa cooperação, mostram-se suas duas faculdades morais (possuir uma concepção de bem e um senso de justiça) com três interesses de ordem superior que lhes permite tal sociedade<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Assim, segundo Rawls (1998, p. 125), o liberalismo político conecta as liberdades básicas em um sistema plenamente adequado de ambos os tipos de liberdade, e aponta essa conexão em seis passos: 1. Especificar para todos os cidadãos as condições sociais para o uso adequado e o exercício pleno e informado das duas faculdades morais nos dois casos fundamentais. 2. Identificar os direitos e liberdades necessários para proteger e permitir o exercício das duas faculdades morais nos dois casos fundamentais. 3. Já que as liberdades estão ligadas ao conflito e nenhuma é absoluta sobre as outras, deve-se examinar se o campo central de cada liberdade pode ser realizado simultaneamente em uma estrutura básica factível (cf. RAWLS, 1993, p. 297). Deve-se mostrar o campo central destas liberdades e como é que elas podem reconciliar-se em instituições factíveis que satisfaçam os dois princípios de justiça. 4. Usar duas vias para preparar a lista das liberdades básicas, uma histórica e outra teórica. Na primeira, observam-se as sociedades democráticas, faz-se uma lista das liberdades normalmente protegidas e examina-se seu papel nas democracias que historicamente têm funcionado bem. Na segunda via, consideram-se quais liberdades são cruciais para o exercício adequado das duas faculdades morais em uma vida completa (cf. RAWLS, 1993, p. 292). 5. Introduzir os bens primários (dentre estes, as liberdades básicas e as oportunidades equitativas) para especificar detalhes posteriores dos princípios de justiça, a fim de torná-los factíveis em situações sociais normais. Os cidadãos têm de ter meios universais suficientes, que são os bens primários (cf. RAWLS, 1993, p. 3-4), para fazer uso efetivo de direitos, liberdades e oportunidades básicas iguais. Assim, os princípios podem dirigir-nos favoravelmente, em condições razoáveis, a estabelecer um curso apropriado, começando onde a sociedade se encontra até um sistema justo de instituições políticas e sociais que projetam o campo central de todas as liberdades, tanto antigas como modernas. 6. Finalmente, mostrar que estes princípios seriam adotados na posição original pelos representantes dos cidadãos, em uma sociedade considerada livre e igual, os quais possuirão as duas faculdades morais com uma determinada concepção de bem.

No tocante a (C), à pergunta feita por Habermas (1998, p. 69) sobre que direitos pessoas livres e iguais têm de aceitar mutuamente se querem regular suas vidas em comum mediante o direito positivo e obrigatório, Rawls responde inquirindo:

¿No es esta afirmación paralela a, aunque por supuesto no es lo mismo que, lo que está aconteciendo en la sociedad civil cuando los ciudadanos discuten y aceptan (por aquellos que lo hacen) los méritos de la posición original y los principios presuntamente elegidos ahí? ¿No están eligiendo las partes, en tanto que representantes de los ciudadanos, principios de justicia para concretar el esquema de libertades (básicas) que mejor protege y promociona los intereses fundamentales de los ciudadanos y que se conceden mutuamente? (RAWLS, 1998, p. 119-120)

Para Rawls, é nesse sentido que também na justiça como equidade as liberdades dos antigos e as dos modernos são co-originárias, de igual peso e sem prioridade de uma sobre a outra; para ele, as duas formas de liberdades se dão conjuntamente no primeiro princípio de justiça e são co-originárias porque estão enraizadas em uma ou nas duas faculdades morais, que não são hierarquizadas mas constituem aspectos essenciais da concepção política de pessoa.

Por fim, em sua *Réplica a Habermas*, Rawls passa a responder à objeção de que a justiça como equidade é substantiva e não procedimental. Segundo Habermas (1998, p. 70), a teoria do discurso seria mais modesta do que a teoria da justiça como equidade porque está limitada aos aspectos procedimentais do uso público da razão e desenvolve o sistema de direitos a partir da idéia de sua institucionalização jurídica. Para ele, a teoria do discurso pode assim deixar mais perguntas abertas porque confia mais no processo de uma formação racional da opinião e da vontade. Já o liberalismo político, ao contrário, pensava Habermas, não pode desenvolver uma teoria tão independente, posto que no "construtivismo político" se encontra uma disputa em torno dos conceitos de racionalidade e verdade, e seu conceito de pessoa também dá fim às fronteiras da filosofia política.

Rawls (1998, p. 29), diante disso, diz pretender uma defesa do liberalismo, admitindo que qualquer concepção liberal tem de ser substantiva, e que não vê porque a concepção de Habermas não seja substantiva, ainda que os elementos substantivos possam diferir. Segundo ele, a distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva deve ser tomada como a distinção entre a justiça de um procedimento e a justiça de um resultado: ambos os valores, diz Rawls, caminham juntos, pois a justiça procedimental depende da justiça de resultados, que é sempre substantiva; assim, permite-se que os procedimentos equitativos tenham valores intrínsecos.

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

Com isso, o americano quer mostrar que o debate entre os que defendem a regra da maioria e os que defendem a constitucionalidade é localizado na defesa de direitos e liberdades que não são parte do procedimento reconhecido de governo, como, por exemplo, a liberdade de expressão não política e a liberdade de pensamento religioso, filosófico e moral, assim como a liberdade de consciência e o livre exercício da religião.

O problema é saber se a regra da maioria, dada sua definição, proporciona um procedimento equitativo e protege estes outros direitos e liberdades, para além dessa concordância; ao que responde que os que apóiam a regra da maioria deverão defendê-la como substancialmente justa ao passo que os constitucionalistas deverão sustentá-la como parte de um procedimento justo.

Lo significativo es que tanto mayoritaristas como constitucionalistas pueden estar de acuerdo en que el debate se desplaza hacia la cuestión de si la democracia de la mayoría es justa en sus resultados, o substancialmente justa. Los mayoritaristas no afirman que la democracia sea puramente procedimental: saben que no pueden defenderla frente a los constitucionalistas sin sostener que no sólo es justa en sus resultados sino que los mecanismos constitucionales son innecesarios y harían, si cabe, que estos resultados fueran peores. La disputa gira sobre cuestiones fundamentales acerca de cómo funcionan en efecto las instituciones políticas y se basea en nuestro inexacto conocimiento de estas cosas. (RAWLS, 1998, p. 132)

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

Habermas é certamente substantivo (cf. RAWLS 1998, p. 133); se o procedimento ideal resulta, na teoria do discurso, de uma concepção de democracia que realiza as condições ideais do discurso, e que por isso traz resultados razoáveis, alguns valores que se relacionam com juízos substantivos estão pressupostos e são necessários para fazer com que os resultados sejam justos ou razoáveis. Estes valores, imparcialidade e igualdade, o caráter aberto das informações, a ausência de coerção e a unanimidade, parecem ser valores do procedimento; mas seus resultados serão substantivos, já que se referem à situação em que os interesses generalizáveis dos cidadãos estão satisfeitos.

Para Rawls, não é possível que a legitimidade procedimental possa apoiar-se sobre si mesma, sem alguma justiça substantiva. Em Habermas (cf. 1994, *POSTSCRIPTUM*, cap.3, p. 3-4), os resultados da razão pública, que funcionam mediante procedimentos democráticos, são sempre razoáveis, enquanto para Rawls uma idéia de razoabilidade acarreta uma concepção substantiva. Assim, Rawls aponta que Habermas reconhece que a teoria do discurso não pode ser meramente formal: de acordo com o americano, o alemão teria afirmado que sua concepção era mais modesta do que a sua, e que deixaria mais questões abertas porque confiaria mais no processo de formação racional da opinião e da vontade; mas não disse que sua concepção deixaria todas as questões substantivas abertas à discussão.

Como el imperio de la ley mismo, [o paradigma legal procedimental] mantiene un núcleo dogmático: la idea de autonomía según la cual los seres humanos actúan como sujetos libres solamente en la medida en que obedecen justamente a aquellas leyes que se dan a si mismos de acuerdo con aquellos puntos de vista que han ganado intersubjetivamente. Hay que admitir que esta idea es «dogmática» solamente en un sentido inofensivo. Pues en ella se expresa la tensión entre facticidad y validez, una tensión que está <<dada>> con el hecho de la constitución lingüística de las formas de vida socioculturales, es decir, que para nosotros, para quienes hemos desarrollado nuestra identidad en una de estas formas de vida, resulta irrefutable (HABERMAS, 1994, p. 536)

Assim, Rawls entende que, para Habermas, a diferença entre justiça procedimental e justiça substantiva é apenas uma questão de grau<sup>29</sup>. As questões que cada concepção deixa para discussão são tratadas como questões de mais e de menos: a definição da justiça procedimental seria desse modo, dada na comparação. No entanto, Rawls menciona um modo em que se pode considerar que a concepção de Habermas se limita aos aspectos

---

<sup>29</sup> Essa também parece ser também a interpretação de Kenneth Baynes no capítulo 9 da renomada coletânea inglesa dedicada a Habermas. In: WHITE, Stephen. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

procedimentais do uso público da razão: ele aponta para o fato de que, em Habermas, há um uso mais regular da idéia de legitimidade do que da idéia de justiça. Como escreve Rawls,

Supongamos que perseguimos establecer instituciones políticas de tal modo que sean legítimas, y las decisiones políticas tomadas así como las leyes aprobadas que las siguen sean también legítimas. Esto coloca en el centro la idea de legitimidad, no la de justicia. (1998, p. 135)

Isso mostra que, para Rawls, o legítimo e o justo são conceitos diferentes. Legitimidade sempre faz referência à procedência de uma decisão e, segundo ele (1998, p. 136), permite certa indeterminação acerca da bondade do governo dos soberanos e de até que ponto pode ser tolerado. Assim também um governo democrático pode ser legítimo quando está de acordo com uma larga tradição que remete à aceitação da constituição pelo povo, mas pode, posteriormente, ser julgado injusto em suas leis e políticas. Em primeiro lugar, as decisões e leis democráticas são legítimas não porque são justas, mas porque são legitimamente aprovadas de acordo com um procedimento democrático legitimamente aceito. Por isso, é crucial que a constituição que especifica o procedimento seja suficientemente justa. Para Rawls, não pode haver uma instituição humana perfeitamente justa: ela pode não ser justa e, mesmo assim, ser legítima.

Un procedimiento legítimo da lugar a leyes legítimas y políticas hechas de acuerdo con el. Y los procedimientos legítimos pueden ser consuetudinarios, establecidos desde mucho tiempo atrás y aceptados como tales. Ni los procedimientos ni las leyes precisan ser justos según un estricto estándar de justicia, si bien, lo que también es verdad, no pueden ser excesivamente injustos. En algún punto, la injusticia de los resultados de un procedimiento democrático legítimo corrompe su legitimidad y eso trae la injusticia de la constitución política misma. Pero antes de alcanzar este punto, los resultados de un procedimiento legítimo son legítimos cualesquiera que ellos sean. Esto nos da legitimidad democrática puramente procedimental y la distingue de la justicia, incluso aceptando que la justicia no está concretada procedimentalmente. La legitimidad permite un cierto grado de injusticia que la justicia no permite. (RAWLS, 1998, p. 137)

Para Rawls, o papel da legitimidade nas instituições democráticas é autorizar um procedimento apropriado para tomar decisões quando os conflitos e desacordos na vida política tornam impossível a unanimidade; desse modo, um procedimento legítimo é um procedimento que todos podem aceitar razoavelmente como livres e iguais quando têm que tomar decisões coletivas e não há acordo. Nesse sentido, o que Rawls quer dizer é que a teoria de Habermas não é substantiva por pretender legitimidade ao invés de justiça; e esse

seria o modo possível pelo qual a concepção de Habermas se limita aos aspectos procedimentais do uso público da razão.

No entanto, esta idéia de legitimidade procedimental só funcionará, segundo Rawls, em uma sociedade bem ordenada razoável, já que, com instituições democráticas bem organizadas e decentes, os cidadãos, razoáveis e racionais, aprovariam, quase sempre, leis e políticas legítimas, nem sempre justas. Mas, se a sociedade deixasse de estar bem ordenada, a legitimidade se debilitaria gradualmente, pois a legitimidade das promulgações legislativas depende da justiça da constituição (escrita ou não); e, quanto mais ela se desviar da justiça, mais provável é a injustiça do resultado, de modo que, para Rawls (1998, p. 138), as leis não podem ser demasiado injustas se não de ser legítimas.

Assim, os procedimentos políticos constitucionais podem ser, em condições normais, puramente procedimentais com respeito à legitimidade. Nenhum procedimento político humano pode ser perfeito, e por isso não pode dizer respeito ao seu conteúdo substantivo: isso sempre dependerá dos juízos de justiça substantivos. Para Rawls, portanto, a manutenção da legitimidade é dependente, em certa medida, da justiça política. Parece certo que Habermas por-se-ia de acordo com esta concepção de Rawls, já que, contra Weber, entende que a legitimidade não pode ser apenas a aceitação de instituições políticas e sociais por parte de um povo, dependendo sua aceitação da legitimação (Habermas, 1987: 178); mas também é fato que discordaria dos argumentos utilizados pelo americano para chegar a esta conclusão.

### 3.2 A POLÍTICA PÓS-METAFÍSICA: RAZOAVEL *VERSUS* VERDADEIRO

Em 1996, Habermas publicou um segundo texto, que compõe assim a terceira parte do famoso debate, intitulado *Vernunftig versus Wahr - oder die Moral der Weltbilder*. Neste texto, Habermas trata da união da expressão "político" com uma interpretação da neutralidade, expondo a idéia de que Rawls faça uso da expressão "independente" [*freestanding*] com uma ulterior pretensão teórica. Para Habermas,

Rawls parece supor que uma teoria independente no campo do político ocupa também um lugar semelhante no campo da filosofia e evita todas as questões da metafísica, deixando a filosofia como está.

Es difícil esperar que Rawls pueda explicar algo como el estatus epistémico de una concepción de la justicia independiente sin tener que adoptar una

posición frente a cuestiones filosóficas que, ciertamente, no caen dentro de la categoría de lo «metafísico» pero que, no obstante, vem más allá de la esfera de lo «político». (HABERMAS, 1998, p. 149)

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

Segundo ele, não é evidente que para a razoabilidade de uma concepção política só possam ter peso as razões publicamente defendidas e independentes dos atores: razões públicas e dependentes de atores deveriam bastar para a pretensão de verdade moral. Os tipos de justificação oferecidos por Rawls - justificação *pro tanto* da concepção política, justificação plena dessa concepção por uma pessoa individual na sociedade e justificação pública da concepção política pela sociedade política - estão equivocados, pois para um consenso sobreposto, diz Habermas, não se pode esperar dos cidadãos a disposição de adotar um ponto de vista moral independente das perspectivas das distintas concepções de mundo de cada um. Nesse sentido, pode-se dizer que o razoável é muito débil para caracterizar a validade de uma concepção de justiça reconhecida intersubjetivamente; o bem é definido de modo suficientemente forte, mas então se solapa o razoável prático com o moralmente justo. Habermas quer mostrar que Rawls não pode deixar de aceitar o peso pleno das exigências da razão prática que geram as concepções racionais do mundo.

Para Habermas, pode-se ver na práxis cotidiana a pressuposição recíproca da capacidade de juízo moral que exige uma explicação de caráter racional - no caso de Habermas, o princípio D, que, como diria Kant (*MS BA*, p. 8), mais precisa ser esclarecido que ensinado. O fato de que prosseguem disputas morais diz algo sobre a infra-estrutura da vida social transpassada por pretensões de validade: a integração social é dependente de uma ação orientada ao entendimento. Para Habermas, o conteúdo cognitivo dos enunciados

normativos deve recorrer a um tipo de razão prática que não se limita a uma razão instrumental, como ocorre, na concepção de Habermas, em Hobbes.

A leitura de Habermas da construção da posição original de Rawls estabelece uma analogia com a razão prática kantiana, que determina a perspectiva para o juízo imparcial de normas e princípios: a posição original, assim como o imperativo categórico, tem, nesta leitura, o objetivo de possibilitar um acordo sobre o entendimento a respeito das intuições sobre o igual respeito e a responsabilidade solidária para todos. Logo, para Habermas, se os princípios e normas selecionados deste modo aspiram a um reconhecimento geral, o acordo corretamente alcançado deve poder creditar um sentido epistêmico; isto é, as razões que se colocam na disputa devem ter um peso epistêmico e devem expressar não apenas o que seja racional fazer para uma determinada pessoa com suas preferências dadas.

Em Habermas, a possibilidade de compreender o papel epistêmico destas deliberações práticas está em sua descrição de como os interesses pessoais, que entram na deliberação como motivos racionais, mudam seu papel e significado no curso da argumentação. Para o resultado nos discursos práticos, contam apenas os interesses que se apresentam como valores intersubjetivamente reconhecidos e que são candidatos a serem admitidos no conteúdo semântico de normas válidas. Somente orientações de valor que podem ser aceitas com boas razões por todos os participantes e afetados pela conversão em norma de uma dada matéria que precise de regulação passam deste ponto. Um interesse pode ser descrito como orientação de valor quando é intersubjetivamente compartilhado em situações semelhantes. Mas para que seja considerado do ponto de vista moral, o interesse tem que ser desvinculado da perspectiva da primeira pessoa. Aquilo que se traduz em um vocabulário intersubjetivamente compartilhado pode adotar o papel epistêmico de um argumento, que, após o teste da universalização, torna-se a descrição de um valor destinado à regulação da matéria a que corresponde e que parece ser aceitável para todos os participantes em geral.

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

Para Habermas, na teoria da justiça, criou-se a tarefa de esclarecer o ponto de vista moral com ajuda da posição original, e sua construção se alimenta de uma razão prática que se incorpora nas duas faculdades superiores da pessoa moral. No entanto, no *Kantian Constructivism* (cf. RAWLS, 1980) reelaborado por Rawls, a razão perde sua posição forte: a razão prática, diz Habermas (1998, p. 156), se priva ao mesmo tempo de seu núcleo e se rebaixa a uma racionalidade desvalorizada que cai na dependência de verdades morais fundadas em outra parte. Assim, a validade moral da concepção de justiça não se fundamenta em uma razão prática universal e vinculante, mas na convergência de concepções de mundo razoáveis que se sobrepõem o suficiente em suas partes morais. Para Habermas, a idéia do consenso sobreposto tem como consequência a debilitação da pretensão de razão da concepção kantiana da justiça.

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

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

Confinados en las fronteras de los discursos fácticos, a los observadores está vedada una toma de posición ante lo que los participantes creyentes o convencidos consideran verdadero, justo y valioso desde la perspectiva de la primera persona. Tan pronto como los ciudadanos quieren expresarse sobre verdades morales o en general sobre <<concepciones acerca de lo que es valioso en la vida humana>> (PL, p. 175), tienen que pasar a la de su propia

concepción del mundo inscrita en la correspondiente perspectiva del participante. Pues los enunciados morales los juicios de valor sólo se pueden fundamentar desde el contexto denso de interpretaciones comprensivas del mundo. Las razones morales en favor de una concepción presuntamente común de la justicia son por definición razones no públicas. (HABERMAS, 1998, p. 158)

A partir de seus pontos de vista, de seus sistemas de interpretação, na justiça como equidade os cidadãos só podem se convencer da verdade de *uma* concepção de justiça. Essa concepção se demonstra idônea como base comum para uma justificação pública de princípios constitucionais, diz Habermas, porque encontra a justificação não pública para o acordo fundamentador. A razoabilidade do conteúdo do consenso sobreposto depende da convergência no resultado das mais distintas razões não públicas, de modo que, das premissas das diferentes concepções, resulte um acordo nas conseqüências. Assim, entende Habermas, é decisivo para a estrutura da teoria que os participantes possam observar esta convergência meramente como um feito social - e Habermas (1998, p. 91) cita Rawls "[...] *the express contents of these doctrines have no normative role in public justification*". Habermas entende que, nesse estágio, Rawls não concede aos cidadãos uma terceira perspectiva, que inclua o ponto de vista do observador e o do participante.

Segundo Habermas, antes que se estabeleça o consenso sobreposto não há nenhuma perspectiva pública, compartilhada intersubjetivamente, que seja possível para os cidadãos numa formação imparcial do juízo desde sua origem; falta a perspectiva moral segundo a qual os cidadãos pudessem desenvolver e justificar uma concepção política em uma *deliberação pública comum*. Aqui se vê que Habermas percebe uma diferença quanto ao que os dois autores entendem por razão pública, pois, para Habermas, o que Rawls denomina de uso público da razão pressupõe a plataforma comum de um consenso que já foi alcançado. E, para justificar sua compreensão, Habermas (1998, p. 92) novamente cita Rawls: "*only when there is a reasonable overlapping consensus can political society's political conception of justice be publicly [...] justified*".

Vê-se assim uma grande diferença. Para Habermas, a divisão do trabalho entre o político e o metafísico reflete a relação de complementaridade entre o agnosticismo público e a confissão privada, entre o poder neutro de um Estado cego às colorações confessionais e a força iluminadora de concepções de mundo que competem pela verdade. As verdades morais, diz Habermas (1998, p. 159), que ainda se encontram incrustadas em cosmovisões religiosas ou metafísicas, compartilham essa pretensão de *verdade forte*, apesar

do fato de que, ao mesmo tempo, o pluralismo aponta que as doutrinas públicas já não são suscetíveis de justificação pública.

Esta divisão do trabalho libera a filosofia da tarefa de criar um substituto da fundamentação metafísica das verdades morais. Mas, para Habermas, o metafísico permanece, ainda que eliminado da agenda pública, a base de validade última do moralmente justo e do eticamente bom. Esta divisão, além disso, priva o político de uma fonte de validade própria. Assim, Habermas entende que, se a idéia do consenso sobreposto rawlsiano conserva a conexão interna da justiça política com os componentes morais das concepções de mundo unicamente com a condição de que esta conexão seja inteligível para a moral das cosmovisões, isso quer dizer que essas concepções continuam publicamente inabordáveis. Habermas lembra outra passagem de Rawls: "*It is up to each comprehensive doctrine to say how its idea of the reasonable connects with its concept of truth*" (RAWLS, 1993, p. 94). A leitura de Habermas é de que o consenso sobreposto se apóia nos componentes morais em cada caso distinto que um cidadão considera em conjunto verdadeiros, mas ninguém pode saber, do ponto de vista do observador, qual das concepções de mundo é efetivamente verdadeira.

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

Diante disso, Habermas propõe uma terceira perspectiva para o razoável. Para ele, se a aceitação de uma concepção independente da justiça é nutrida por verdades metafísicas que a completam, essa concepção tem que atender uma razoabilidade que acrescente o aspecto do reconhecimento público para aquelas verdades idiossincrásicas e reciprocamente opacas. Do ponto de vista da validade, não há uma correlação entre a concepção pública de justiça que compartilha uma visão fraca de razoabilidade e as doutrinas públicas que têm uma pretensão forte à verdade. Logo, para Habermas, é contra-intuitivo que

uma concepção pública de justiça deva obter sua autoridade moral de razões não públicas. Habermas não abre mão de uma autoridade moral para a justificação de sua concepção pública de justiça, na qual tudo o que tem validade tem que poder ser justificado publicamente; mesmo que o compromisso alcançado pelas partes se dê por razões distintas, as mesmas razões são necessárias para que os participantes em uma argumentação consigam um acordo racionalmente motivado.

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

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

Habermas concorda que a perspectiva do partidário de uma comunidade de crenças é diferente da de um participante de discursos públicos, e que não é a mesma coisa que resolve a existência de um indivíduo insubstituível que deseja se esclarecer a partir da primeira pessoa do singular sobre como deve conduzir sua vida e a consciência falível da formação política da opinião e da vontade dos cidadãos participantes. No entanto, diz Habermas, Rawls imagina o processo de entendimento de uma concepção comum de justiça não de maneira que os cidadãos adotem coletivamente a mesma perspectiva; essa concepção "razoável" tem então que se encaixar no contexto das correspondentes concepções de mundo consideradas "verdadeiras". Por isso, Habermas (1998, p. 163) pergunta: a circunstância de que a verdade não pública das doutrinas religiosas ou metafísicas tem prioridade frente à razoabilidade de uma concepção política, não tem que afetar o sentido universalista de

"razoável"? Para ele, os enunciados válidos obtêm reconhecimento universal porque podem ser justificados publicamente.

O termo "razoável" de Rawls, segundo Habermas, refere-se então, em primeiro lugar, à atitude de pessoas que estão dispostas a um entendimento acerca de condições equitativas de cooperação social entre cidadãos livres e iguais e a observá-las, e que estão em situação de reconhecer as cargas da prova e as obrigações da argumentação assumindo suas conseqüências. Ser razoável é ser tolerante, a crença implica essa ação.

Por isso, Habermas diz que Rawls não pode dispor de uma perspectiva metafísica, pois o "razoável" rawlsiano só pode surgir após o consenso sobreposto. Para Habermas, o ponto de vista moral não implica atitudes "razoáveis", e tampouco é possibilitado por concepções de mundo "razoáveis". Segundo Habermas,

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

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

Ao lugar onde há uma concepção de justiça Rawls chama de "*the place among citizens in civil society - the viewpoint of you and me*", e é aí que cada cidadão parte do contexto de sua própria concepção de mundo para formar a justificação daquela concepção de justiça. Diante disso, Habermas (1998, p. 165) entende que para a reflexão normativa, em Rawls, somente esta perspectiva do participante está disponível. Assim, para Habermas, uma pessoa razoável - filósofo ou não - se guiará por seu senso de justiça para desenvolver uma concepção da justiça independente que esperará que seja aceita por todas as pessoas razoáveis quando assumem o papel de cidadãos presumivelmente livres e iguais. Deste modo, o primeiro passo de reconstrução exige a abstração das doutrinas abrangentes.

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

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

Habermas entende este passo como uma radicalização do teste de universalização, que até então só havia sido levado a cabo de modo incompleto. Para ele, só a aplicação recursiva do procedimento conduz ao resultado esperado. Mas são equivocadas as duas expressões que Rawls usa nesse contexto: pública e compartilhada, referindo-se à explicitação de Rawls de que "a justificação pública se dá quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção política compartilhada incorporando-a em suas diferentes concepções abrangentes razoáveis" (RAWLS, 1998, p. 91). Para Habermas, o consenso sobreposto é resultado do controle realizado simultaneamente por todos, mas cada um em particular e para si, da concepção proposta para comprovar se se adequa à sua própria concepção de mundo. Cada um tem que aceitar a mesma concepção, mas por suas razões próprias, não públicas, enquanto se assegura a tomada de posição afirmativa de todos os demais.

Los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública; los ciudadanos no atienden al contenido de las doctrinas de los demás [...] Más bien tienen en cuenta y dan cierto peso sólo al hecho - la existencia - del consenso entrecruzado mismo. (RAWLS, 1998, p. 91)

Habermas cita a leitura de Rainer Forst (a quem talvez deva a maior parte de sua compreensão de Rawls) de que o consenso sobreposto descansa sobre "o uso privado da razão com propósitos político-públicos" (FORST,1994, p .159): o problema, para Habermas, é que neste desenho para as três classes de justificação falta uma perspectiva de juízo imparcial e um uso público da razão em sentido estrito; a um uso que não seja possibilitado apenas pelo consenso sobreposto, mas que seja praticado desde a entrada.

Para Habermas, não é verossímil que, no sentido dado, os cidadãos "razoáveis" tenham alcançado um consenso sobreposto se somente podem convencer-se da validade de seus conceitos de justiça no contexto de suas respectivas concepções de mundo. As possibilidades dependem do fato de que revisões sejam permitidas na última etapa de justificação, e a concepção tem que ser revisada. Para Habermas, o desacordo que desperta tais adaptações diz respeito em primeira linha às diferenças na compreensão do político não antecipadas no primeiro passo. Seguindo Rawls, Habermas distingue então três classes de diferenças de opinião: as que (I) se referem à definição do campo das questões públicas; as que (II) se referem à hierarquia e à ponderação razoável dos valores políticos; e a última, e mais importante (III), que se refere à prioridade dos valores políticos frente aos valores não políticos.

Quanto à classe I, Habermas exemplifica com as diferenças de interpretações possíveis para o princípio de separação entre Estado e igreja. Para ele, as diferentes interpretações tocam a extensão e o âmbito do político e conduzem a diferentes recomendações normativas.

Quanto à classe II, Habermas dá o exemplo da possibilidade de diferentes opiniões sobre o valor intrínseco ou meramente instrumental da participação dos cidadãos nos casos em que os direitos à participação política têm que ser pesados frente às liberdades negativas. Estes casos de disputa se resolvem ante os tribunais, em última instância, ante o tribunal constitucional, portanto, sobre a base de uma concepção de justiça já aceita. Os conflitos, diz Habermas, não podem alcançar um ponto tão profundo que as diferenças de opinião cheguem a por em questão o consenso político básico: estes conflitos solapam até mesmo o consenso sobreposto. Habermas está supondo que a maioria destes pontos de vista conflituosos poderiam ser resolvidos consensualmente, mediante revisões da interpretação dominante da constituição, e estas adaptações confirmam que, naquela última etapa de justificação, os cidadãos poderiam aprender uns com os outros. Mesmo que só de maneira indireta, o veto dos demais pode ocasionar a compreensão de que as concepções de justiça projetadas no começo ainda não eram suficientemente descentradas.

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

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

O problema, para Habermas, está no fato de que durante a formação do *overlapping consensus* não há nada que equivalha à autoridade neutra de um tribunal constitucional - que só entende a linguagem do direito. Não há, nesse estágio, a possibilidade de reclamar a prioridade do justo sobre o bem, já que esta primazia pressupõe a prioridade dos valores políticos frente aos não políticos. Para Rawls, o significado da prioridade do justo é o de que as doutrinas abrangentes são admissíveis somente se a adesão a elas estiver de acordo com a concepção política de justiça (cf. RAWLS, 1993, p. 176). O problema está em que a prioridade dada por Rawls aos valores políticos não se segue da razoabilidade das pessoas e de suas convicções: para Habermas, Rawls não vai além de dizer que os valores políticos são "valores muito fortes" (cf. RAWLS, 1993, p. 155). Em outras passagens, Rawls fica limitado à "esperança" de que essa prioridade seja reconhecida pelos partidários de concepções de mundo razoáveis.

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

Esses conflitos do terceiro tipo ficam então dependentes de que a tolerância dos cidadãos razoáveis e a razoabilidade de suas concepções de mundo impliquem uma percepção harmônica do político e da primazia dos valores políticos. A acusação de Habermas é a de que esta esperança na razoabilidade tem de ser imposta às concepções de mundo em

competição. Para Habermas, a exigência da imparcialidade da razão prática não é encontrada no conceito rawlsiano do razoável.

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

Para Habermas, deve haver uma independência da razão prática frente à moral das concepções de mundo, e a partir daí é que se pode tornar publicamente acessível a relação interna entre o verdadeiro e o razoável. Para ele, a prioridade dos valores políticos não pode ser legitimada a partir de uma razão prática que primeiro define quais concepções de mundo valem como razoáveis.

## CONCLUSÃO – RAZÃO PÚBLICA E AUTONOMIA

Apesar das diferenças, mesmo de tradição de pensamento, é possível dizer que os dois autores marcam o debate da teoria política contemporânea que quer tratar o tema da democracia. Assim, não cabendo aqui aprofundar razões para defender um ou outro modelo, cabe ressaltar o que é central aos dois: a necessidade de uma racionalidade pública indispensável ao processo democrático. Rawls e Habermas vão procurar resgatar aspectos da concepção kantiana de razão prática para sustentar a necessidade de uma autonomia intrínseca à publicidade e à cultura política nas sociedades atuais, sendo que o resultado destes kantismos é a própria concepção de democracia que marca a teoria política contemporânea. Trata-se de uma concepção de razão crítica em modelos normativos mais profundos do que a mera convenção que buscam encontrar os caminhos para a coexistência da pluralidade atual, evitando o paternalismo e o utilitarismo. Trata-se, portanto, de duas concepções de ética deontológica para a construção de modelos que tenham por base a autonomia.

Segundo José Eisenberg (2003, p. 16), fazer teoria política não é nem explicar o pensamento do passado nem explicar a política do presente, mas sim produzir argumentos moralmente válidos que sejam capazes de persuadir uma determinada audiência. Se as expectativas da ciência e da história requerem argumentos capazes de forjar um consenso intersubjetivo sobre o mundo objetivo (dos fatos ou das idéias), a perspectiva da teoria política produz sua legitimidade no interior do próprio discurso, em um consenso intersubjetivo sobre a racionalidade e a validade moral dos argumentos formulados.

Tanto Rawls como Habermas buscam produzir argumentos moralmente persuasivos do ponto de vista normativo. De acordo com Terence Ball (2004, p. 12), a partir dos anos 1970, houve um impressionante ressurgimento da teoria política normativa, que antes estava dividida entre uma história do pensamento político, uma ciência política behaviorista e uma filosofia analítica. Encontrava-se obstruída, por vários fatores, a produção de uma interpretação objetiva e normativa da política. Dentre os pontos que contribuíram para esse ressurgimento, diz Ball (2004, p. 15), a teoria política recebeu um impulso notável no início dos anos 1970 com a publicação do livro de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça* (de 1971). Para Ball, ainda que Rawls não tenha reavivado sozinho a teoria política, seu pensamento a respeito da justiça teve grande importância e apelo para aqueles que vieram ao longo, pensaram a respeito e participaram dos movimentos pelos direitos civis e contra a guerra. Assim, a despeito de seus impressionantes formalismos abstratos - a "posição original", o "véu de ignorância" e todo o resto -, a teoria de Rawls era, todavia, estreitamente

relacionada à política do mundo real, de modo que sua publicação e recepção provaram ser um importante fator no ressurgimento da teoria política na academia. De acordo com Bhikhu Parekh (1998, p. 508),

Rawls's TJ offered no new vision of man, no new insights into human nature, no novel analysis of the tensions and ambiguities of modernity, and lacked the historical and cultural depth of Arendt, Oakeshott, Voegelin, and others. The vision of society that he offered largely reaffirmed the post-war consensus, ironically at a time when it was coming under severe criticism from libertarian, Marxist, religious and other quarters. In spite of all this TJ was a work of considerable historical and philosophical importance. He showed how to construct a moral and political theory that was both philosophically satisfactory and true to our moral intuitions, and integrated critical theoretical reflection with the lived reality of practical life. Using such suggestive devices as the original position and reflective equilibrium, he articulated with great clarity the inner structure of a highly influential and mainly liberal-rationalist form of moral and political reasoning. He integrated such diverse disciplines as epistemology, moral philosophy, moral psychology, political theory and economics, and developed a multidisciplinary perspective on such complex concepts as justice, liberty and equality. Rawls not only built long-neglected bridges between political philosophy and other social sciences but also stressed the centrality of the former, thereby giving its practitioners a sense of pride and importance they had long craved for. All this, as well as the fact that Rawls's conventional moral and political vision was intellectually accessible and morally congenial to many a liberal academic, made it one of the most influential though not one of the most profound books of our times.

Segundo Eisenberg (2004, p. 20), essa teoria política ressurgiu como reflexão crítica que busca produzir, por meio do debate público, uma justificação racional para valores. Seria, portanto, Rawls quem teria inaugurado essa nova agenda de debates críticos sobre o modelo de justiça legítimo para as democracias constitucionais. Cinco anos após a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, já havia mais de cinco livros de teoria política escritos na forma de uma resposta àquela obra. Parece, portanto, que a teoria política é marcada, em seu ressurgimento, pela força crítica dos argumentos construtivistas, que têm como ponto de partida um conjunto de premissas normativas a partir do qual a representação do mundo pode ser produzida. De acordo com Eisenberg (2004, p. 22), uma vez abstraídas as práticas e aceitas as premissas deste caráter construtivista, suas conseqüências racionalmente deriváveis geram os recursos teóricos necessários a um diagnóstico de como estas práticas se distanciam de resultados racionalmente desejáveis, e é isto que o presente trabalho pôde concluir. A força dos argumentos normativos de um modelo é diretamente proporcional à força de suas premissas, e na medida em que estas premissas sejam resultado de racionalizações a partir do

mundo empírico, seu caráter imperativo ou universal depende sempre de sua capacidade de representar aquele mundo de maneira persuasiva.

Este trabalho buscou, portanto, expor e contrapor argumentos que expliquem objetivos racionais, entendendo que o sentido básico da teoria normativa é produzir e reinterpretar objetivos que possam ser legitimados por argumentos moralmente válidos. Assim, não se trata apenas de reproduzir argumentos, mas de buscar argumentos válidos para que novos conceitos sejam (re)introduzidos. E se a teoria política ganha fôlego com a obra de Rawls, ela nasce com uma intenção transformadora: com a esperança de ter, na racionalidade construída intersubjetivamente, um contexto social mais justo. Tal racionalidade marca toda a obra de Rawls (1996, p. 68), por exemplo, quando propunha que todas essas discussões se dessem do ponto de vista de cidadãos inseridos na cultura política de uma sociedade: segundo ele, são os cidadãos que discutem a formulação da justiça como equidade; debatem, por exemplo, os detalhes da construção da posição original e os princípios selecionados; são eles que avaliam a concepção procedimental das instituições democráticas. Neste sentido, ela não é cultura do publicamente político, mas da vida cotidiana. Esse ponto de vista inclui todos os cidadãos: o especialista não tem mais autoridade do que outros cidadãos; todos recorrem à autoridade da razão humana presente na sociedade.

Desse modo, a forma do construtivismo de Rawls é o modo de propor objetivos para um arranjo social mais adequado, que inaugura um novo modo de fazer teoria política: uma teoria que reflita sobre os dilemas da política contemporânea, sobre a democracia e seus problemas, conferindo primazia à reflexão. Esse modo de fazer teoria política não significa apenas, como diferencia Ball (2004, p. 20), uma teorização de primeiro e segundo níveis, pois não somos apenas acadêmicos e estudiosos de teoria política, mas também cidadãos interessados e preocupados com a política e com o mundo maior em que vivemos. Portanto, temos razões para pensar crítica e sistematicamente - em suma, para teorizar - sobre os problemas do mundo, suas possibilidades e prospectivas. Assim, temos razão para consultar, para elaborar e para apropriar-nos de - embora não simplesmente imitar ou servilmente duplicar - o pensamento de teóricos de primeiro nível. Mas qual é então o ponto central, relevante para nós, da teoria normativa desses autores?

Segundo Eisenberg (2003, p. 21), é na articulação entre ciência social e teoria crítica presente na obra dos alemães e dos norte-americanos, que encontramos um terreno potencialmente mais fértil para a recuperação de um ideal de teoria política como campo de investigação que combine crítica social e normatividade a serviço de uma interpretação da política nas sociedades democráticas contemporâneas. E, do ponto de vista

epistemológico, talvez tenha sido Habermas quem mais se aproximou de uma sistematização dessas tensões, por meio do seu conceito de teoria reconstrutiva. Esta teoria é construtiva porque seu ponto de partida é um conjunto de premissas normativas a partir do qual uma representação do mundo pode ser produzida. Tal qual o contratualismo de Rawls, por exemplo, a perspectiva habermasiana é herdeira de uma dupla referência à idéia de construção originalmente elaborada pela epistemologia kantiana: o ato de construção do mundo intersubjetivo pelos sujeitos humanos e o ato de construção da teoria por parte do teórico.

Assim, contido numa perspectiva do imperativo categórico kantiano, Habermas advoga um fundamento, a capacidade de universalização dos pressupostos comunicativos com lastro em uma concepção de razão prática, numa variação do procedimento de Kant. Rawls, na mesma perspectiva, restringe seu modelo à esfera política, mas o concebe como apoiado pelas diversas concepções de mundo que marcam as democracias contemporâneas. Há, por trás dos dois modelos, concepções de razão prática que podem ser encontradas: na estrutura comunicativa, no caso do processo proposto por Habermas; e na razoabilidade da pessoa política, no processo proposto por Rawls.

No limite, os dois modelos fundam-se no humano, evitando, contudo, articulações verdadeiras últimas para o problema da natureza humana. A clássica fundamentação metafísica é, para Habermas, ultrapassada, e, para Rawls, necessariamente dispensável: em Habermas, é preciso ater-se à construção intersubjetiva, à constituição lingüística dos cidadãos de uma democracia contemporânea, à sua idéia de esfera pública; já em Rawls deve-se atentar às suas concepções de racionalidade e razoabilidade da pessoa política, indispensável em seu modelo que encontra uma razão pública.

Mas é possível entender melhor o que advogam, nessa maneira de fazer teoria política, quando se aponta a principal diferença das duas racionalidades públicas no debate acerca do *overlapping consensus* de Rawls: aí se pode entender a preocupação dos dois autores com a construção intersubjetiva do problemático mundo social. A concepção política de justiça de Rawls apropria-se do procedimento construtivista kantiano, para, com o *overlapping consensus*, explicitar uma concepção política da justiça aceita pelas diversas doutrinas abrangentes de uma sociedade democrática bem ordenada. Mas a acusação de Habermas, de que Rawls limita a racionalidade pública e estreita a filosofia, dada sua formulação nos termos de explicitar uma cultura política, nos faz entender, mais que a teoria rawlsiana, a necessidade de uma priorização do conceito de racionalidade pública por parte de Habermas, para quem a noção tem um sentido mais forte que o de Rawls, ainda que os dois autores compartilhem a preocupação de manter a universalização kantiana.

Segundo Eisenberg (2003, p. 22), Habermas propõe uma teoria reconstrutiva, cuja principal diferença consiste em modelar práticas humanas a partir de argumentos formados em parceria com uma ciência social interpretativa. Ao invés de produzir estas premissas a partir da perspectiva de um observador externo da sociedade, ele abandona esta perspectiva externa e objetivista em prol de uma perspectiva interna e intersubjetiva dos processos e atores sociais que são o objeto da teoria. As premissas normativas são derivadas de um conjunto de normas legitimadas socialmente e aceitas como válidas pelos atores, cuja apreensão requer uma análise empírico-sociológica das linguagens nas quais elas se articulam e das instituições que as reproduzem.

Habermas parece assim ter mais autoridade na identificação dos limites da legitimação da modernização em curso, no tratamento da relação entre coerção e liberdade, pois o faz, como aponta Eisenberg (2003, p. 24), sem abdicar dos princípios deontológicos fundamentais que marcam, desde o idealismo alemão, as estratégias de justificação de uma interpretação mais forte e robusta da democracia liberal moderna.

Pode-se dizer então que o princípio de universalização de Habermas, assim como o *overlapping consensus* de Rawls, que tem base nas diversas doutrinas abrangentes, busca reconstruir imparcialmente as intuições cotidianas para a resolução dos conflitos morais. No entanto, seu princípio (U) é mais fundamental que qualquer outra versão cognitiva de formalismo universal. Logo, o fato de haver nas duas teorias algum cognitivismo, isto é, de haver a necessidade de uma base moral para a legitimidade de instituições e normas sociais, permite perceber quais são as concepções normativas de razão prática de cada um que, no eixo da filosofia prática kantiana, rejeitam a instrumentalização da razão. Diante disso, cabe perguntar: qual o resultado dessa primeira diferença?

Ora, o teste de universalização rawlsiano, encontrado na posição original, parte, segundo o próprio autor, da perspectiva do participante, na qual não haveria diferença entre o cidadão e o filósofo. Mas como entender isso se ninguém pode abstrair sua própria pré-compreensão? O teste deverá ser realizado a partir da perspectiva de cada um, segundo sua própria doutrina abrangente razoável? Apenas a abstração daquilo que é específico nas doutrinas abrangentes é suficiente? Fica a dúvida de que a justificação pesa sobre a concepção abrangente de cada cidadão, pois o ponto de partida é a perspectiva do participante. A analogia com o imperativo categórico é clara, mas é a perspectiva do participante que funciona como filtro daquilo que não pode ser aceito por todos. O teste de universalização é propriamente realizado no *overlapping consensus*, no qual se atinge o nível de todo cidadão. No entanto, a acusação de Habermas é a de que há aí uma ambigüidade: o *overlapping*

*consensus* é o resultado de um controle realizado por todos, mas depende de que cada um adéque a concepção de justiça à sua própria doutrina abrangente, de modo que o não público é o critério de aceitação. Retomando Rainer Forst (1994, p. 159), o consenso sobreposto descansa sobre "o uso privado da razão com propósitos político-públicos". Esta parece ser a diferença fundamental entre as duas racionalidades: em Rawls, não se trata de um uso público da razão em sentido estrito.

Mas porque Habermas não pode aceitar essa racionalidade? Os conflitos apontados por Habermas não poderiam ser resolvidos no desenvolvimento dos quatro estágios de Rawls? Para Habermas, a perspectiva "do eu e do você" gera uma concepção que pode ser vetada por outros cidadãos, criando conflitos na própria definição do campo político e na avaliação dos valores políticos. Os conflitos, diz Habermas, não podem alcançar um ponto tão profundo que as diferenças de opinião cheguem a por em questão o consenso político básico, sob pena de que seja solapado até mesmo o consenso sobreposto. Habermas está supondo que a maioria destes pontos de vista conflituosos poderia ser resolvida consensualmente, mediante revisões da interpretação dominante da constituição. Estas adaptações confirmam que, naquela última etapa de justificação, os cidadãos poderiam aprender uns com os outros: mesmo que só de maneira indireta, o veto dos demais pode ocasionar a compreensão de que as concepções de justiça projetadas no começo ainda não eram suficientemente descentradas.

Outro ponto conflituoso está naquilo que se pode esperar das doutrinas abrangentes: o exemplo usado por Habermas é o aborto, ao qual não podem consentir aqueles que advogam a inviolabilidade da vida humana acima de qualquer valor político. Para Habermas, não há uma percepção única da primazia dos valores políticos nas diversas doutrinas abrangentes. Logo, para o alemão, é necessário impor uma racionalidade imparcial guardada pelo ponto de vista moral que não se encontre dependente da racionalidade das doutrinas abrangentes. Essa concepção de razão prática exige uma autoridade epistêmica frente às racionalidades que delas seja independente. Mas este problema derruba o modelo de Rawls? Tem-se de pensar, de qualquer forma, que o debate permanece entre a racionalidade alcançada na concepção política resultante das verdades das diferentes doutrinas abrangentes; e a racionalidade que qualifica como racionais as diversas doutrinas por meio dos critérios da razão prática habermasiana. A diferença principal está em que, no liberalismo político, as restrições da razão pública só acontecem depois da aceitação da concepção de justiça: Rawls não poderia fundamentar anteriormente essas restrições sem cair num kantismo abrangente.

No modelo de Habermas, diferentemente, essas restrições encontram-se numa instância superior e anterior à aceitação da concepção fundamental de justiça. A

racionalidade defendida por Habermas, que articula a primazia dos valores políticos e se impõe às diversas doutrinas abrangentes, deve ser aceita e não apenas desenvolvida a partir de uma perspectiva imparcial. Habermas precisa de uma perspectiva mais profunda que aquela do participante: em seu modelo, a palavra final não é dada pelo cidadão razoável, mas pelo cidadão que argumenta a partir de uma perspectiva intersubjetiva. Em Habermas, a racionalidade pública depende das próprias condições do discurso, que não leva à adequação ao consenso, e sim obriga a uma perspectiva imparcial anterior. A terceira perspectiva, proposta por Habermas, é a que se encontra nas condições ideais do discurso, que institucionalizam o modo de formação do conteúdo da razão pública. A razão prática de Habermas é inerente às regras do discurso; e a estrutura da comunicação lingüística é a base para seu conteúdo normativo.

A diferença para com Rawls é que este parte da perspectiva do participante encontrado em uma cultura política determinada para submeter os cidadãos a uma concepção de justiça; mas esta concepção não pode ser construída: deve ser encontrada. Para Rawls, tal concepção de justiça poderia ser encontrada na proposta do equilíbrio reflexivo, ficando então, de certo modo, dependente das doutrinas abrangentes. Para Habermas, apenas a formação institucionalizada das condições da linguagem poderia apresentar-se como independente das doutrinas substantivas. Em Habermas, as doutrinas abrangentes possuem um conteúdo ético, têm a ver com o *self*; mas, para o caso da justiça política, a mediação jurídica assegurará conteúdos universalmente válidos.

Vê-se que Habermas precisa mostrar porque Rawls não pode evitar o confronto filosófico, ainda que as duas concepções pensem uma neutralidade diante da pluralidade contemporânea. Para Habermas não pode haver uma neutralidade filosófica: a racionalidade pública, reflexiva em seu sentido estrito, pode ser neutra para as diversas doutrinas abrangentes, mas não pode ser neutra para a razão prática. Essa racionalidade só pode ser encontrada na autonomia da vontade, fruto da razão prática; os direitos democráticos são vistos, portanto, como liberdades subjetivas.

A geração de poder comunicativo e de direito legítimo torna necessário que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas, ou seja, a partir de interesses próprios, mas sim enquanto autorizações legítimas a um emprego público das liberdades comunicativas, ou seja, a um emprego delas orientado para o bem comum (HABERMAS, 2002, p. 380).

Habermas muda o foco da crítica da razão de formas transcendentais subjetivas para formas de comunicação. O termo "reivindicação de validade" (*Geltungsansprüche*) é utilizado tanto para a verdade de asserções quanto para a correção de normas. O uso do termo "validade" ao invés do termo "verdade", que remete à idéia de que verdades morais devem ser racionalmente adjudicadas por meio da aceitabilidade racional, ressalta a defesa de Habermas de que seja necessário separar os dois termos: a mudança de paradigma implica que a "validade" dependa do acordo razoável sobre pretensões defensáveis que podem ser corrigidas.

O reconhecimento intersubjetivo depende da racionalidade comunicativa, que apela para fundamentos e justificações baseadas na força do melhor argumento. Reconstitutivo significa, portanto, que a ética do discurso reconstrói a teoria kantiana sob o ponto de vista de um novo paradigma: a razão prática é reconstruída nos termos da razão comunicativa. O reconstitutivo muda o termo do imperativo de o que *cada* um pode querer para o que *todos* querem em um discurso racional.

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada indivíduo pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal. (HABERMAS, 2003c, p. 88)

O reconstitutivo de Habermas requer, portanto, uma perspectiva que seja geral e recíproca. A ética do discurso, em sua complexidade, procura construir o momento ideal desse ponto de vista que se dá na representação do procedimento ideal para um acordo razoável. A teoria habermasiana da ação mostra que as intuições morais básicas têm fundamentos mais profundos do que apenas as particularidades de uma tradição, do que as particularidades de uma sociedade bem ordenada. A tarefa da teoria moral habermasiana é reconstruir - articular, refinar, elaborar - reflexivamente a intuição acerca das pressuposições normativas da interação social dos atores sociais de uma determinada sociedade.

Essas intuições morais básicas que são reconstruídas são adquiridas no próprio processo de socialização; são, portanto, interdependentes e devem ser justificadas como normas por meio da liberdade de cada participante de responder às razões oferecidas para sua justificação. Assim, torna-se possível ler a obra de Habermas como a exploração dos empecilhos e precondições institucionais e culturais na execução de discursos práticos. Todo o exame histórico e sociológico de Habermas o leva à idéia de que a justificação deve passar

pelas razões aceitáveis na deliberação de cidadãos livres e iguais em uma democracia constitucional.

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

Então, o princípio básico de uma democracia constitucional, tal como entendida por Habermas, deve ser o de garantir as condições da deliberação racional na esfera pública. Assim, fóruns públicos, independentes do sistema econômico e da administração estatal, que constituam redes de comunicação na sociedade civil, são a base garantidora do princípio do uso público da razão nas sociedades modernas. O uso público da razão, quando ocorre na esfera pública não governamental, transforma-se em poder administrativo legítimo do Estado por meio da institucionalização legal de procedimentos de decisão: segundo Habermas (2003, p. 244), a esfera pública só pode exercer sua função de crítica política e de controle à medida que, além da co-gestão de compromissos políticos, está ela mesma sujeita, sem limitações, às condições de coisa pública e da publicidade.

Para Habermas (2003, p. 32), a formação da opinião, desatrelada das decisões, realiza-se em uma rede pública e inclusiva de esferas públicas subculturais que se sobrepõem uma às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluidas. As estruturas de tal esfera pública pluralista formam-se de modo mais ou menos espontâneo, num quadro garantido pelos direitos humanos. E, através da esfera pública, que se organiza no interior de associações, movimentam-se os fluxos comunicacionais, em princípio ilimitados, configurando os componentes informais da esfera pública geral. Tomados em sua totalidade, eles formam um complexo "selvagem" que não se deixa organizar completamente. Devido à sua estrutura anárquica, a esfera pública geral está muito mais exposta aos efeitos de repressão e de exclusão do poder estatal -distribuído desigualmente -, da violência estrutural e da comunicação sistematicamente distorcida, do que as esferas públicas organizadas do complexo parlamentar, que são reguladas por processos. De outro lado, porém, ela tem a

vantagem de ser um meio de comunicação isento de limitações, no qual é possível captar melhor novos problemas, conduzir discursos expressivos de auto-entendimento e articular, de modo mais livre, identidades coletivas e interpretações de necessidade. A formação democrática da opinião e da vontade depende de opiniões públicas informais, que idealmente se formam em estruturas de uma esfera pública política não desvirtuada pelo poder. De sua parte, a esfera pública geral precisa contar com uma base social na qual os direitos iguais do cidadão conseguiriam eficácia social.

A opinião pública, por meio de procedimentos democráticos, não legisla ou regula diretamente, mas pode apontar direções específicas para o uso do poder administrativo. A democracia deliberativa descentraliza o poder político; e porque possibilita diversos e diferentes modos de detectar, definir, e discutir os problemas sociais, ela é a base mesma para o autogoverno e para a autonomia política. Em Habermas, o uso público da razão e a autonomia política envolvem a idéia de que a constituição seja sempre um projeto inacabado e que está sujeito ao exercício da autonomia política. Assim, o uso público da razão é um ideal de reflexão e abertura que faz com que se adote um ponto de vista a partir do qual os princípios políticos fundamentais também sejam vistos dessa maneira, como reflexivos e abertos. O reconstrutivismo limita-se às condições e pressuposições da deliberação democrática, e deixa qualquer concepção substantiva para ser resolvida a partir do ideal de uso público da razão. Por isso, Habermas pode dizer que sua teoria tem um foco exclusivo nos aspectos procedimentais do uso público da razão e deriva o sistema de direitos de sua institucionalização legal. Com isso, ele pode deixar mais questões abertas, pois acredita mais no processo racional de formação da opinião e da vontade.

Já Rawls propõe uma distinção que diferencia muito sua concepção da habermasiana, de modo que seja possível dizer que, sob o ponto de vista de Habermas, em Rawls não há de fato um uso público da razão. Na lição VI do texto de *Political Liberalism*, Rawls (1993, p. 262) faz uma distinção entre os usos público e não público da razão: o uso público está ligado às funções governamentais (debates parlamentares, pronunciamentos, atos administrativos, trabalhos do judiciário) e também a partidos e campanhas políticas, bem como ao próprio ato de votar. Por outro lado, a razão não pública liga-se ao âmbito não governamental (igrejas, universidades, associações da sociedade civil, etc.); no entanto, não se trata de uma razão estritamente privada: sua natureza é social, e pode ocupar-se dos mesmos problemas políticos com os quais se ocupa a razão pública (cf. RAWLS, 1993, p. 270).

A razão pública, no aparato conceitual de Rawls (1993, p. 298), tem certos limites que restringem tanto sua forma quanto seu conteúdo: ela é limitada à discussão pública

de questões políticas fundamentais (fundamentos constitucionais e justiça básica); e seu debate limita-se ao âmbito da concepção política de justiça e aos valores políticos encontrados no consenso sobreposto. Por isso, as razões oferecidas na discussão pública de problemas políticos fundamentais devem ser aquelas que todos possam endossar em vista da concepção política de justiça compartilhada: ficam fora desse âmbito razões exclusivas, que tenham fundamento unicamente em alguma doutrina abrangente. Segundo Rawls (1993, p. 298), as razões explicitamente oferecidas nos termos de doutrinas abrangentes nunca devem ser introduzidas na razão pública.

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

Assim, segundo Rawls (1993, p. 266), no liberalismo político, o princípio liberal da legitimidade reza que o exercício do poder político é próprio e, por isso, justificável somente quando é exercido de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais. Rawls chama atenção para a idéia de que, se o exercício do poder político deve ser legítimo, o ideal de cidadania impõe um dever moral (não legal): o dever de civilidade, o dever de ser capaz de, no tocante a questões fundamentais, explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Tal dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros.

A concepção de democracia de Rawls envolve uma relação política entre cidadãos no interior da estrutura básica da sociedade na qual nascem e na qual normalmente passam toda a sua vida, e isso implica também uma parte igual no poder político coercitivo que os cidadãos exercem uns sobre os outros ao votar, e de outras formas também. Diante do fato do pluralismo os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que os outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos. Segundo Rawls (1993, p. 267),

procurar satisfazer essa condição é uma das tarefas que esse ideal de política democrática exige de nós: para ele, entender como se comportar enquanto cidadão democrático inclui entender um ideal de razão pública.

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

Assim, diante dessas duas concepções de razão pública e autonomia, pode-se dizer que Habermas rejeita a concepção de Rawls, pois sua crítica política e social visa direitos básicos, princípios e valores de um modo que desafia os acordos e entendimentos existentes: o modelo de Habermas tem uma proposta que faz com que os cidadãos vejam as questões fundamentais sob um novo ponto de vista. É possível então dizer que, com a teoria da ação comunicativa, Habermas propõe um ideal de razão prática que tem expressão num uso público da razão capaz de ir muito além do que aquilo que o consenso sobreposto pode estabelecer.

No modelo de Rawls, apenas em espaços não governamentais da vida social (na *background culture*) é que os cidadãos são normativamente livres para discutir questões de justiça básica à luz de quaisquer considerações que acreditam ser relevantes. Para Rawls, não importa quem discute ou o que se discute, mas onde se discute. Mas, se o ideal de cidadania impõe um dever que é moral e não legal, temos que atentar para a idéia de que a distinção entre os âmbitos do discurso oficial e do discurso não oficial não é estabelecida por uma barreira institucional: trata-se do dever moral de civilidade contido no ideal de cidadania que recai, portanto, sobre os indivíduos que devem fazer essa distinção. Por isso Rawls diz que, diante da tentação de falar uma verdade completa num fórum público, devemos perguntar como nosso argumento poderia ser apresentado sob a forma de uma opinião do supremo tribunal, já que no fórum público não entram argumentos pautados exclusivamente em alguma doutrina abrangente.

É por isso que, para Rawls, a idéia de razão pública explícita no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com os seus cidadãos, e a relação destes entre si. Aqueles que rejeitam a democracia constitucional com o seu critério de reciprocidade rejeitarão,

naturalmente, a própria idéia de razão pública. Para eles, a relação política pode ser de amizade ou inimizade para com os membros de uma comunidade religiosa ou secular particular, ou pode ser uma luta implacável para conquistar o mundo para a verdade inteira. O liberalismo político não conquista os que pensam dessa maneira. O zelo de incorporar a verdade inteira na política é incompatível com uma idéia de razão pública que faça parte da cidadania democrática.

Já o procedimento da democracia deliberativa de Habermas entende a autonomia política como auto-legislação por meio do uso público da razão: a legitimidade de normas legais está conectada com o resultado que todos poderiam concordar numa deliberação pública que leve igualmente em consideração as necessidades e interesses de cada envolvido. O consenso racionalmente motivado deve compreender as dimensões ética, moral e pragmática do discurso. Por isso, Habermas pode criticar as limitações da razão pública expostas por Rawls e dizer que o americano não levava em conta a idéia de que a alternativa de um procedimentalismo consequentemente aplicado resolveria o problema da tutela filosófica dos cidadãos.

Segundo Habermas (1998:173), uma teoria que se limita a esclarecer as implicações da institucionalização jurídica de procedimentos de auto-legislação democrática não prejulga os resultados que os cidadãos mesmos têm que alcançar em um destes marcos institucionais configurados por estes procedimentos. Uma razão prática que se encarne em processos, e não em conteúdos, não desempenha ela mesma qualquer papel paternalista quando se lhe restitui uma autoridade pós-metafísica, independente de concepções de mundo<sup>30</sup>.

Além disso, Habermas não pode aceitar o construtivismo político de Rawls, pois ele pressupõe requerimentos da objetividade e os caracteriza como determinações procedimentais da razão prática. Segundo Habermas, no liberalismo político, é o filósofo que obedece às exigências da racionalidade que, enquanto independentes das concepções de

---

<sup>30</sup> Assim, por exemplo, em "Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o uso público da razão de cidadãos seculares e religiosos", quinto capítulo da obra *Entre naturalismo e religião*, Habermas aborda a temática do uso de argumentos religiosos na esfera pública a partir das críticas à posição de Rawls. Habermas afirma que o dever que Rawls impõe aos cidadãos religiosos, de recorrerem apenas a argumentos da razão pública para fundamentarem suas pretensões no espaço político é uma exigência inadequada. Primeiro, porque a separação de Rawls caracteriza, de certo modo, uma imposição para as pessoas que têm sua religião como concepção de vida boa e que devem abster-se do uso político de argumentos tidos como privados. Segundo, por que as tradições religiosas têm relevância na convivência humana, de modo que o discurso religioso sobre questões políticas deveria ser visto, também por isso, como argumentação sobre conteúdos de verdade que podem ser traduzidos para uma linguagem pública. O Estado não deve estabelecer que as concepções religiosas não devam ser manifestadas no espaço público: segundo ele, não há como saber se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido. Fechar a esfera política aos argumentos religiosos seria possivelmente desperdiçar novas oportunidades de percepção e de aprendizado moral, e talvez mesmo de evolução social.

mundo, têm um conteúdo prático-moral. Os limites traçados pela racionalidade às concepções de mundo dos cidadãos razoáveis dependem do papel que o filósofo deve desempenhar - Rawls (1998, p. 175) espera mesmo que sua oferta filosófica molde (*shape*) doutrinas abrangentes em direção a si própria. Seria então tarefa do filósofo validar o ponto de vista da objetividade a que os cidadãos teriam que adaptar suas concepções de mundo. Além disso, Habermas aponta que o filósofo do liberalismo político tem um papel modesto, que o remete ao fundo de saber intersubjetivamente compartilhado da cultura liberal; um saber que serve como instância de controle da eleição dos conceitos teóricos básicos quando nele já está assentada a perspectiva de um juiz imparcial sobre as questões de justiça política.

Si la filosofía debe recurrir al método del equilibrio reflexivo, tiene que encontrar previamente su propia perspectiva por así decirlo ya en la sociedad civil. Esto no puede entenderse como si la filosofía pudiera confiar en el consenso básico que - como presupuesto - existe ya en las sociedades liberales y ofrece una plataforma para lo público (por ejemplo, el uso de la razón institucionalizado en un tribunal constitucional). No toda cultura que se denomina liberal lo es. Una filosofía que sólo aclarase hermenéuticamente lo que existe sin más, habría perdido su fuerza crítica. La filosofía no sólo puede vincularse a convicciones fácticamente rodadas, también tiene que poderlas juzgar según el baremo de una concepción de la justicia razonable. Por otro lado, no puede construir a pulso dicha concepción y oponerle como norma un sociedad privada de mayoría de edad. Tiene que evitar tanto el desdoblamiento acrítico de la realidad como la desviación hacia un papel paternalista. Ni puede asumir simplemente las tradiciones existentes ni trazar un diseño de contenido para la sociedad bien ordenada. (HABERMAS, 1998, p. 176)

Habermas entende que uma justiça política que esteja apoiada sobre suas próprias bases morais não precisa do respaldo da verdade de nenhuma concepção religiosa ou metafísica do mundo. Essa idéia é problemática no modelo rawlsiano que expõe o ponto de vista moral também articulado nos requisitos procedimentais para o uso público da razão (*he procedural requirements for a public use of reason*); mas este procedimento pretende sua independência a partir dos valores encontrados no consenso sobreposto.

Além disso, segundo Rawls, o liberalismo político estabelece um procedimento que tem como pontos de partida não apenas os princípios da razão prática, mas também o papel público de uma concepção política de justiça: sua teoria pretende ser dependente de um contexto. Portanto, cabe perguntar se o modelo de Rawls realmente pode compreender a autenticidade de uma auto-compreensão do indivíduo ou do coletivo formado no correspondente contexto de uma história de vida ou de tradições intersubjetivamente compartilhadas. As razões não públicas, que são razões éticas, são dependentes de um

contexto específico; e abandonar os pontos de partida abrangentes implica reconhecer esta dependência.

A idéia de autonomia tem um valor acima dos outros, pois ela mesma é medida apenas pela razão. De acordo com Habermas (1998, p. 179), um processo que permite ao ponto de vista moral por em marcha a formação de juízos imparciais é neutro frente a qualquer constelação de valores, mas não frente à razão prática mesma. A autonomia pública é a condição para a autonomia privada. No modelo de Rawls, é a aplicação da razão pública que garante a liberdade das mais diferentes formas de razões não públicas. No entanto, quando Rawls diz pretender neutralidade frente às concepções de mundo, ele está assumindo, de certa forma, uma independência apenas para com o sentido ético: sua independência não é filosófica. Não obstante, sua concepção de filosofia depende do conteúdo das doutrinas abrangentes de uma sociedade bem ordenada, depende de seu conteúdo ético. O procedimento não é normativamente neutro: o razoável caracteriza a autonomia da razão prática, caracteriza a capacidade de vincular o arbítrio por meio de máximas, mas assume a compreensão do papel público de uma concepção de justiça, assume o contexto marcado pelo fato do pluralismo.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Segundo Rawls (1993, p. 101): "[...] justice as fairness aims at uncovering a public basis of justification on questions of political given the fact of reasonable pluralism. Since the justification is addressed to others, it proceeds from what is, or can be, held in the public political culture in the hope of developing from them a political conception that can gain free and reasoned agreement in judgment, this agreement being stable in virtue of its gaining the support of an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines".

## REFERÊNCIA

- ALLISON, Henry E. **Kant's theory of freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. A prioridade do justo sobre o bem no liberalismo político e na teoria discursiva. In: \_\_\_\_\_ **Justiça e política: homenagem a otfried höffe**. Porto alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BALL, Terence. Aonde vai a teoria política?. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, v. 23, p. 9-22, 2004.
- BERLIN, Isaiah. **Ensaio sobre a humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CITTADINO, Gisele. **Pluralismo direito e justiça distributiva**. Rio de Janeiro: Ed. Lúmen Júris, 2000.
- EISENBERG, José. **A Democracia depois do liberalismo: ensaios de ética, direito e política**. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- FREEMAN, Samuel. Congruence and the good of justice. In: \_\_\_\_\_ **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge University Press, 2003.
- FORST, Rainer. **Contextos da justiça**. Tradução de Denilson Luís Werle. Ed. Boitempo, 2010.
- GAUTHIER, David. **Morals by agreement**. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Kant et le probleme du droit**. Paris: Vrin, 1975.
- GREGOR, Mary. **Laws of Freedom. A study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten**. Oxford: Blackwell, 1963.
- GUYER, Paul. **Kant**. New York: Routledge, 2006.
- GUYER, Paul. **Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a reader's guide**. London: Continuum, 2007.
- GUYER, Paul (Ed.). **The cambridge companion to Kant**. Cambridge University Press, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Direito e democracia: entre facticidade e validade II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003c.

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

\_\_\_\_\_. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und geltung. beitrage zur diskurstheorie des rechts und des demokratischen rechtsstaats**. 4. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

\_\_\_\_\_. **The theory of communicative action: system and Lifeworld**, trad. McCarthy, Boston: Beacon, 1987. v.2

\_\_\_\_\_. **Teoria de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I - II.

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. A nova intransparencia - a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas, São Paulo, **Novos Estudos CEBRAP**, n. 18, p. 103-114, 1987a.

\_\_\_\_\_. Conhecimento e Interesse. In: \_\_\_\_\_ **Técnica e ciência como "ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 1987b.

\_\_\_\_\_. **A Ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HARSANYI, John. Can the maximin principle serve as a basis for morality? a critique of john rawls's theory. **American Political Science Review**, v. 69, p. 594-606, 1975.

HART, H. L. **Rawls on liberty and its priority**. University of Chicago Law Review, , 1973. v. 40

HAYEK, Friedrich. **Law, legislation and liberty**. London: Routledge and Kegan Paul, 1973-1979, 3 v.

HOFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

HOFFE, Otfried. **Introduction à la philosophie pratique de Kant**. Tradução de Francois Rüegg, Stephane Gillioz. Paris: Vrin, 1993. Tradução de: La morale, le droit e la religion.

INGRAM, David: **Habermas e a dialética da razão**. Brasília: Ed. UnB, 1994.

KANT, Immanuel (*MS*). **Metafísica dos costumes**. Tradução, apresentação e notas de José Lamago, Lisboa: Ed. da Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden , Udo Balduur Moosburger, São Paulo: Ed. Nova Cultura, 1999.

\_\_\_\_\_. (*GMS*). **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Ed. 70, 2005.

KANT, Immanuel. "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática." In: \_\_\_\_\_ **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 57 - 102.

\_\_\_\_\_: "A Paz Perpétua: um Projecto Filosófico" **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 119 - 171.

\_\_\_\_\_. (*KpV*). **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. **Lectures on Ethics**. Tradução de Peter Heath. Cambridge University Press, 1997.

KERSTING, Wolfgang. "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy". In: GUYER, Paul (Ed). **The cambridge companion to Kant**. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 342 - 366.

KERSTING, Wolfgang. Kant's concept of the state. In: WILLIAMS, Howard Lloyd. **Essays on Kant's political philosophy**, 1992.

KIMLYCKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. Tradução de Luís Carlos Borges, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KORSGAARD, M. Christine. "Introduction". In: \_\_\_\_\_ **The groundwork of the metaphysics of morals**. Tradução de Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 7 - 30.

KRITSCH, Raquel. Entre o analítico e o prescritivo: disputas em torno dos direitos humanos (no prelo). **Revista Mediações**, Londrina, v. 15, n.1, 2010, 16p.

LOPARIC, Zelijko. Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão. In: FELIPE, Sônia T (Org.) **Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas**. Anização. Ed. Insula, Florianópolis, 1998.

LOPARIC, Zelijko: "O fato da razão: uma interpretação semântica" **Analytica**, v.4, n. 1, 1999.

NOZICK, Robert. **Anarchy, state, and utopia**, New York: Basic Books, 1974

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). **Justiça e política: homenagem a Otfried Hoffe**. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003.

O'NEILL, Onora: *Reason and Politics in the Kantian Enterprise*. In: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Edited by Howard Lloyd Williams. Blackwell, 1992.

O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In: \_\_\_\_\_ **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge University Press, 2003.

PAREKH, Bhikhu. Political theory: traditions in political philosophy. In: \_\_\_\_\_ **A New handbook of political science**, Oxford Scholarship Online Monographs , p. 503-519, 1998.

PETTIT, Philippe. *Liberalismo*. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. UNISINOS, 2003, v. 2.

PETTIT, Philippe. **Republicanism: a theory of freedom and government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

RAWLS, John. Kantian constructivism in moral theory. In: \_\_\_\_\_ **Collected pappers**, Cambridge: Harvard University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta, Lenita Maria Rimoli Esteves, São Paulo: Martins Fontes, 1971.

\_\_\_\_\_. **A Theory of Justice**: revised edition. New York: Oxford, 1999.

\_\_\_\_\_. **Liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo, São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. **Political Liberalism**. New York: Columbia, 1993.

\_\_\_\_\_. Themes in Kant's Moral Philosophy. In: \_\_\_\_\_ **Collected pappers**, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. A Kantian conception of equality. In: \_\_\_\_\_ **Collected pappers**, Cambridge: Harvard University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. Resposta a habermas. Tradução de Otacílio Nunes Junior. **Educação e Sociedade**, v.17, n. 57, 1996.

\_\_\_\_\_. the domain of the political and overlapping consensus. In: \_\_\_\_\_ **Collected pappers**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**. Trad. Irene A. Panernot. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Direito dos povos**. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia moral**. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. The Idea of Public Reason Revisited. [1997] In: \_\_\_\_\_ **Collected Papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

REPA, Luiz. A normatividade do discurso em Habermas Sobre a neutralidade do princípio do discurso em relação ao direito e à moral. São Carlos. **Dois Pontos: Estado, soberania e mundialização**, 2008.

ROHDEN, Valério. "Kant e o fato da razão: cognitivismo ou decisionismo". **Studia kantiana** v.1, p. 53-81., 1998.

ROHDEN, Valério. "Crítica, Dedução e Fato da razão". **Analytica**, v.4, n. 1, 1999.

MELO, Rúrion Soares. O uso público da razão como procedimento: um contraste entre Rawls e Habermas. **Dois Pontos**, UFPR, Curitiba, 2008.

SANDEL, Michael J. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge University Press, 1998.

SULLIVAN, Roger J. "**Introduction**" *In: The Metaphysics of Morals*". Tradução de Mary Gregor, New York: Cambridge University Press, 2007, p.7 - 26.

VALLENTYNE, Peter. **Contractarianism and rational choice**: essays on David Gauthier's morals by agreement. Cambridge University Press, 1991.

VITA, Álvaro de. **O liberalismo igualitário**: sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WALDRON, Jeremy. **Law and Disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

WARREN, Mark E. What is Political Theory/Philosophy?. **Political Science and Politics**, v. 22, n. 3, p. 606-612, 1989.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília. Ed. UnB, 2004.

WERLE, Denílson. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jurgen Habermas. São Paulo, Esfera Pública, 2008.

WHITE, Stephen. **The cambridge companion to habermas**. Cambridge: Cambridge Press, 1997.

WILLIAMS, Howard Lloyd (Ed.). **Essays on Kant's political philosophy**. Blackwell, 1992.

WOOD, Allen. **Kant's Ethical Thought**. New York: Cambridge University Press, 1999.