



ACERCA DE ALGUNS DISSENSOS FUNDAMENTAIS ENTRE JOHN RAWLS E JÜRGEN HABERMAS

On Some Fundamental Dissensions Between John Rawls and Jürgen Habermans

LEONARDO UDERMAN *

Acerca de Ciertos Desacuerdos Fundamentales entre John Rawls y Jürgen Habermas

Resumo: Em oposição à interpretação segundo a qual as semelhanças entre as propostas de John Rawls e Jürgen Habermas fazem destes autores representantes de uma posição intelectual una, o presente trabalho tem por objetivo argumentar que, apesar da inegável existência de diversos pontos em comum, há, por outro lado, distinções fundamentais entre suas visões de mundo. Tais discordâncias relacionam-se (i) à crítica à racionalidade instrumental em Habermas e sua proposta de recuperação de uma racionalidade comunicativa, que a teoria da justiça de Rawls não pressupõe; e (ii) à ferramenta analítica e a-histórica de justificação proposta por este último, que não encontra espaço nas proposições do primeiro, permeadas pela historicidade. Em última análise, a despeito da nítida convergência entre ambos, suas concepções estão muitas vezes em desarmonia, tornando visíveis em seus pensamentos os resquícios das muito distintas tradições intelectuais em que foram iniciados.

Palavras-chave: Democracia; Esfera Pública; Justiça; Racionalidade.

Abstract: Against the interpretation that similarities between the proposals of John Rawls and Jürgen Habermas make both authors representatives of a unified position, the present work seeks to demonstrate that, despite the undeniable existence of common points, there are also fundamental distinctions between their worldviews. Such disagreements are related (i) to the critique of instrumental reason in Habermas and his proposal of recovering a communicative reason, which Rawls's theory of justice does not presuppose; and (ii) to the analytic and unhistorical justification tool proposed by the latter, which does not find place in the propositions of the former, permeated by historicity. Ultimately, despite the marked convergence between both thinkers, their conceptions are frequently in disharmony, making visible the vestiges of the very distinct intellectual traditions in which they were initiated.

Keywords: Democracy; Justice; Public Sphere; Rationality.

Resumen: En oposición a la interpretación según la que las semejanzas entre las propuestas de John Rawls y Jürgen Habermas hacen de estos dos autores representantes de una posición intelectual unificada, el presente trabajo visa argumentar que, a pesar de la innegable existencia de diversos puntos en común, hay, por otra parte, distinciones fundamentales entre sus visiones de mundo. Tales discordancias están relacionadas (i) a la crítica a la racionalidad instrumental en Habermas y su propuesta de recuperación de una racionalidad comunicativa, que la teoría de la justicia de Rawls no presupone; y (ii) a la herramienta analítica y a-histórica de justificación propuesta por este último, que no encuentra hogar en las proposiciones del primero, impregnadas de historicidad. Por último, a despecho de la nítida convergencia entre ambos, sus concepciones están muchas veces en desarmonía, tornando visibles en sus pensamientos los vestigios de las muy distintas tradiciones intelectuales en que fueran iniciados.

Palabras clave: Democracia; Esfera Pública; Justicia; Racionalidad.

* Graduado em Sociologia pela universidade de Brasília, Mestrando em Filosofia pela Universidade de Lisboa; Email: leonardouderman@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3641-338X>



Introdução

A despeito do debate público que protagonizaram (Habermas, 1995; 1996; Rawls, 1995), Rawls e Habermas são com frequência interpretados como integrantes de um mesmo grande grupo de pensamento político. Na medida em que se contrapõem ao modelo de uma concorrência absoluta e inteiramente desregulada pautada exclusivamente pela busca por ganhos materiais, são considerados pensadores “de esquerda”; na medida em que, por outro lado, rejeitam a práxis revolucionária em favor da busca pelo consenso, são considerados “reformistas” — razão pela qual autores de inspiração marxista comumente lhes dirigem censuras por “desativar o antagonismo potencial que existe nas relações sociais” (Mouffe, 1999 [1993], p. 13) e buscar um acordo benéfico a todas as partes por excelência inatingível em uma sociedade de classes. Assim, distantes do conservadorismo e, simultaneamente, institucionalistas pouco afeitos à sublevação, seus pontos de divergência parecem ser meros caprichos diante da colossal afinidade.

É verdade que o próprio tom do debate — com a explicitação por parte de Habermas de que “[admira] esse projeto [de Rawls], [compartilha] suas intenções e [considera] seus resultados essenciais como corretos” (Habermas, 1995, p. 110) e o agradecimento de seu suposto antagonista “por sua generosa discussão e comentários acurados” (Rawls, 1995, p. 132) — contribui consideravelmente para que essa interpretação ganhe força. E não cabe censurar de imediato seus proponentes: de fato, é inegável que há, nessas sentenças, mais do que a mera polidez característica de acadêmicos ilustres ou uma disposição pessoal para a cordialidade, o sincero reconhecimento das similaridades entre as visões de mundo de ambos. Oriundos de tradições distintas, Rawls e Habermas, à medida que esclareciam as diferenças de seus pensamentos para os de seus mentores e influenciadores, trilhavam caminhos que acabaram por crescentemente convergir. Em linhas gerais, pode-se resumir da seguinte maneira, tendo em vista os aspectos que aqui interessam, a trajetória de cada um:

- a. Rawls, criado em ambiente familiar fervorosamente cristão, tendo escrito uma tese de graduação intitulada *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* [*Breve investigação acerca do significado de pecado e fé*] e considerado seriamente o sacerdócio, abandonou a fé após sua experiência como militar durante a Segunda Guerra Mundial e suas reflexões sobre o significado de eventos do período (Rawls, 2009 [1997]). Realizou, assim, a passagem “da fé à justificação”, rica em exemplos na história da filosofia (Krishnan, 2021, p. 14). Foi introduzido por J.O. Urmson à chamada “filosofia de Oxford”; entretanto, nesse meio analítico em que “a filosofia política nunca progrediu [...] em absoluto” (Williams, 1984, p. 116), Rawls representou um “grande retorno à ética normativa [que] rompeu ousadamente com as tímidas minúcias da abordagem linguística da filosofia moral” (Merquior, 1991, p. 206), direcionando seus esforços à concretização de uma teoria da justiça. Seu intuito não foi fundamentar uma concepção de justiça sobre bases metafísicas — em constatações autoritárias que, de uma maneira ou de outra, se apresentam como verdades reveladas —, mas desenvolver uma justificação para aquele que seria o acordo mais justo possível a determinar as relações entre todos os agentes sociais. Para tanto, recuperou a “familiar teoria do contrato social tal como encontrada [...] em Locke, Rousseau e Kant” (Rawls, 1999 [1971], p. 10); contudo, ao invés de buscar descrever o processo alegadamente histórico do nascimento da autoridade, Rawls (2001) propõe uma situação em que é formulado um acordo “a-histórico e hipotético” (p. 16) entre indivíduos cobertos por um “véu da ignorância” que os impede de conhecer “seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou status social, [...] sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência e força” (Rawls, 1999, p. 118). Incertas com relação à própria situação social e diante de um universo de possibilidades, as partes, supõe-se, acordariam racionalmente princípios que minariam a possibilidade da opressão de um grupo social sobre outro e garantiriam as condições mais dignas possíveis para que cada um pudesse perseguir seus próprios interesses e se beneficiar ao máximo dos resultados da cooperação social.

As sociedades modernas são caracterizadas pela existência de um “pluralismo razoável”, isto é, de uma multiplicidade de percepções de mundo e interesses distintos e por vezes conflitantes. É evidente que “o melhor absoluto para qualquer homem é que todos os outros se juntem a ele na promoção de sua concepção de bem”; no entanto, “a mera existência de outras pessoas impede” que cada um alcance tudo aquilo que deseja (Rawls, 1999, p. 103). Assim, uma vez que a perfeição absoluta para um é atingida somente em detrimento das preferências de outros, o pensamento proposto por Rawls constitui uma “utopia realista”: busca-se o estabelecimento de uma sociedade capaz de abarcar da melhor maneira possível a pluralidade que a compõe, atendo-se sempre aos “limites da possibilidade política praticável” (Rawls, 2001, p. 4).



- b. Habermas, educado na tradição da assim chamada “teoria crítica” da Escola de Frankfurt, produziu uma obra que “é descrita, algumas vezes, como uma atenuação de qualquer resíduo radical porventura deixado” por seus predecessores (Merquior, 2018 [1987], p. 202). Declarando que a crítica do progresso e o ideal neorromântico de uma “ressureição da natureza” constituíam uma “herança do misticismo [*Erbe der Mystik*]” inconciliável com o materialismo (Habermas, 1991 [1968], p. 45), recuperou da doutrina marxiana certa interpretação evolucionista do desenvolvimento histórico; não o fez, contudo, para proclamar a necessidade da revolução proletária diante de uma inevitável radicalização das contradições no seio da sociedade burguesa, mas, antes, para proclamar o “nascido” da “nova identidade de uma sociedade mundial” (Habermas, 1983 [1976], p. 99) “fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação” (Habermas, 1983, p. 98). A livre interação linguística na esfera pública torna-se, assim, caminho para a emancipação. Habermas dedica dois grandiosos volumes (Habermas, 1988a [1981], 1988b [1981]) à fundamentação de uma distinção entre a razão *instrumental*, de caráter teleológico, em que cada ação é meio que visa a um fim, e a razão *comunicativa*, que se propõe à criação e ao aperfeiçoamento de valores éticos comuns. É verdade que, de acordo com Habermas, esse segundo tipo de racionalidade tem tido seu potencial inibido pelo primeiro no curso da modernidade; no entanto, é na própria modernidade que emergem as condições para a criação de uma identidade social racional pautada na comunicação. Trata-se, portanto, não mais de rejeitar o Iluminismo como “total engano das massas” (Adorno e Horkheimer, 2000 [1947], p. 61), mas de reconhecer em seu projeto um potencial inibido e, ao invés de proclamar a cosmovisão moderna uma “causa perdida” (Habermas, 1981, p. 11), fazer com que esse potencial emancipatório aflore.

Há, na “primeira geração” frankfurtiana (notadamente em Benjamin, por sua pulsão judaica, mas também, mais implicitamente, em Adorno, Horkheimer e mesmo Marcuse), um fundamento teológico que concebe a emancipação humana como redenção que interrompe a catástrofe do progresso histórico e inaugura um novo tempo; em Habermas, nada disso subsiste. A sobriedade de sua elaboração fundamenta a ideia de um processo emancipatório que não é interrupção violenta do curso histórico, mas sim possibilidade encontrada nas bases da etapa moderna. O impulso destrutivo da geração precedente dá lugar a uma secular e comedida defesa do diálogo racional. Na medida em que a emancipação deixa de significar o estabelecimento de um mundo porvir fundamentalmente distinto e passa a ser compreendida como possibilidade do exercício contínuo da razão comunicativa, tem-se que os membros da sociedade buscarão firmar acordos com respeito a valores compartilhados, que deverão ser os melhores possíveis levando em consideração a pluralidade das partes envolvidas e poderão ser aperfeiçoados ou substituídos conforme as mudanças sociais. Nesse sentido, o rótulo de “utopicamente realista” é também aplicável à filosofia política habermasiana.

À teoria crítica, que, nas palavras de Horkheimer, “impulsiona a transformação de todo social [e] tem como consequência intensificar a luta com a qual está ligada” (Horkheimer, 1974 [1937], p. 168), Habermas acrescentou uma série de reflexões tomadas de filósofos da linguagem, fundindo, em seu pensamento, duas escolas cujo distanciamento parecia incontornável. O resultado é a transformação do processo dialógico tendo em vista a justificação em via emancipatória. Rawls, por sua vez, acrescentou à elaboração analítica, que se acreditava distante da análise de “padrões morais ou estéticos” (Strawson, 1964 [1952], p. 1), a antiga preocupação com o justo, transformando a decisão essencialmente política em processo de justificação. Dessa maneira, Habermas embebeu o epistêmico no político, e Rawls, o político no epistêmico, de modo que ambos confluíram para o enfoque na formulação intersubjetiva do pacto social mais justo.

O debate que performaram, portanto, não pode ser comparado à colérica troca de acusações entre Searle e Derrida, cujas formulações eram de tal maneira contrastantes que a discussão se tornou uma espécie de “diálogo de surdos” (Moati, 2014, p. 2); tampouco pode ser nivelado à chamada “Disputa de Davos [*Davoser Disputation*]” entre Cassirer e Heidegger (Cassirer e Heidegger, 1991 [1929]), em que, não obstante a relutância para a contenda explícita, se notava nitidamente o entrechoque de duas tradições filosóficas. Nesses dois casos, os debatedores se portavam, de uma maneira ou de outra, como representantes de linhas de pensamento destoantes (a filosofia analítica e a tradição continental; o neokantismo e o existencialismo fenomenológico), e o confronto exprimia uma ruptura maior na filosofia, sendo cada um em parte motor e em parte reflexo da divisão imponente. Rawls e Habermas, em contrapartida, compreendiam-se não como porta-vozes de facções rivais, mas como membros de um mesmo clã interessados em discutir os pormenores de um objetivo já consolidado. Daí a afirmação de Habermas de que suas discordâncias em relação a Rawls permanecem “dentro dos limites de uma disputa familiar” (Habermas, 1995, p. 110).

O conhecimento dessa assumida afinidade entre ambos, contudo, por vezes dá margem a explicações simplistas que emergem para a comprovação de uma suposta relação de quase absoluta paridade. As construções intelectuais acabam por ser despidas de suas nuances e engenhosamente igualadas, e o debate é apresentado como sem razão. O presente trabalho não carrega a intenção de negar, contra o diagnóstico dos próprios autores, suas evidentes semelhanças, mas pretende, decerto, focalizar algumas divergências essenciais e argumentar em favor de sua relevância. Para tanto, propõe-se não uma análise geral de todos os aspectos do debate, mas uma investigação de alguns pontos de desencontro que conduzem a distintos propósitos e problemáticas de suas obras gerais.



Primeiramente, explora-se a centralidade do conceito habermasiano de uma “racionalidade comunicativa”, que não tem equivalente no pensamento de Rawls. Procura-se evidenciar a razão de a proposição de um “véu da ignorância” parecer inadequada a Habermas, na medida em que mina a identidade do sujeito em vez de explorar a possibilidade do uso de uma razão não instrumental por sujeitos conscientes. Em seguida, explicita-se a intenção de Rawls de fundamentar um procedimento de justificação epistêmica a-histórica para propostas políticas, e contrapõe-se a isso a base histórica em que Habermas sustenta seu modelo deliberativo. De certo modo, essas diferenças os conduzem de volta a suas distintas educações e preocupações iniciais, e torna-se manifesto que a óbvia aproximação não é capaz de resolver discordâncias fundamentais. Com isso, o tão mencionado movimento de convergência feito pelos dois autores torna-se, em parte, também um choque.

Racionalidade instrumental e identidade social

Na “posição original” imaginada por Rawls como condição ideal para o estabelecimento de um acordo justo, os indivíduos são privados de identidade. É somente com o desconhecimento completo acerca de quem de fato são que as partes se tornam aptas a ponderar um pacto de justiça politicamente justificável para a totalidade dos envolvidos. A lógica que sustenta esse raciocínio é que cada pessoa, enquanto ente social historicamente localizado, terá sua própria concepção de bem — originada de suas convicções religiosas, dos interesses característicos de sua posição na hierarquia social, de seus preconceitos geracionais etc. —, e dessa concepção individual altamente dogmática não pode advir uma noção de justiça capaz de contemplar o restante das pessoas. Por esse prisma, a sociedade vem a ser palco de uma luta entre propostas múltiplas que buscam sobrepor-se umas às outras, e a concepção essencialmente “política” de justiça é aquela capaz de transcender todas essas noções de justiça influenciadas pela experiência social e, permanecendo neutra quanto a elas, garantir a todos a maior possibilidade de perseguir seus propósitos.

Desse modo, não se exige dos indivíduos hipotéticos da posição original nenhum tipo de interesse altruístico; ao contrário, imagina-se que eles “não têm interesse no interesse dos outros” (Rawls, 1999, p. 12). Espera-se que seja mantido o raciocínio voltado para o benefício próprio que predomina em condições reais, com a fundamental diferença de que, cobertas pelo “véu da ignorância”, as partes não conhecem suas condições e seus interesses, devendo ter a cautela de, na formulação do acordo, garantir a todos os grupos sociais as condições para buscar benefícios para si próprios:

As pessoas na posição original tentam reconhecer princípios que lhes permitem avançar em seu sistema de objetivos tanto quanto possível. Elas o fazem tentando adquirir o maior índice de bens sociais primários, uma vez que isso lhes permite promover mais efetivamente sua concepção de bem, seja esta o que for. [...] Nos termos de um jogo, podemos dizer: elas empenham-se em obter a maior pontuação absoluta possível. Elas não desejam uma pontuação alta ou baixa para seus oponentes, nem buscam maximizar ou minimizar a diferença entre seus êxitos e os dos outros. [...] A ideia de um jogo não se aplica de fato, uma vez que as partes não estão preocupadas em ganhar, mas em obter tantos pontos quanto possível, baseando-se em seu próprio sistema de objetivos (Rawls, 1999, p. 125).

Rawls é cuidadoso ao ressaltar que “a motivação das pessoas na posição original não deve ser confundida com a motivação das pessoas na vida cotidiana” (Rawls, 1999, p. 128), podendo existir nesta última a preocupação por outros. Exemplo disso é a própria situação em que um indivíduo reflete acerca dos princípios de justiça que seriam fixados em uma posição original e defende a aplicação desses princípios em sua sociedade, a despeito de conhecer sua posição social e seus interesses; nesse caso, em vez de utilizar seus conhecimentos para fomentar a predominância de sua própria concepção de bem, o indivíduo é movido por um “senso de justiça” que o leva a “voluntariamente [assumir] as limitações expressas por essa interpretação do ponto de vista moral” (Rawls, 1999, p. 128). Entretanto, o exercício proposto consiste em, atribuindo aos indivíduos uma racionalidade “no sentido restrito, padrão em teoria econômica, de adotar os meios mais eficazes tendo em vista objetivos determinados” (Rawls, 1999, p. 12), conceber uma circunstância em que a utilização desse raciocínio instrumental conduziria ao estabelecimento de um contrato justo. A imaginação da posição original é uma ferramenta para que se atinja uma noção do justo por meio do racional; subentende-se, portanto, que a ação racional com respeito a fins é, de alguma maneira, conduta intuitiva, e a definição mais irretorquível de justiça é aquela capaz de traduzir-se em escolha racional.

Na formulação de Habermas, como se sabe, a fundamentação de acordos sociais legítimos está atrelada à renúncia do tipo instrumental de razão (em que Rawls baseia sua elaboração) em favor de um tipo comunicativo. A racionalidade individualista do *homo economicus* dá lugar a uma “razão embutida no uso da linguagem orientado para o entendimento” (Habermas, 1988b, pp. 583-584). No horizonte do agir instrumental, não há possibilidade de um acordo intersubjetivo quanto ao justo, mas apenas, na melhor das hipóteses, de uma espécie de aliança temporária que remete à negociação comercial e cuja instabilidade salta aos olhos:

O modelo teleológico de ação postula a linguagem como um meio entre outros mais, pelo qual os falantes orientados para o próprio sucesso se influenciam mutuamente para induzir o oponente a formar opiniões ou



conceber intenções desejadas em seu interesse próprio. [...] Somente o modelo comunicativo de ação pressupõe a linguagem como meio para o entendimento integral, em que falantes e ouvintes, desde seu horizonte pré-interpretado do mundo da vida [*Lebenswelt*], se referem simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo para negociar definições compartilhadas de situações (Habermas, 1988a, p. 142).

Habermas não recorre, portanto, à ideia de uma posição original hipotética, mas reclama a recuperação do ideal democrático radical e a construção de uma esfera pública robusta, em que deverão deliberar indivíduos reais e conscientes de suas identidades que, no entanto, rejeitam a busca incessante pela maximização de êxitos individuais em favor do processo de comunicação que visa ao entendimento mútuo.

Assim, a busca pelo consenso que une Rawls a Habermas e frequentemente suscita as mesmas críticas a ambos tem, em cada um deles, fundamentos opostos: o primeiro propõe que se lance mão da identidade e se mantenha a racionalidade em seu sentido mais convencional, incitando os indivíduos a imaginarem que princípios elegeriam uma vez que estivesse aberta a possibilidade de ocupar outras posições sociais que não as suas; o segundo propõe que se lance mão da racionalidade instrumental e se mantenha a identidade, incitando os indivíduos a fazerem uso de suas faculdades comunicativas a partir das posições que conscientemente ocupam. Indubitavelmente, pode-se argumentar que isso não acarreta grandes divergências com relação às medidas políticas concretas imediatas a serem tomadas; contudo, essa maneira invertida de conceber a situação ideal para o consenso é indicativa de duas conflitantes imagens normativas de humanidade e, conseqüentemente, de distintos programas ético-políticos.

Quando Rawls afirma que a doutrina de Habermas “é compreensiva”, ao passo que a sua “é uma consideração sobre o político e está limitada a isso” (Rawls, 1995, p. 132), não se deve pensar que se trata de uma consideração de menor importância. A racionalidade comunicativa de Habermas constitui uma faculdade humana geral que teve seu potencial político descoberto na modernidade, e a meta é recuperar esse potencial, diante de seu re-encobrimento pela razão meio-fim totalizante. As “comunicações formadoras de valores e de normas” em que a racionalidade comunicativa atua “têm caráter subpolítico, desenvolvendo-se abaixo do limiar dos processos decisórios políticos” (Habermas, 1983, pp. 98-99), mas influenciam o quadro político e devem inaugurar dar sustentação a um modelo radicalmente deliberativo de democracia. Sujeitos sociais existentes são chamados ao intercâmbio comunicativo que objetiva a formação de acordos. Já Rawls busca determinar com clareza a doutrina mais justa de um ponto de vista político. A ideia da posição original constitui, na verdade, um exercício individual de abstração para que se possa conceber soluções politicamente justas para situações concretas; nesse sentido, “a tentativa de justificar normas básicas” não se dá no diálogo em que cada parte dá sua contribuição (Habermas, 1989 [1983], p. 87), mas no raciocínio de um indivíduo. A identidade social torna-se um empecilho para esse raciocínio, pois dela advêm concepções não neutras do bem, ao passo que Habermas propõe um novo direcionamento moral para a interlocução entre seres que não buscam transcender sua condição real conhecida.

Por essa razão, Rawls é recriminado de deixar que se apaguem “as brasas radicalmente democráticas da posição original na vida cívica”, uma vez que, em sua visão, “todos os discursos essenciais de legitimação já se deram no interior da teoria” (Habermas, 1995, p. 128). Sua defesa contra essa acusação se baseia na justa argumentação de que sua teoria não tenciona “antever todas as considerações requeridas concernentes [aos] problemas das circunstâncias existentes” (Rawls, 1995, p. 154), permanecendo estes sempre abertos à discussão para a qual seu aparato teórico é mais um instrumento de auxílio à reflexão que um manual que abarca todas as respostas; porém, o acesso à solução mais justa não requer necessariamente o diálogo racional, podendo cada indivíduo chegar por si só ao resultado. O debate público tem inegavelmente lugar em circunstâncias reais, porém sobretudo como uma espécie de controle de qualidade da noção de justiça a ser adotada, ou seja, como método de eliminação de erros e inconsistências nos raciocínios, uma vez que “o uso público da razão depende de uma plataforma que só pode ser construída sobre a base de razões não-públicas” (Habermas, 1998 [1996], p. 86). Não há, como em Habermas, a fundamentação de uma nova moral democrática por excelência dialógica.

Processo histórico e justificação epistêmica

Se Rawls, por um lado, garante ter sua teoria menos pretensão que a de seu debatedor, uma vez que ela está supostamente restrita ao âmbito político, Habermas afirma que, por outro prisma, sua doutrina pode ser interpretada como mais modesta: ela abdica de “elaborar a ideia de uma sociedade justa” e deixa “questões substanciais” em aberto, na medida em que “foca exclusivamente nos aspectos procedimentais do uso público da razão” (Habermas, 1995, p. 131). Em suma, não há, em Habermas, a dedução de uma teoria da justiça — com a fundamentação de uma ótica capaz de determinar o que é justo e o que é injusto —, mas, antes, a proposição de um modelo de determinação e legitimação de acordos justos por meio do estímulo ao debate racional e honesto. Esse modelo está baseado em uma ética do discurso para cuja implementação na esfera política somente a etapa histórica moderna fornece as bases. A edificação desse paradigma político normativo como possibilidade historicamente localizada introduz outro ponto de tensão com a elaboração de Rawls.

Este, evidentemente, não pretende retrair ao modelo de justiça proposto seu desenvolvimento histórico; na verdade, a introdução a seu livro *Political Liberalism* [*O liberalismo político*] fornece uma interessante interpretação da formação desse modelo no tempo, partindo dos primórdios da filosofia moral grega como “exer-



cício exclusivo da razão livre e disciplinada” (Rawls, 1996, p. xxiv) e chegando à formação de “algo semelhante ao moderno entendimento de liberdade de consciência e pensamento” diante da emergência do pluralismo religioso após a Reforma Protestante (Rawls, 1996, p. xxvi). Seu objetivo, contudo, é demonstrar porque o paradigma liberal constitui a doutrina politicamente mais justa, superando, nesse quesito, todas as alternativas conhecidas. Rawls adentra o terreno da filosofia política munido com armamentos da filosofia analítica que lhe servem à justificação epistêmica do arquétipo liberal, que deixa de ser mais uma doutrina normativa socio-historicamente localizada e passa a ser a (única) doutrina logicamente fundamentada capaz de possibilitar e controlar concepções conflitantes. Nesse sentido, sua linha do tempo remete à elaboração dos pensadores criticados por Marx por “[obscurecer] todas as diferenças históricas e [ver] em todas as formas de sociedade as formas burguesas” (Marx, 1953 [1858], p. 18): o liberalismo político parece estar sempre à disposição para ser atingido pela razão, e seus aspectos emergem difusamente em épocas distintas até sua consolidação.

O processo histórico que conduz à fundamentação do liberalismo político é, em Rawls, uma linha uma em que conceitos e noções liberais aparecem timidamente em determinadas épocas e voltam a estar mais encobertos em outras, até que, diante da proeminente diversidade de visões de mundo, o liberalismo se apresenta como motor e controle de “uma sociedade pluralista razoavelmente harmoniosa e estável” (Rawls, 1996, p. xxvii). Portanto, sua proposta de uma “sequência de quatro estágios” — (i) “a posição original onde as partes selecionam princípios de justiça”; (ii) a elaboração de uma “constituição à luz dos princípios de justiça já à disposição”; (iii) a promulgação de “leis tal como a constituição autoriza e os princípios de justiça requerem e permitem”; e (iv) a interpretação da constituição e das leis por “membros do judiciário” (Rawls, 1995, pp. 151-152) — nada tem a ver com uma sequência histórica, sendo, antes, “um dispositivo para aplicar os princípios da justiça” (Rawls, 1999, p. 176) que não descreve um “processo político real” (Rawls, 1995, p. 151). O que Rawls procura fornecer com sua elaboração é um aparato de recursos intelectuais imaginativos que servem à determinação daquilo que é politicamente justo e conduzem, por esse meio, à proposta liberal, livrando-a, assim, de suas amarras histórico-sociais.

É significativo que também Habermas proponha uma sequência composta por quatro estágios, mas o faça com a intenção de recuperar uma “teoria da evolução social” (Habermas, 1983, p. 12) com vistas à identificação e categorização de etapas. Isso dá base a uma relação diferente e certamente mais conflituosa com o modelo político liberal. Na etapa moderna, pela primeira vez, “a identidade coletiva não se apresenta mais aos indivíduos como conteúdo de uma tradição” (Habermas, 1983, p. 91), como nas etapas que a precedem, e avista-se a propensão a uma cosmovisão racional; nessa mesma etapa, entretanto, dá-se também uma inédita “cisão entre o Eu e a sociedade” (Habermas, 1983, p. 87) que pede uma solução. Essa lacuna se torna cada vez maior na medida em que a racionalidade instrumental prevalece e ao indivíduo centrado em interesses particulares o diverso do social aparece como obstáculo; porém, é somente com o fim da união impositiva entre o indivíduo e a sociedade baseada em um legado autoritário que se tem a possibilidade da fundamentação de uma ética discursiva unificadora. Assim sendo, a posição de Habermas em relação à modernidade é, de certo modo, paradoxal: ela aparece ao mesmo tempo como princípio desintegrador e como possibilidade de integração racional. A superação da tradição pela razão é saudada à mesma medida que se clama por outra espécie de racionalidade. Habermas, portanto, “embora [...] concorde com as intenções do Iluminismo, parece despreparado para aceitar seus resultados históricos” (Merquior, 2018, p. 221). A visão de mundo dos modernos é elogiada apenas na medida em que fornece alternativa a seus próprios impactos observáveis, de modo que a filosofia de Habermas “[reconhece] o progresso sem de fato aceitar a direção do processo” (Merquior, 2018, p. 221).

O liberalismo político, enquanto sistema moderno em sua essência, é igualmente interpretado mais em função de seu potencial oculto que seu de resultado palpável. Na medida em que garante a todos os cidadãos liberdades fundamentais e igualdade jurídico-política, ele fornece as bases para um modelo baseado na comunicação racional; esta, contudo, requer um impulso extra-político esmorecido pelo individualismo que justamente o próprio liberalismo político permite. Na elaboração de Habermas, o liberalismo político não é, como em Rawls, o paradigma por excelência politicamente justo a que se chega pela razão, mas, na prática, o meio em que a deliberação democrática pode começar a tomar forma.

Para uma elucidação mais clara da diferença entre as concepções, tome-se como exemplo a situação em que o sistema vigorante é expressamente prejudicial a uma minoria social. Rawls encontra a solução por meio da aplicação de seu raciocínio ao caso concreto: pela abstração do conhecimento da situação, pode-se refletir acerca da decisão mais racional a ser tomada diante da possibilidade de vir a ser membro dessa minoria. Sua teoria não fornece respostas prontas à conjuntura particular, mas possibilita o descobrimento da saída mais justa pelo exercício da razão. Os indivíduos pertencentes à minoria podem definitivamente influenciar o restante da sociedade a atentar para sua situação, despertando-o para algum senso de justiça e auxiliando-o no empreendimento intelectual; no entanto, em última instância, eles não são imprescindíveis para a elaboração de um modelo suficientemente justo para abarcar seus interesses e concepções, pois este jamais deixa de estar ao alcance da razão privada de qualquer um.

O procedimento que a teoria de Habermas, por sua vez, sugere, envolve necessariamente a participação de membros dessa minoria enquanto integrantes de uma deliberação racional. Estes, imagina-se, teriam espaço para expor suas concepções e reivindicações, que os outros integrantes, na medida em que lhes interessasse somente o entendimento mútuo (e não a possibilidade da vantagem individual), levariam em consideração e



buscariam incluir na formulação de um acordo duradouro. Não se recorre ao raciocínio em que consta a possibilidade de ocupar outra posição que não a sua, mas à faculdade universalizada da razão comunicativa por meio da qual o sujeito histórico busca reconhecimento¹. O diálogo constitui, dessa maneira, o primeiro passo necessário à elaboração de um acordo social, enquanto, para Rawls, arranjos justos podem ser inicialmente formulados por indivíduos solitários.

Por essa razão, Habermas expressa preocupação com o “perigo do paternalismo político” que se manifesta na teoria de Rawls, uma vez que se poderia deduzir que uma espécie de perito em questões de filosofia política teria prioridade na determinação da fórmula justa e isso terminaria por “[minar] a autonomia política dos cidadãos” (Habermas, 1998, p. 95). Rawls, em resposta, garante que em sua teoria “não há especialistas filosóficos [*philosophical experts*]” e que estudiosos da filosofia participam da formulação do acordo social justo apenas como “cidadãos entre outros” (Rawls, 1995, pp. 174-175). Entretanto, mesmo que se admita que não há nada tão inacessível na formulação de Rawls ao ponto de impedir que cidadãos comuns se baseiem em seus procedimentos para fundamentar concepções pretensamente justas, suas teses seguem constituindo um dispositivo analítico, cujo bom uso depende, no fim, da competência intelectual individual. A experiência histórica fornece os problemas a serem solucionados pelo método de justificação a-histórico, e o sujeito histórico torna-se secundário para a construção do acordo intersubjetivo. A ética do discurso habermasiano, em contraposição, é possibilidade histórica para que indivíduos lancem ao público suas concepções e sejam agentes da transformação histórica.

Considerações finais

Em um pequeno texto que discorre sobre Habermas e seus “argumentos frequentemente obscuros” (Skinner, 1982, p. 35), Quentin Skinner oferece uma ácida crítica:

Ler Habermas é extraordinariamente como ler Lutero, exceto pelo fato de que este último escreveu tão maravilhosa prosa. Ambos insistem em que nossa vontade é escravizada por nosso modo de vida não regenerado. Ambos enfatizam que, em consequência, não podemos ver, a não ser através de um vidro, obscuramente, o verdadeiro caráter de nossa condição alienada. Ambos prometem que uma mudança no coração nos libertará de nosso cativeiro presente e nos conduzirá a um estado de liberdade perfeita. Acima de tudo, ambos [...] creem [...] nas propriedades curativas da Palavra (ou discurso, como Habermas prefere chamá-la). [...] Temos certamente direito a algo mais rigoroso por parte de nossos filósofos sociais do que uma continuação do protestantismo por outros meios (Skinner, 1982, p. 38).

Por mais que o intuito escarnecedor de Skinner deixe evidentes os exageros de sua interpretação e acarrete a elaboração de alguns nexos simplesmente inexistentes², sua jocosa censura fornece uma chave para a compreensão de um ponto que notavelmente distancia Habermas de Rawls: há, no pensamento do primeiro, um apelo a uma consciência moral que vem à luz em uma espécie de conversão (dá a comparação pejorativa ao teólogo moralista) e faz com que o indivíduo abdique de uma conduta mal vista (a ação racional instrumental) em favor de um *modus vivendi* que alegadamente conduz à salvação. Rawls, sem supor que determinado aspecto da organização moderna retire ao indivíduo seu “senso de justiça”, se contenta em propor um modelo de justificação baseado na escolha racional.

A preocupação motora de seu trabalho é a questão de como uma proposição política pode ser justificada. O esquecimento da discussão sobre a justiça, relegada por parte relevante da filosofia analítica ao mundo das meras opiniões, desemboca no risco de permitir que a arena política se torne palco de uma batalha sem regras entre concepções igualmente arbitrárias; a reflexão que parte da ideia da posição original dá aos indivíduos a possibilidade de elaborar normas sociais que podem ser consideradas justas não simplesmente por um prisma pessoal *a priori*. Percebe-se aí o chamamento epistêmico à justificação lógica. Já o impulso inicial de Habermas foi o olhar crítico sobre a modernidade e suas adversidades, amparado por uma orientação emancipatória. A justificação racional de propostas políticas é também central para ele, mas de um modo diverso: é necessário que se liberte antes do domínio absoluto da razão teleológica para que então sejam fundamentadas e implementadas as “normas fundamentais do discurso racional” (Habermas, 1983, p. 99-100) que visa à justificação intersubjetivamente formulada. Sua rejeição ao neorromantismo de seus predecessores não foi suficiente para que fosse eliminado de seu pensamento certo “desejo de ‘reencantar’ o mundo” e sua proposta, no fim, não deixa de constituir uma “busca da salvação (‘emancipação’)” (Merquior, p. 222), ao passo que Rawls, tomando como dadas as impossibilidades causadas pelo pluralismo de perspectivas, empenhou-se em determinar as diretrizes mais justas possíveis, abdicando de qualquer impulso salvacionista.

1 É certo que Habermas deixa de lado a dimensão conflitiva da busca por reconhecimento, que veio a ser explorada por seu discípulo Axel Honneth (2010 [1992]). Ainda assim, a aspiração do sujeito social por ser reconhecido está sempre presente em sua obra, na medida em que este se faz presente em seu próprio nome na esfera pública e é admitido como reivindicador legítimo pelos outros participantes.

2 A proposição de uma relação de paridade entre a Palavra do cristianismo e o discurso habermasiano, por exemplo, ignora a evidente oposição entre o conteúdo de verdade ou ordem revelada que a primeira reivindica e o caráter procedimental do segundo.



Que, em suas diferentes buscas, os dois atinjam um ponto semelhante não sana seus pontos de dissenso, e tampouco os torna menos relevantes. Sua “disputa familiar” se assemelha menos a uma arguição entre dois irmãos que, criados à mesma maneira, descobrem dessemelhanças pontuais, e mais a uma querela em um casamento constituído por partes de origens excessivamente distintas cuja reminiscência por vezes perturba a união. Nesse sentido, surpreendente é que, seguindo percursos tão diversos, tenham ido ao encontro um do outro, e não que a confluência seja marcada por um entrechoque de preocupações e visões de mundo.

Referências

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2000). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer, 2000 (Original de 1947).
- Cassirer, E. & Heidegger, M. (1991). Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band III – Kant und das Problem der Metaphysik* (pp. 274-296). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Original de 1929).
- Habermas, J. (1991). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (Original de 1968).
- Habermas, J. (1983). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense (Original de 1976).
- Habermas, J. (1981). Modernity versus Postmodernity. Tradução de Seyla Ben-Habib. *New German Critique*, n. 22, pp. 3-14.
- Habermas, J. (1988a). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original de 1981).
- Habermas, J. (1988b). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original de 1981).
- Habermas, J. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Original de 1983).
- Habermas, J. (1995). Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, v. 92, n. 3, pp. 109-131.
- Habermas, J. (1998). ‘Reasonable’ versus ‘True’, or the Morality of Worldviews. In: J. Habermas. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (2010). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original de 1992).
- Horkheimer, M. (1972). Traditionelle und kritische Theorie. In: Max Horkheimer. *Kritische Theorie: eine Dokumentation. Band II* (pp. 137-191). Frankfurt am Main: Fischer (Original de 1937).
- Krishnan, N. (2021). John Rawls and Oxford Philosophy. *Modern Intellectual History*.
- Marx, K. (1953). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag (Original de 1858).
- Merquior, J.G. (2018). *O Marxismo Ocidental*. São Paulo: É Realizações (Original de 1987).
- Merquior, J. G. (1991). *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Moati, R. (2014). *Derrida / Searle: deconstruction and ordinary language*. Nova Iorque e Chichester: Columbia University Press.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Tradução de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press (Original de 1971).
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1995). Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, v. 92, n. 3, pp. 132-180.



- Rawls, J. (2009). On My Religion. In: John Rawls. *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith: With 'On My Religion'* (pp. 259-269). Cambridge e Londres: Harvard University Press (Original de 1997).
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge e Londres: Harvard University Press.
- Skinner, Q. (1982). Habermas's Reformation. *New York Review of Books*, 7 de outubro de 1982, pp. 35-38.
- Strawson, P. F. (1964). *Introduction to Logical Theory*. Londres: Methuen & Co. (Original de 1952).
- Williams, B. (1984). The Spell of Linguistic Philosophy. In: Bryan Magee, *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy* (pp. 110-124). Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press.

Submetido em 01.10.2022 – Aceito em 16.01.2023