

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

**O uso público da razão como procedimento:
pluralismo, discurso e democracia em Habermas**

Rúrion Soares Melo

Dissertação apresentada no Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia , Letras e
Ciências Humanas da USP para a obtenção
do grau de Mestre em Filosofia, sob a
orientação do Prof. Dr. Ricardo Terra.

São Paulo

2004

Para Patrícia

Resumo

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

Abstract

In order to find a common ground of justification to principles and norms that, under conditions of a cultural and social pluralism, could be publicly recognized, Habermas reconstructs the point of view under which it is possible to found impartially norms of action. According to Habermas's conception of democracy, the legitimacy of norms depends on the institutionalization of procedures that foster deliberation and increase the chances of arriving at valid decisions according to the public use of reason. In this sense, Habermas defends the view that it is only the procedure, rather than outcomes or substantive reasons, which constitute the decisive parameter for legitimacy. This procedure refers to the discursive exchange of reasons in which participants strive to reach agreement solely on the basis of the better argument, and it anchors the validity of norms in the possibility of a rationally founded agreement on the part of all those who might be affected, insofar as they take on the role of participants in a rational debate.

Índice

Agradecimentos	p. 5
Introdução	p. 6
Capítulo I – O uso público da razão: um contraste entre Rawls e Habermas	p. 16
I – Pluralismo e a justificação pública dos princípios de justiça em Rawls	p. 19
II – Substância e procedimento: a crítica de Habermas a Rawls (I)	p. 35
III – O “uso privado da razão com intenção político-pública”: a crítica de Habermas a Rawls (II)	p. 49
Capítulo II – Aceitabilidade racional e legitimidade	p. 67
I – Princípio do discurso	p. 69
II – Princípio de democracia	p. 85
III – Substância e procedimento na teoria do discurso	p. 95
Capítulo III – O conceito procedimental de política deliberativa	p. 108
I – Os modelos liberal e republicano de democracia	p. 110
II – O modelo procedimental de democracia	p. 121
III – A compreensão procedimental da deliberação	p. 134
IV – O procedimento democrático e o problema de sua neutralidade	p. 148
Conclusão	p. 155
Bibliografia	p. 163

Agradecimentos

Este trabalho é resultado de pesquisas e discussões vinculadas ao Projeto Temático FAPESP “Moral, política e direito: uma investigação a partir da obra de Jürgen Habermas”, e desenvolvido junto ao CEBRAP, coordenado pelos professores Dr. Ricardo Terra e Dr. Marcos Nobre. Agradeço a todos os membros do grupo pelas críticas e opiniões feitas em etapas importantes da pesquisa.

Ao pessoal do Grupo de Filosofia Alemã do Departamento de Filosofia da USP, coordenado pelo Prof. Dr. Ricardo Terra, junto com quem compartilho um ambiente rico para minha formação, entre eles Antonio Segatto, Fernando Matos, Erika Ribeiro e Bruno Nadai.

Aos amigos que dia e noite não somente foram atenciosos nas leituras, discussões e críticas, como também instigaram a constantes reflexões fazendo com o trabalho seja resultado de um esforço coletivo, ganhando com isso um sentido objetivo. Principalmente a Maurício Keinert, Luiz Repa, Denílson Werle, Marisa Lopes, José Rodrigo Rodrigues e Paulo Mattos.

Aos Drs. Marcos Nobre e Denílson Werle que compuseram a banca de qualificação e cujas críticas e sugestões foram definitivas para uma melhor formulação das idéias e elaboração do trabalho.

Ao prof. Dr. Ricardo Terra, pela orientação paciente e sempre atenciosa.

A todo pessoal da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, principalmente Mariê Pedroso e Maria Helena.

A FAPESP, pela bolsa de mestrado concedida.

À minha família em especial, pelo apoio.

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo analisar a solução procedimental oferecida por Jürgen Habermas para a seguinte questão: sob condições de um pluralismo social e cultural, como é possível encontrar uma base de justificação pública legítima de princípios e normas que regulam a vida em comum entre cidadãos livres e iguais? Ainda que a expressão “fato do pluralismo” tenha sido empregada primeiramente nos trabalhos de John Rawls, o que nos importa será o tipo de exigência normativa que o pluralismo impõe à teoria habermasiana da democracia. Gostaríamos de fazer algumas considerações com relação ao quadro de problemas a que estamos nos referindo.

Estamos entendendo por “pluralismo social e cultural” a individualização de estilos e formas de vida que colidem entre si assim como a composição eticamente heterogênea das sociedades multiculturais atuais. Isso abrange aquilo que Rawls entendeu como o surgimento de doutrinas conflitantes e irreconciliáveis existentes na cultura pública das democracias constitucionais – sejam essas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais¹. A manifestação do pluralismo se deixa reconhecer também nos “novos movimentos sociais”, segundo os quais as lutas por bens, posições políticas e interesses de classe dão espaço às lutas em torno, por exemplo, de questões em defesa dos direitos homossexuais, direito ao aborto, questões de ecologia e discussão sobre novas tecnologias de experimentação químico-biológica, assim como políticas raciais, de reconhecimento de tradições culturais e

¹ Cf. Rawls, J. *O Liberalismo político*. São Paulo, Ática, 1993.

grupos heterogêneos, etc.², ou seja, todas as matérias que, segundo Seyla Benhabib, se convencionou chamar de “políticas da diferença”³.

Essa pluralidade de visões de mundo e de concepções de vida boa tornam-se um desafio às democracias constitucionais modernas quando as normas gerais e abstratas – por meio das quais o Estado democrático de direito pode regular a vida comum da sociedade – , exatamente por causa da exigência de serem normas que devem valer a todos por igual, ignoram essas diferenças. Há como que um descompasso entre, por um lado, as diferenças crescentes no modo de vida e nas interações cotidianas dos cidadãos e, de outro lado, as exigências impostas a esses mesmos cidadãos por um sistema jurídico igualitário. E o desafio não pode ser solucionado facilmente, levando a planos de justificação normativos cada vez mais complexos. De que modo é possível justificar então quais normas vão legitimar as relações sociais, políticas e jurídicas de uma sociedade composta de cidadãos livres e iguais, mas que endossam diferentes visões de mundo e concepções de bem?

Esses conflitos levaram a uma ampla reflexão sobre a relação entre política e moral, mais propriamente, a uma discussão no âmbito da filosofia prática. Veio à tona a dificuldade das teorias políticas “não-normativas” de contribuírem positivamente nesse debate, que estava orientado antes em apontar caminhos que pudessem justificar os fundamentos normativos das sociedades democráticas modernas. Não bastava somente explicar as transformações pelas quais estão passando nossas sociedades, mas atribuir um sentido normativo imanente a tais transformações. O debate contemporâneo no âmbito da filosofia política de teor normativo é marcado sobretudo pelas posições defendidas entre

² Cf. Melucci, A. “The symbolic challenge of contemporary movements” in *Social research*, 52, 4, 1985. Cf. também Touraine, A. “Novos movimentos sociais?” in *Como sair do liberalismo?* EDUSC, 1999.

³ Cf. sua introdução em Benhabib, S. (ed.) *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton University Press, 1996.

“liberais” e “comunitaristas”⁴. Num breve resumo, a saída dos liberais para o problema do pluralismo foi não fundamentar normativamente os princípios de uma sociedade democrática em alguma noção particular de vida boa. Eles argumentam que as sociedades modernas devem ser constituídas por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres – fundamentados em princípios que devem poder ser aceitos por todos – que possibilitam aos cidadãos perseguir seus planos de vida individualmente. Os comunitaristas, por sua vez, querem dar “voz” às diferenças e se apoiam no pluralismo para se contrapor ao recurso (universalista e) formal dos princípios liberais de justiça e de suas instituições derivadas, por se tratar de uma postura “insensível” diante da vida comunitária ou de diferentes formas de vida. Eles defendem uma concepção de democracia na qual a prática política é uma atividade normativa ancorada em questões de valores e de auto-compreensão ética nas quais toda reivindicação se gera num contexto ético intersubjetivamente partilhado. A prioridade liberal da justiça frente à noção substantiva de vida boa visa assegurar a autonomia de cada indivíduo por igual, deixando para a escolha individual qual é o melhor plano de vida a seguir. E neste caso o pluralismo só pode se manter se se garantiu, de forma

⁴ “Fundamentalmente, o debate ‘liberal-comunitário’ volta-se à questão de como, ou mesmo se o comprometimento liberal à autonomia individual e às relações reguladas por direitos e deveres pode fazer justiça às relações substantivas de uma vida comunitária tradicionalmente em vigor e estilizadas como concepções de um bem comum, ou do *telos* da vida humana”. Rehg, W. *Insight and solidarity*. Los Angeles, University of California Press, 1997, p. 3-4. “Os liberais insistem que os direitos fundamentais e de liberdade liberais e democráticos devem se antepor a todas as formas de autodeterminação comunal e coletiva, assim como a todas as tradições e identidades particulares de tipo cultural, étnico ou religioso. Os comunitaristas argumentam que somente no contexto de formas de vida comunitárias [...] os direitos fundamentais liberais podem ter um sentido não destrutivo e, portanto, tornar-se legítimos”. Wellmer, A. “Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre ‘liberales’ y ‘comunitaristas’” in *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996, p. 80. Para a discussão entre “liberais” e “comunitaristas” cf. Taylor, C. “O debate liberal-comunitário” in *Argumentos filosóficos*. São Paulo, Loyola, 2000. Kymlicka, W. *Contemporary political theory: An introduction*. Oxford, Clarendon Press, 1997, caps. 4 e 6. Werle, D. L. *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)*. Tese apresentada no Departamento de Filosofia da USP para a obtenção do título de Doutor. São Paulo, 2004, caps. 2 e 3. Forst, R. “Ethik und Moral” in Günther, K; Wingert, L. (ed.) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Suhrkamp. 2001. Cf. também Forst, R. *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996.

eticamente neutra, a liberdade. Em sentido contrário, os comunitaristas afirmam a autonomia pública dos membros de uma comunidade que compartilham de uma cultura política comum e certos valores que são fundamentais para a auto-compreensão ética e a autenticidade de formas de vida. Certas normas podem ser publicamente justificadas porque nelas os cidadãos podem reconhecer os valores comuns de sua comunidade ou ver refletidas suas visões de mundo e concepções diferenciadas do bem. Pois, como lembra James Bohman, o “não-reconhecimento de direitos culturais distintos leva a uma integração forçada e a uma unidade pelo preço da diversidade”⁵.

Extrapolaria os limites de nosso trabalho, e principalmente desta breve introdução, tratar com a merecida atenção das várias objeções que puderam ser levantadas tanto aos liberais quanto ao comunitaristas⁶. O eixo central, contudo, consiste na difícil tarefa de “conciliar” ambas as posições, isto é, só pode contar como “razão pública” aquela razão que puder ser aceita pelas diferentes visões de mundo e concepções de bem sem que, no entanto, esta razão deixe de ser uma boa razão para cada um daqueles que a aceitou num determinado contexto. Assim, só podem ser publicamente justificados aqueles princípios e normas ligados à eticidade de determinados contextos históricos e sociais mas que são fruto de uma *reconciliação* das diferentes formas de vida por meio do uso público da razão⁷. Esta “reconciliação” é necessária uma vez que o pluralismo impede que apenas “uma” dentre as diferentes concepções de bem venha a converter-se em base para a justificação pública das

⁵ Bohman, J. *Public Deliberation*. Cambridge, MIT Press, 2000, p. 77.

⁶ Para tanto, remeto mais uma vez a Forst, R. *Kontexte der Gerechtigkeit*, op. cit. e Werle, D. L. *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)*, op. cit.

⁷ Faço alusão aqui ao texto de Habermas “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch” in *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997 (Habermas, J. “Reconciliação por meio do uso público da razão” in *A inclusão do outro*. São Paulo, Loyola, 2002). As traduções presentes no trabalho são na sua maioria de nossa responsabilidade. No caso dos textos de Habermas, sempre que possível indicaremos

normas que regulam *todos* os membros da sociedade, sem que uma tal “homogeneização” resultasse numa imposição totalitária. Isso significa que há uma exigência de *imparcialidade* no que se refere a decidir o que deve contar como publicamente aceitável. Porém, este empreendimento fracassaria se essa “exigência de imparcialidade” impedisse o enraizamento dos princípios em determinadas histórias e tradições culturais e políticas⁸.

De qualquer modo, para garantir legitimidade, qualquer tentativa de “reconciliação” necessariamente deve se dar de acordo com o uso público da razão. E sob condições altamente plurais, um uso cada vez mais inclusivo da razão pública. Pois a idéia da autodeterminação pública não soluciona imediatamente o problema se entendemos o seu sentido como a “vontade comum” de todo um povo que se auto-organiza, ou seja, de cidadãos livres e iguais que determinam de forma autônoma o que devem ser seus objetivos e normas que correspondem ao bem comum. O “fato do pluralismo” dificulta o sentido daquilo que devemos entender por “bem comum”. Mas numa democracia todos os cidadãos tem o direito de exercer plenamente a autonomia pública e poder considerar o que para eles vale como “boa razão”. Isso nos lança ao problema de saber então *como formar* uma “vontade comum”, ou em outras palavras, *como* é possível uma formação política daquela vontade que vai se constituir como fonte normativa “comum” – porque “pública” – de validade.

Com o processo da formação da vontade nós nos voltamos a uma concepção de legitimidade política cujas propostas se encontram nas atuais teorias normativas de

entre parênteses a tradução para o português de seus títulos ainda que as traduções aqui apresentadas estejam modificadas.

⁸ Segundo Rainer Forst, a moralidade liberal é *kontextvergessen* e a eticidade comunitarista é *kontextversessen*. Cf. Forst, R. *Kontexte der Gerechtigkeit*, op. cit., p. 14-15.

“democracia deliberativa”⁹. A idéia principal está em passar a fonte de legitimidade democrática da “vontade geral”, ou seja, que é comum a todos, para uma “*deliberação* comum a todos”: Segundo Bernard Manin, “a fonte da legitimidade não é a vontade pré-determinada dos indivíduos, mas antes o processo de sua formação, isto é, a própria deliberação”¹⁰. Segundo este autor, a concepção ligada ao “republicanismo cívico” de tipo rousseauista pode ser vista como um requerimento à unanimidade, como ausência de deliberação e como uma pré-determinação das vontades dos indivíduos: “Os indivíduos em Rousseau supõem já saber o que querem quando vão a uma assembléia pública para decidir em comum. Eles já determinaram sua vontade [...] os cidadãos de Rousseau deliberaram apenas dentro de si mesmos, no segredo de seus corações”¹¹.

Ora, a deliberação é uma maneira de tornar a razão pública mais inclusiva, permitindo àquele que delibera tomar decisões que puderam ser publicamente reconhecidas por meio de um processo intersubjetivo de formação política da vontade. Ela é tanto um exercício democrático de autodeterminação pública como um meio de “reconciliação” por meio do uso público da razão. Mas, de uma certa maneira, o problema que se apresentava no debate entre “liberais” e “comunitaristas” retorna ao debate sobre como compreender a deliberação. Isto porque alguns defensores da democracia deliberativa (no caso,

⁹ A bibliografia sobre o assunto é extensa. Cf. entre outros Bohman, J. *Public Deliberation*, op. cit. Baynes, K. “Deliberative democracy and the limits of liberalism” in Baynes, K.; Schomberg, R. von. (ed) *Discourse and democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms*. New York Press, 2002. Benhabib, S. “Toward a deliberative model of democratic legitimacy” in Benhabib, S. (ed). *Democracy and difference*, op. cit. Cf. as coletâneas Bohman, J; Rehg, W. (ed.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge, MIT Press, 1997, e Elster, J. (ed.) *Deliberative democracy*. Cambridge University Press, 1998. Para um estudo mais histórico (institucional) cf. Bessete, J. *The mild voice of reason. Deliberative democracy and american national government*. Chicago, The Chicago University Press, 1994, e Nino, C. K. *The constitution of deliberative democracy*. Yale University Press, 1996. Cf. ainda Coelho, V. S. P.; Nobre, M. *Participação e deliberação. Teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Ed. 34, 2004.

¹⁰ Manin, B. “On Legitimacy and Political Deliberation” in *Political Theory*, 15, 1987, p. 351-352.

¹¹ *Idem*, p 346.

“comunitaristas”) defendem que o processo de discussão pública e de debate produz resultados legítimos porque ele reflete o interesse geral ou o bem comum¹². Outros insistem que a deliberação tem funções puramente instrumentais e querem ser menos exigentes do ponto de vista normativo¹³. Há ainda aqueles que defendem que a deliberação produz legitimidade porque conta tanto com um procedimento de aceitabilidade racional como com razões substantivas¹⁴. Nosso objetivo é mostrar por que Habermas, por sua vez, defende a deliberação a partir do núcleo procedimental que a fundamenta. Para ele o uso público da razão como fonte de validade normativa não deve ser compreendido de modo substantivo, mas sim procedimental¹⁵.

Feita essa breve introdução, vamos apresentar o percurso do presente trabalho.

Nosso primeiro capítulo irá introduzir o problema da necessidade de um procedimento imparcial capaz de fundamentar, sob condições pluralistas, uma base de

¹² Cf. Sustain, C. “Beyond the republican revival” e Michelman, F. “Law’s republic”, ambos em *Yale Law Journal*, 1998, 97. Beiner, R. *Political judgment*. Chicago, 1983. MacIntyre, A. *Depois da virtude*. Bauru, EDUSC, 2001.

¹³ Cf. Elter, J. “The market and the forum: three varieties of political theory” in Bohman, J; Rehg, W. (ed.) *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, op. cit. Knight, J; Johnson, J. “Aggregation and Deliberation: on the Possibility of Democratic Legitimacy” in *Political Theory*, 22, 1994. Pzeworski, Adam. “Deliberation and ideological domination” in Elster, Jon. (ed.). *Deliberative democracy*, op. cit.

¹⁴ Cf. Cohen, J. “Procedure and Substance in Deliberative Democracy” in Bohman, J; Rehg, W. (ed.) *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, op. cit.

¹⁵ Vamos procurar apontar o fundamento normativo que surge do próprio procedimento racional, evitando que tal fundamento derive de perspectivas substantivas, como parece acontecer, por exemplo, na interpretação de Leonardo Avritzer: “Ao transitar do campo das éticas substantivas para o campo das éticas formais, a teoria habermasiana nos permite restabelecer uma relação entre democracia, ética e bem comum, de acordo com a qual o bem comum estaria ligado às regras utilizadas pelos participantes na prática da democracia”. Avritzer, L. *A Moralidade da Democracia*. São Paulo, Perspectiva, 1996, p 21-22. Ora, segundo Denílson Werle, “não me parece que esta seja uma formulação correta. [...] É claro que Habermas apresenta as condições segundo as quais os indivíduos, na resolução de seus problemas prático-morais, podem conciliar questões de justiça (ou de justificação racional) com as de bem comum, mas faz isso mediante uma racionalidade procedimental que, nas questões públicas, mantém a precedência de justiça sobre as concepções de bem. Segundo Habermas, as regras utilizadas pelos participantes na prática da democracia não estão ligadas ao bem comum, mas sim pretendem expressar um ponto de vista moral imparcial derivado dos pressupostos pragmático-universais da ação e racionalidade comunicativas”. Werle, D. L. “A Moralidade da Democracia: Ensaio em Teoria Habermasiana e Teoria Democrática, de Leonardo Avritzer” in *Cadernos de Filosofia Alemã* n°6, São Paulo, Humanitas, 2000, p 111.

justificação pública de normas partindo da solução de Rawls e, em seguida, expondo as críticas de Habermas à solução rawlsiana. Na verdade, Rawls foi não somente “pioneiro” em revitalizar, com seu livro *Uma teoria da justiça*, as questões normativas da relação entre moral e política (junto com questões de justiça distributiva), como trouxe também para a agenda filosófica e política contemporânea as reflexões em torno do “fato do pluralismo” e da “razão pública”. Ele procurou formular uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que, nos seus termos, uma pluralidade de doutrinas razoáveis pudesse endossar. Esse empreendimento vai ser criticado por Habermas em dois pontos. Primeiro, sua teoria oferece uma concepção de justiça que pretende ser ao mesmo tempo “substantiva” e que possa ser justificada imparcialmente, isto é, cujos princípios substantivos devam poder ser resultado de um procedimento neutro com relação a visões de mundo e concepções particulares do bem. Porém, ao atrelar as condições de aceitabilidade desses mesmos princípios a um teste reflexivo, ligado às convicções mais firmes dos cidadãos, Rawls estaria operando com uma concepção muito “substantiva” de razão pública, dificultando a possibilidade de um acordo racional sobre valores políticos comuns entre cidadãos que endossam convicções e visões de mundo diversas. O segundo ponto da crítica de Habermas está no modo como esse acordo político é alcançado através da capacidade de cada cidadão de endossar uma doutrina razoável, uma vez que eles também são razoáveis. Essa “razoabilidade” seria, então, uma capacidade que todos teriam de compartilhar valores políticos comuns, uma vez que a concepção de bem e as visões de mundo de cada um, apesar do pluralismo, são passíveis de chegar a um “consenso sobreposto” no que diz respeito a uma concepção política de justiça que pudesse ser publicamente reconhecida. Habermas contrapõe-se à idéia de um acordo político alcançado devido à capacidade dos cidadãos de serem razoáveis, e para tanto defende que um “acordo

político” só pode ser alcançado por meio da deliberação pública. São os discursos, negociações e formas de argumentação que constituem o espaço em que se pode formar uma vontade política racional.

No capítulo seguinte veremos como a suposição de aceitabilidade racional e de legitimidade das normas que regulam uma sociedade democrática se encontram apoiadas em um arranjo comunicativo. Segundo Habermas, são válidas somente as normas que puderam encontrar o assentimento de todos os concernidos, considerados participantes em discursos racionais. A racionalidade procedimental habermasiana cumpre a exigência de imparcialidade e garante as condições de aceitabilidade racional. Esse mesmo procedimento será fonte de legitimidade das normas do direito, passando a assumir o princípio de legitimidade democrática, no qual os discursos de estabelecimento do direito devem estar constituídos juridicamente. Uma vez expostos os princípios habermasianos que assumem uma figura procedimental, iremos recolocar o problema da relação entre “procedimento” e “substância” no quadro da teoria do discurso.

No terceiro e último capítulo, vamos primeiramente comparar os modelos normativos liberal e republicano de democracia com o modelo procedimental de democracia proposto por Habermas. O núcleo normativo dos processos políticos não se esgota nem numa persecução bem sucedida de interesses privados e nem numa auto-compreensão ética. O “fato do pluralismo” exige que a fonte de legitimidade se transfira para os procedimentos na qual ocorre uma ampla formação política racional da opinião e da vontade. Mas é preciso ainda atentar ao “tipo” de procedimento a que Habermas se refere. Segundo a compreensão procedimental da política deliberativa, o núcleo normativo dos processos políticos encontram-se nas negociações e formas de argumentação. A noção de democracia deliberativa está ligada à idéia de uma associação democrática na qual a

justificação dos termos que compõem uma base de cooperação comum é resultado da argumentação e da deliberação públicas entre cidadãos livres e iguais. Por essa razão, vamos expor quais são os procedimentos que compõem o processo de deliberação pública. Ao especificar, no processo de deliberação, quais são os procedimentos a serem levados em conta para que se garanta a legitimidade da formação política da opinião e da vontade, Habermas pode mostrar que pelo procedimento ideal da deliberação é possível “equilibrar” de modo imparcial as condições de convivência entre cidadãos livres e iguais, mas que persistem na sua diferença. Por último, vamos analisar como Habermas enfrenta as objeções que podem ser levantadas pelos “comunitaristas” e pelos “liberais” contra a pretensa neutralidade das regras do jogo que envolvem a formação política da opinião e da vontade tal como sugerida pelo conceito procedimental de política deliberativa.

Por fim, uma delimitação necessária do nosso objeto. A teoria habermasiana da democracia está relacionada a diferentes âmbitos teóricos estudados por Habermas, os quais excedem em muito os propósitos e os limites do presente trabalho. Por essa razão muitos temas caros à sua teoria terão de ser deixados de lado. Estamos nos referindo à sua teoria da evolução social, à consideração da política como sistema administrativo, ao direito como sistema e mesmo à fundamentação do direito. As discussões sobre a pragmática formal também não serão tratadas. Nosso objeto está limitado ao campo da formação política da vontade, mais especificamente à elucidação procedimental dessa formação.

Capítulo I

O uso público da razão: um contraste entre Rawls e Habermas

O primeiro capítulo possui uma posição estratégica específica. Pretendemos contrastar as propostas de Rawls e de Habermas no que diz respeito à solução do problema dos conflitos de valores e de interesses sob condições do pluralismo social e cultural¹⁶. Tal como já foi dito em nossa introdução, a solução desses conflitos incluía nos voltarmos às duas dimensões de fundamentação normativa diferentes: ou nos atemos aos procedimentos imparciais capazes de produzir princípios de justiça universais, e por isso, válidos para todos os cidadãos, ou nos aproximamos de uma razão pública substantiva por meio da qual tais princípios públicos estão intimamente ligados a contextos, tradições culturais e formas de vida determinadas. Rawls pretende articular a fundamentação normativa de ambas dimensões. Primeiro, ele procurou dar “objetividade” ao momento da justificação insistindo no modo como a “razão pública” deve estar ligada a uma sociedade bem-ordenada na qual

¹⁶ Estamos partindo de alguns textos que consideramos importantes para o debate entre ambos os autores. Cf. Baynes, K. *The Normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. New York, Albany, 1992. McCarthy, T. “Constructivismo e reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo” in Gimbernat, J. A. *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997. Audard, C. “Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas” in Rochlitz, R. (ed.) *Habermas. L’usage public de la raison*. Paris, Puf, 2002. Também Brunkhorst, H. “Rawls and Habermas” in Baynes, K.; Schomberg, R. von. (ed.). *Discourse and democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms*. New York Press, 2002. Lafont, C. “Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics” in *Philosophy & social criticism*, vol. 29, n° 2, 2003. McMahan, C. “Why there is no issue between Habermas and Rawls” in *The journal of philosophy*, XCIX, 3, março de 2002. Peritz, D. “Substantive and procedural deliberative democracy: Reflections on the Reasonable end the Rational in Rawls and Habermas” in College Political Philosophy Seminar, março de 2003.

encontram-se atrelados certos valores comuns de uma cultura política pública. Porém, além disso, estes princípios “substantivos” de justiça que foram escolhidos “aqui e agora” por cada cidadão foram também os mesmos que puderam passar por um “artifício representativo” ideal, um “procedimento” imparcial de tomada de decisão. Se no primeiro momento a teoria garante a “objetividade” dos princípios, o segundo assegura sua “imparcialidade”.

A crítica de Habermas reside no modo como a “imparcialidade” e a “objetividade” (devido ao caráter “substantivo” tanto dos princípios como do teste de aceitação deles) são articuladas por Rawls. Mais precisamente, Habermas acredita que essa razão pública rawlsiana mais substantiva dificulta não somente entender qual é o papel que o “procedimento” passa a ocupar na justificação normativa da teoria, como também impede a garantia da imparcialidade necessária para “reconciliar” as diferentes visões de mundo e concepções de bem. Entender a relação disso que Habermas chamou de “dois níveis” de justificação normativa da teoria implica uma análise do “procedimento” rawlsiano. Segundo o autor alemão, a construção do procedimento rawlsiano é limitada, devendo ser necessariamente “complementada” com um nível “reflexivo” que encontra-se fora do procedimento. E mesmo neste nível em que os princípios devem ser escolhidos por cidadãos “reais”, o modo como ocorre a justificação pública não garante, segundo Habermas, o resultado esperado por Rawls, a saber, o de um “acordo político razoável” entre os cidadãos que endossam diferentes visões de mundo e concepções do bem. Com esse debate é possível, então, precisar o que Habermas está entendendo por um uso público da razão como procedimento.

Temos ainda que ser mais específicos quando nos dirigimos ao “debate” entre ambos os autores. Vamos limitar a exposição de Rawls a um simples “sobrevô”, pois

nossa pretensão não é a de analisar detidamente sua teoria, e sim a de Habermas. Por esta razão, a parte dedicada a Rawls tem sobretudo o intuito de esclarecer o sentido das críticas formuladas por Habermas. Ainda uma outra coisa. A maior parte do presente capítulo foi dedicada aos dois artigos nos quais Habermas formula suas críticas à solução rawlsiana¹⁷. Nos ocuparemos muito pouco da “resposta” de Rawls às críticas formuladas no primeiro artigo de Habermas¹⁸. Entendemos que, no fundamental, suas respostas não alteram o núcleo da crítica habermasiana que nos interessa. A primeira parte do presente capítulo consiste então em reconstruir rapidamente o modo como Rawls vai solucionar o problema do pluralismo e encontrar uma base de justificação pública para a fundamentação dos princípios de justiça (I). Em seguida, passaremos à primeira parte da crítica de Habermas, de acordo com a qual Rawls, ao estabelecer as condições por meio das quais os próprios cidadãos podem justificar publicamente princípios de justiça, submeteu o uso público da razão a padrões substantivos de justificação (II). Nosso último passo, referente à segunda parte da crítica de Habermas, consiste em mostrar que o acordo político razoável em torno de princípios publicamente justificados não deveria estar apoiado, como pretendeu Rawls, na capacidade de cada cidadão de ser “razoável”, limitando a justificação pública dos princípios à convergência de imagens de mundo que levam ao primado dos direitos fundamentais de tipo liberal em detrimento de um procedimento intersubjetivo de deliberação pública (III).

¹⁷ Sua primeira crítica foi formulada no artigo “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch” e sua segunda crítica, uma réplica a Rawls, está no artigo “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder”. Ambos os artigos encontram-se em Habermas, J. *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p 104. (“Reconciliação por meio do uso público da razão” e “ ‘Racional’ versus ‘verdadeiro’ – ou a moral das imagens de mundo” in Habermas, J. *A inclusão do outro*, op. cit.).

¹⁸ Cf. Rawls, J. “Réponse à Habermas” in Habermas, J. e Rawls, J. *Débat sur la justice politique*. Paris, Cerf, 1997. Daremos atenção a este artigo, ainda que brevemente, somente na terceira seção de nosso segundo capítulo.

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

Rawls afirmara que sua “teoria da justiça como equidade” é uma “concepção moral” elaborada para um tipo específico de objeto, a saber, as instituições políticas, sociais e econômicas denominadas pelo autor como a “estrutura básica” da sociedade (que seria uma democracia constitucional moderna)¹⁹. E o foco inicial de uma concepção política de justiça é a estrutura dessas instituições assim como os princípios, critérios e preceitos que se aplicam a ela, bem como a forma pela qual essas normas devem estar expressas no caráter e nas atitudes dos membros da sociedade que realizam seus ideais²⁰. Saberíamos dizer qual é a melhor forma pela qual as instituições democráticas são organizadas de modo a possibilitar termos equitativos de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais? “Como”, pergunta Rawls, “a filosofia política poderia encontrar uma base comum para responder a uma questão fundamental como a da família de instituições mais apropriada para garantir a liberdade e a igualdade democrática?”²¹.

Procurando responder a esta questão, Rawls propõe dois princípios de justiça que sirvam de diretrizes para a forma pela qual as instituições básicas devem realizar os valores da liberdade e da igualdade:

¹⁹ Cf. *A Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press, 1999, §2. Também Rawls, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo, Ática, 1993, conferência VII. Não vamos tratar da diferença e da mudança de posição de Rawls no que diz respeito a ambos os livros. N’ *O liberalismo político* Rawls oferece uma solução para o problema do pluralismo, e é sobretudo a este livro que vamos nos referir.

²⁰ Cf. Rawls, J. *O liberalismo político*, op. cit., p. 54.

²¹ *Idem*, p. 50.

- a. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão Ter seu valor eqüitativo garantido.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade.

Gostaríamos de fazer quatro comentários sobre estes princípios. Primeiro, ao formulá-los, Rawls está oferecendo princípios “substantivos” de justiça, ou seja, ele diz “quais são” os princípios que vão satisfazer as condições eqüitativas de cooperação social de uma “sociedade bem-ordenada” (que é o modelo do que é uma sociedade democrática quando os princípios de justiça nela operam e a unificam)²². Segundo, Rawls está apresentando uma concepção de justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político razoável. Assim, dado o fato do pluralismo, a teoria da justiça como eqüidade cumpriria “objetivos práticos”. Em terceiro lugar, os princípios de justiça “expressam” a razão compartilhada e pública de uma sociedade. Sem adiantar a análise sobre a “razão pública”, neste ponto trata-se somente de ligar os princípios de justiça a certas concepções arraigadas em nossa cultura política pública (“tal como a noção de tolerância religiosa e a de repúdio à escravidão”)²³. Por fim, Rawls entende que seus princípios podem ser aceitos por diferentes doutrinas religiosas, filosóficas e morais (mas que sejam “razoáveis”).

²² Cf. *idem*, conferência I, §6.

²³ Cf. *idem*, §1, p. 50. “Nosso ponto de partida é, então, a noção da própria cultura pública como fundo comum de idéias e princípios básicos implicitamente reconhecidos. Esperamos formular essas idéias e princípios de forma clara o bastante para articulá-los em uma concepção política de justiça condizente com nossas convicções mais profundamente arraigadas”. *Ibidem*.

Para que estes princípios possam ser aceitos por cidadãos que continuam profundamente divididos, Rawls adota uma solução complexa. Por um lado, é preciso que haja um reconhecimento público desses princípios. Neste caso, “os próprios cidadãos, no exercício de sua liberdade de pensamento e consciência, e considerando suas doutrinas abrangentes, vêem a concepção política como derivada de – ou congruente com – outros valores seus, ou pelo menos não em conflito com eles”²⁴. Por outro lado, descobrimos qual concepção de justiça é capaz de especificar os princípios mais adequados para realizar a liberdade e a igualdade quando respondemos à seguinte questão: “Como devem ser determinados os termos equitativos de cooperação?”²⁵. Esses dois pontos correspondem à justificação da teoria da justiça como equidade, ou, em outros termos, implicam numa “mediação” entre a forte pretensão de aceitabilidade racional dos princípios de justiça e o bem comum compartilhado no contexto de sociedades democráticas.

A “posição original” foi o artifício empregado por Rawls para responder à questão de como determinar os termos equitativos de cooperação, uma vez que ela oferece “um ponto de vista a partir do qual um acordo equitativo entre pessoas consideradas livres e iguais possa ser estabelecido”²⁶. Essa solução pode ser compreendida segundo uma proposta kantiana de fundamentação²⁷. Ao formular o imperativo categórico²⁸, Kant procurou dar uma resposta racional para uma questão moral fundamental: como é possível

²⁴ Cf. *idem*, p. 53.

²⁵ *Idem*, §4, p. 65.

²⁶ *Idem*, p. 66. O conceito de pessoa será analisado em seguida.

²⁷ Sobre a “proposta kantiana” cf. Wingert, L. *Gemeinsinn und Moral*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1993, p. 28-40. Cf. também Forst, R. *Kontexte der Gerechtigkeit*, op. cit., p. 266-306.

²⁸ “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”. Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Hg. Wilhelm Weischedel – Band VII). Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997, BA 52, p. 51. (Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa, Edições 70, 1995, p. 59).

justificar racionalmente em casos de conflito normas de ação que sejam igualmente boas para todas as pessoas? A mesma questão, porém agora aplicada à “estrutura básica da sociedade”, pode ser reformulada com o vocabulário rawlsiano²⁹. Sua posição pode ser interpretada em relação aos seguintes problemas: a justificação dos princípios de justiça de acordo com o que é bom para todas as pessoas consideradas “seres morais livres e iguais”; e, por conseguinte, a garantia da autonomia de cada uma das pessoas segundo uma distinção entre questões de justiça e questões sobre a vida boa – o que significa afirmar uma pluralidade de concepções do bem dentro dos limites da justiça.

A noção de procedimento toma forma na construção teórica de Rawls com a finalidade de esclarecer o ponto de vista a partir do qual se pode responder à questão de como é possível fundamentar princípios que garantam uma cooperação justa e imparcial entre cidadãos, considerados pessoas livres e iguais. Dito em outras palavras, as instituições básicas de uma sociedade precisam ser fundamentadas do “ponto de vista moral”, isto é, do ponto de vista da justiça compreendida segundo sua “imparcialidade” (ou “neutralidade”) frente às diferentes visões de mundo e concepções do bem, para poder pretender um acordo mutuamente aceitável. Em busca da fundamentação dos princípios de justiça de uma “sociedade bem-ordenada”, Rawls segue um procedimento que pode ser interpretado como a explicação do ponto de vista da avaliação imparcial de questões de justiça política. É possível dizer então que a posição original surge como um artifício conceitual que dá forma à “intuição kantiana” de que é possível encontrar procedimentos de decisão razoáveis para uma justa avaliação de interesses em conflito. Segundo o próprio autor: “a posição original

²⁹ Vamos seguir a idéia da “posição original” como uma “representação procedimental” do imperativo categórico presente em Baynes, K. *The Normative Grounds of Social Criticism*, op. cit., p. 51-61. Cf. também a leitura que Rawls faz do “imperativo categórico” de Kant em Rawls, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 167-170.

pode ser vista como uma interpretação procedimental do conceito de autonomia e de imperativo categórico de Kant no quadro de uma teoria empírica”³⁰.

De que forma é construída a posição original e como ela deve representar as condições exigidas de imparcialidade? Rawls parte de teorias familiares do “contrato social” (Locke, Rousseau e Kant) para chegar a um modo de representação compatível com a idéia de que princípios de justiça são objetos de um acordo racional³¹. “A justiça como equidade”, diz Rawls,

retoma a doutrina do contrato social [...]: os termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre os cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade em que passam sua vida. Mas esse acordo, como qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente as pessoas livres e iguais, não devendo permitir a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que outras. Além disso, coisas como a ameaça do uso da força, a coerção, o engodo e a fraude devem ser excluídas³².

O artifício estabelece hipoteticamente uma situação inicial de “escolha”, um “*status quo* inicial apropriado” capaz de garantir que todos os concernidos ocupem desde o início posições equitativas, e que por sua vez o resultado do acordo fundamental alcançado, isto é, os princípios escolhidos nesta posição sejam justos, uma vez que as condições da situação inicial são equitativas.

³⁰ Rawls, J. *A Theory of Justice*, op. cit., §40, p. 226.

³¹ Sobre a “posição original” cf. *Idem*, §3 e §4. Sobre o “contratualismo rawlsiano” cf. Vita, Á. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo, UNESP, 2000, p. 183-187.

³² Rawls, J. *O liberalismo político*, op. cit., conferência I, §4, p. 66.

Há duas maneiras de compreendermos a idéia de “imparcialidade” a partir da posição original. A imparcialidade pode ser compreendida por meio de seu estatuto “hipotético” e “a-histórico”, meramente artificial. Considerada um artifício de representação, a posição original alcança um ponto de vista não distorcido pelas características e circunstâncias da estrutura básica de alguma sociedade particular. A outra maneira diz respeito a um elemento representativo inscrito no interior do procedimento, ligando a imparcialidade ao conceito de autonomia. Para que os princípios de justiça sejam os mais adequados para uma cooperação social justa, os termos equitativos da cooperação devem ser concebidos de acordo com a autonomia de cada um dos cidadãos. O recurso construtivo no interior da estrutura adotado por Rawls é o de que os princípios de justiça devem ser escolhidos por trás de um “véu de ignorância”, ou seja, que as partes nessa situação inicial de escolha desconhecem a própria posição, assim como a dos outros participantes, evitando que as escolhas na posição original se orientem por vantagens ou desvantagens que favorecem condições particulares, garantindo que “os princípios de justiça são o resultado de acordos e negociações justas”³³. Sob as limitações do “véu de ignorância” é possível que os princípios de justiça venham a ser aceitos pelos cidadãos considerados pessoas morais livres e iguais.

Ora, a “pessoa moral” contém, tal é o argumento próprio de Rawls, dois aspectos: a capacidade de ter uma concepção do que seja o bem, e, parafraseando Kant, a capacidade de agir de acordo com, ou por respeito à lei moral, lei que expressa a liberdade e a autonomia³⁴. Este é um ponto fundamental na apropriação que Rawls faz do “construtivismo kantiano”: “A concepção de pessoas livres e iguais enquanto razoáveis e

³³ Rawls, J. *A theory of justice*, op. cit., §3, p 11.

racionais é a base da construção”³⁵. Explicitemos. O núcleo normativo da solução rawlsiana reside em atribuir aos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada o *status* igual representado na concepção de pessoa moral livre e igual. De acordo com essa concepção, os cidadãos possuem duas *capacidades morais*: a capacidade para ter um senso de justiça, isto é, a capacidade para entender, aplicar e agir a partir dos princípios de justiça; e a capacidade de formar, revisar e perseguir racionalmente uma concepção do bem³⁶. Os cidadãos são considerados *iguais* porque supõe-se que “cada um deles tem, e considera a si mesmo como tendo, um direito ao igual respeito e consideração na determinação dos princípios pelos quais os arranjos básicos de sua sociedade devem ser regulados”³⁷. E há diferentes maneiras para se compreender porque os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada são *livres* e reconhecem a liberdade de cada um. Em primeiro lugar, considera-se cada pessoa como tendo a capacidade de formar, revisar e perseguir uma concepção do bem. Isso reflete a posição liberal de Rawls de que, numa sociedade pluralista os princípios de justiça não devem se apoiar (muito menos se justificar) em alguma concepção particular do bem, mas, ao contrário, numa concepção “suficientemente neutra” de pessoa³⁸. Em segundo lugar, os cidadãos são livres porque reconhecem as pessoas como sendo “fontes auto-originadoras de pretensões de validade”³⁹. Isto se segue diretamente da visão de que há uma pluralidade de concepções do bem, todas permissíveis na medida em que são perseguidas dentro dos

³⁴ Cf. Baynes, K. *The Normative Grounds of Social Criticism*, op. cit., p. 14.

³⁵ Rawls, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., p. 241. Cf. Rawls, J. “Themes in Kant’s moral philosophy” in *Collected Papers*. Harvard, Harvard University Press, 2001, P. 510-516. Cf. também “Kantian Constructivism in Moral Theory” in *ibidem*.

³⁶ Cf. Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit., p. 312. Cf. também Baynes, K. *The Normative Grounds of Social Criticism*, op. cit. cap. 2.

³⁷ Rawls, J. “A Kantian Conception of Equality” in *Collected Papers*, p. 255.

³⁸ Cf. Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”; cf. também Rawls, J. *A Theory of Justice*, op. cit., cap. VII.

limites da justiça. Por fim, os cidadãos são livres enquanto eles se reconhecem mutuamente como sendo responsáveis por seus objetivos ou concepções do bem, já que suas escolhas articulam um certo leque de concepções específicas do bem em relação a condições políticas e sociais necessárias para o desenvolvimento adequado e o exercício pleno e bem-informado das duas capacidades morais⁴⁰.

As capacidades morais são atribuídas às duas formas de razão prática: trata-se do Racional e do Razoável⁴¹. Segundo Rawls, a justificação dos princípios requer que se construa uma noção de “razão prática” de acordo com as “circunstâncias da justiça” que caracterizam uma sociedade bem-ordenada. Ora, a concepção de pessoa da teoria de Rawls deve ser pensada como parte de uma concepção de justiça política e social, isto é, deve caracterizar como os cidadãos devem ver a si mesmos e uns aos outros em suas relações políticas e sociais, da maneira especificada pela estrutura básica da sociedade. Rawls propõe pensar a concepção de pessoa juntamente com a idéia de “cooperação social”, porque nesta estão envolvidos termos eqüitativos com as quais as pessoas concordam. Os termos eqüitativos possuem um elemento “razoável” (“todos os que cooperam devem beneficiar-se, ou compartilhar encargos comuns, de alguma forma que seja apropriada, segundo um padrão adequado de comparação”⁴²) e um elemento “racional” (“refere-se ao benefício racional de cada participante, aquilo que, enquanto indivíduos, os participantes estão tentando fazer”⁴³). As pessoas devem ser vistas enquanto indivíduos capazes de ser

³⁹ Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit., p. 334.

⁴⁰ Cf. Baynes, K. *The Normative Grounds of Social Criticism*, op. cit., p. 56-57.

⁴¹ O conceito de pessoa já pressupõe o conceito de razão prática. Cf. A aula sobre Kant em Rawls, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit., Parte V, §5. Baynes refere-se aos termos de Kant *Vernunft* e *Verstand*. Cf. *The Normative Grounds of Social Criticism*, op. cit., p. 57-58.

⁴² Rawls, J. *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 355.

⁴³ *Ibidem*.

membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda sua vida. “Para esse caso”, diz Rawls,

os termos equitativos da cooperação social especificam o conteúdo de uma concepção política e social de justiça. Mas, para que as pessoas sejam vistas dessa maneira, atribuímos a elas duas capacidades de personalidade moral. Essas duas capacidades são a capacidade de ter um senso de justiça (a capacidade de respeitar termos equitativos de cooperação e, por isso, de ser razoável) e a capacidade de ter uma concepção do bem (e, por isso, de ser racional)⁴⁴.

Em suma, eis a construção do conceito de “pessoa moral”: trata-se da pessoa capaz de escolher e revisar a própria concepção do bem e de ter um senso de justiça; uma pessoa racional e razoável.

Posto isso, gostaríamos de investigar como o conceito de pessoa está articulado no procedimento. Para tanto, temos que compreender “três pontos de vista” relacionados com a posição original: o das “partes” na posição original, o dos “cidadãos” de uma sociedade bem ordenada e, finalmente, o “nosso” – “o seu e o meu, que estamos formulando a idéia de justiça como equidade e examinando-a enquanto concepção política de justiça”⁴⁵. Os dois primeiros pontos de vista (das partes e dos cidadãos considerados pessoas morais) estão representados nos elementos que compõem a concepção da justiça como equidade oferecida por Rawls, mas a articulação deles com a posição original não é simples. O principal é notar que a “objetividade” da justificação normativa dos princípios também ocorre na articulação deles, uma vez que vão da universalidade dos princípios aos respectivos contextos.

⁴⁴ *Idem*, p 356.

⁴⁵ Rawls, J. *O liberalismo político*, op. cit., conferência I, §4, p. 71.

As “partes” representadas na posição original estão constituídas formalmente. Mas é um erro tratar as “partes” como “pessoas”⁴⁶. As “partes”, enquanto representam apenas o que Rawls chama de “o Racional” (*the Rational*), concordam com aqueles princípios que acreditam ser os melhores para os cidadãos representados. Contudo, o ponto aqui é somente o da “autonomia racional” das partes enquanto agentes de construção⁴⁷. As “exigências razoáveis” do procedimento, por sua vez, não se esgotam no “Racional”. E é na própria posição original como um todo que a capacidade de ser razoável das pessoas morais se formaliza: “O razoável, ou a capacidade das pessoas de ter um senso de justiça, que aqui é sua capacidade de respeitar os termos equitativos da cooperação social, é representado pelas várias restrições às quais as partes estão sujeitas na posição original, e pelas condições impostas à sua deliberação”⁴⁸. Note-se que neste ponto tais exigências do que Rawls entende por “o Razoável” (*the Reasonable*) são compreendidas *no e pelo* procedimento. O véu de ignorância garante que cada uma das partes representadas como racionalmente autônomas escolham princípios substantivos de justiça, sujeitas, contudo, à exigência de imparcialidade.

Até aqui, podemos notar que, com a posição original, Rawls procurou garantir que os princípios de justiça, quando escolhidos numa situação equitativa, estivessem de acordo com as capacidades morais dos cidadãos (atribuiu à partes a capacidade que a pessoa tem

⁴⁶ A escolha racional das “partes” na posição original não garante os princípios de justiça. Não compreender o que isso significa pode levar a um equívoco comum: querer atingir a teoria da justiça de Rawls criticando o caráter excessivamente artificial das “partes”. Entre os comunitaristas, Sandel chegou a dizer que, em seu procedimento, Rawls atribui à pessoa (que pretende ser moral) características metafísicas implausíveis. O “véu de ignorância” implica critérios de “purificação” que não poderiam estar incluídos no escopo de uma teoria empírica. Sandel confundira a noção de “pessoa” de Rawls com as “partes” na posição original. Cf. Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982. Cf. também Forst, R. *Kontexte der Gerechtigkeit*, op. cit., p. 20-54.

⁴⁷ Cf. Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit., p. 308.

⁴⁸ Rawls, J. *O liberalismo político*, conferência VIII, §4, p. 360.

de ser racional e representou com o véu de ignorância a capacidade que a pessoa tem de ser razoável, de ter um senso de justiça). Com essa finalidade, Rawls evita que as partes recorram a suas próprias visões de mundo, a particularidades e contingências de alguma história de vida concreta, assegurando na posição original uma concepção neutra de pessoa. Ao mesmo tempo, são preenchidas as condições de aceitabilidade racional impostas pela concepção rawlsiana de razão prática: para dar conta da capacidade racional, a autonomia racional é modelada na posição original pela forma da deliberação e da escolha empreendida pelas partes em sua condição de representantes; e as restrições do procedimento asseguram, por fim, a imparcialidade e, como resultado, podem gerar um acordo qualificado como razoável. Contudo, Rawls não pode – e não quer – esvaziar a “objetividade” do procedimento em nome da exigência de imparcialidade. Para que a posição original possa gerar resultados *válidos*, é preciso ainda dar “objetividade” à justificação normativa dos princípios escolhidos. As condições de aceitabilidade racional devem ser complementadas com “o que pensamos agora, desde que sejamos capazes de ter uma visão clara e ordenada do que a justiça requer quando a sociedade é concebida como um empreendimento cooperativo entre cidadãos livres e iguais”⁴⁹.

O “aspecto estrutural” da posição original como um todo, sob o qual as partes se situam e limitam suas informações (a situação inicial e o véu de ignorância), vai corresponder ao ponto de vista dos cidadãos considerados pessoas morais livres e iguais. Porém, a relação dos “cidadãos” com a posição original é vista não apenas pelo “aspecto estrutural” mas (poderíamos completar, “sobretudo”) pelo *vínculo* que possui com o “mundo social”. E essa “objetividade” é exigida para que os cidadãos possam agir de forma plenamente autônoma. A “autonomia plena” dos cidadãos pode ser entendida de três

⁴⁹ *Idem*, conferência I, §4, p. 69.

modos. Primeiro, “a autonomia plena é modelada pelas condições razoáveis impostas às partes como racionalmente autônomas”⁵⁰. Aqui Rawls se refere somente ao procedimento da posição original e ao senso de justiça nela representado. Segundo, a autonomia plena é atribuída exclusivamente aos cidadãos que vão ponderar, na sua prática política, se aceitam e se vão agir a partir dos princípios escolhidos na posição original. Em outras palavras, os cidadãos agem com autonomia plena quando os princípios escolhidos pelas partes são aplicados e aceitos pelos cidadãos numa dada sociedade⁵¹. E terceiro, a autonomia plena é um valor político, e não ético. A autonomia ética parece ser deixada aqui para as doutrinas abrangentes dos cidadãos⁵². Porém, os cidadãos só realizam plenamente sua autonomia quando agem de acordo com a concepção política de justiça aceita por eles e que *também* é realizada na procura do bem viver de cada cidadão na sua vida pública e não-pública⁵³. O mais importante é notar no segundo e terceiro pontos o fato de que os cidadãos só adquirem autonomia plena “segundo a orientação de seu senso de justiça *efetivo*”⁵⁴.

Pois bem, vimos que o ponto de vista das “partes” – restringidas à posição original – não pode fazer parte de nosso “mundo social”, ao contrário do ponto de vista dos “cidadãos” considerados pessoas livres e iguais. É fundamental ainda, porém, o ponto de vista “nosso”, à partir do qual a justiça como equidade, bem como qualquer outra concepção política, deve ser avaliada:

⁵⁰ *Idem*, II, §6, p. 124.

⁵¹ Cf. *idem*, II, §6, p. 122.

⁵² Cf. *idem*, II, §6, p. 123.

⁵³ Cf. *idem*, II, §6, p. 124. Na maioria das vezes, a autonomia plena parece estar atrelada às visões de mundo de concepções de bem particulares dos cidadãos. Isso fica mais visível quando vemos que a concepção política de justiça encontra-se apoiada nas doutrinas abrangentes razoáveis dos cidadãos, *justamente* para que não falte a estes a possibilidade de consentirem com plena autonomia aos princípios políticos.

Aqui o teste é o equilíbrio reflexivo: trata-se de saber em que medida a visão como um todo articula nossas mais firmes convicções refletidas de justiça política, em todos os níveis de generalidade, depois do devido exame e depois de feitos todos os ajustes e revisões que pareçam necessários. Uma concepção de justiça que satisfaça esse critério é, tanto quanto podemos avaliar agora, a mais razoável para nós⁵⁵.

É razoável que “eu e você” aceitássemos os princípios de justiça escolhidos na posição original uma vez equilibrados os princípios de justiça com nossas convicções mais profundamente arraigadas, visões de mundo e valores. Essa é a única forma pela qual uma concepção política de justiça, para ser racionalmente aceitável, pode estar de acordo com contextos e formas de vida determinadas. O “equilíbrio reflexivo” articula, então, as idéias, valores e princípios básicos, presentes de forma geral em nossa própria cultura política e em nossas próprias convicções e concepções de bem, com, no caso, a concepção de uma teoria da justiça como equidade⁵⁶. O que Rawls deve ainda mostrar é *como*, sob condições de um pluralismo irremediável, é possível alcançar aquilo que é “mais razoável para nós”.

O uso público da razão em Rawls, ou a “idéia de razão pública”, especifica o ideal de aceitação pública das normas sociais e instituições. Rawls exige que a sociedade seja regulada por princípios de justiça que sejam publicamente reconhecidos; ou melhor, a própria justificação destes princípios deve ser realizada com referência à noção de uma “razão pública livre”. Uma sociedade bem-ordenada deve satisfazer os três níveis do que

⁵⁴ *Idem*, II, §6, p. 122. (o grifo é nosso).

⁵⁵ *Idem*, p. 72.

⁵⁶ Quando “equilibrarmos” nossas próprias convicções “razoáveis”, a “posição original” pode representar as condições nas quais um acordo seria realizado: “A posição original serve de idéia mediadora graças à qual todas as nossas convicções refletidas podem vir a se relacionar umas com as outras, seja qual for seu grau de generalidade – digam respeito a condições equitativas para situar as partes, a restrições razoáveis às razões que podem ser apresentadas, a princípios e preceitos primeiros ou aos julgamentos sobre as instituições e ações particulares”. *Idem*, p. 69.

Rawls chama de “condição plena de publicidade”⁵⁷, cujo objetivo é fazer com que os princípios e sua justificação possam ser aceitos por cada membro da sociedade. No primeiro nível de publicidade, a sociedade deve ser regulada pelos princípios públicos de justiça escolhidos na posição original, ou seja, por serem públicos (portanto, justos), esses princípios podem ser aceitos e reconhecidos por todos, e este reconhecimento é por definição “público”. O segundo nível de publicidade diz respeito às “crenças gerais” junto com as quais os princípios de justiça podem ser aceitos. Ou seja, os métodos publicamente compartilhados de justificação e de argumentação estão enraizados numa cultura política pública própria de sociedades democráticas sob condições modernas. Essas “crenças gerais” refletem as visões públicas correntes numa sociedade bem-ordenada e permitem entender por que exatamente aqueles princípios de justiça foram escolhidos na posição original. Essa “objetividade” exigida pelos princípios oferecidos na teoria rawlsiana também encontra-se no terceiro nível de publicidade, no qual Rawls diz que, caso nós – eu e você – tivéssemos que fazer uma justificação completa da concepção pública de justiça, esta justificação estaria presente na cultura pública, refletida no direito e nas instituições políticas, assim como nas interpretações dessas instituições tais como as encontramos nas tradições históricas e filosóficas⁵⁸.

“Contudo”, lembra Kenneth Baynes, “não é qualquer argumento ou consideração que pode ser apropriadamente introduzido na discussão pública”⁵⁹. Isso porque sob as condições do “fato do pluralismo” não se é possível chegar a um acordo sobre princípios se se apela ao que Rawls chamou de “doutrinas morais abrangentes” (sejam visões de mundo

⁵⁷ Rawls, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, op. cit., p. 325.

⁵⁸ Cf. *idem*, p. 324-325.

⁵⁹ Baynes, K. *The Normative Grounds of Social Criticism*, op. cit., p. 74.

religiosas, teorias morais substantivas ou algum tipo específico de argumentação filosófica)⁶⁰. As bases comuns do acordo político, ainda que refletidas nas idéias intuitivas fundamentais latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática, estão limitadas às razões e princípios publicamente reconhecidos. “Os cidadãos”, diz Rawls,

percebem que não podem chegar ao acordo ou aproximar-se de um entendimento mútuo com base nas suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Devido a isto, precisam considerar que tipos de razões eles podem razoavelmente dar uns aos outros quando estão em jogo questões políticas fundamentais. Eu proponho que, na razão pública, doutrinas abrangentes da verdade e do justo sejam substituídas por uma idéia do politicamente razoável endereçado aos cidadãos enquanto cidadãos⁶¹.

Assim, a “razão pública” é o modo legítimo por meio do qual uma sociedade política especifica no nível mais profundo os valores morais e políticos básicos que determinam a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos e suas relações uns com os outros⁶².

⁶⁰ Segundo Rawls, nenhuma visão abrangente pode fornecer bases publicamente aceitáveis para uma concepção de justiça. “Por uma base publicamente aceitável eu me refiro a uma base que inclui ideais, princípios e padrões que todos os membros da sociedade não simplesmente afirmam mas também reconhecem mutuamente. Uma base pública envolve, então, o reconhecimento público de certos princípios como regulador das instituições políticas e expressão de valores políticos que a constituição deve tentar realizar”. Rawls, J. “The idea of an overlapping consensus” in *Collected papers*, op. cit., p. 424.

⁶¹ Rawls, J. “The idea of public reason revisited” in *Collected papers*, op. cit., p. 574.

⁶² A razão pública impõe limites não podendo ser aplicada a todas as questões políticas: “A idéia de razão pública tem uma estrutura definida, e se um ou mais de seus aspectos são ignorados ela pode parecer implausível, tal como quando aplicada à cultura de fundo. Esta idéia tem cinco diferentes aspectos: (1) as questões políticas fundamentais às quais ela se aplica; (2) as pessoas para as quais ela se aplica (oficiais do governo e candidatos para cargos públicos); (3) seus conteúdos na medida em que são dados por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; (4) a aplicação dessas concepções nas discussões das normas coercitivas a serem ordenadas na forma do direito legítimo para um povo democrático; e (5) para que os cidadãos possam verificar que os princípios derivados de suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade.

Ainda mais, tal razão é pública de três maneiras: como a razão de cidadãos livres e iguais, ela é a razão do público; sua matéria é o bem público que concerne às questões da justiça política fundamental, cujas questões

Por fim, uma vez que numa sociedade democrática não é possível que uma única doutrina abrangente e razoável venha a garantir a base de justificação pública dos princípios, muito menos oferecer o conteúdo da razão pública sobre questões políticas fundamentais, “introduzimos”, diz Rawls, “outra idéia básica do liberalismo político, que caminha junto com a de uma concepção política de justiça, a saber, a idéia de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis”⁶³. Essa idéia consiste em que cada doutrina abrangente endossa, a partir de seu ponto de vista específico (seus valores e crenças), uma concepção política. Ou seja, elas podem alcançar um “consenso sobreposto” no que toca à concepção política que compartilham, sem que isso implique numa modificação de suas próprias visões de mundo ou na imposição externa de outras convicções sobre as suas. Se os cidadãos compartilham de doutrinas “razoáveis” (ou seja, aquelas que chegaram a um consenso sobre as questões políticas fundamentais), então a unidade social estável pode estar garantida. Assim, o liberalismo político pode formular uma concepção de justiça política que as doutrinas razoáveis venham a endossar, sem que para tanto essas doutrinas tenham que substituir suas visões abrangentes. Rawls parte do pluralismo “razoável”, condição sem a qual não é possível se manter as condições eqüitativas de cooperação próprias da cultura de um regime democrático livre.

são de dois tipos, elementos constitucionais essenciais e questões da justiça básica; e sua natureza e conteúdo são públicos, sendo expressos na argumentação pública por uma família de concepções de justiça política pensadas para satisfazer o critério de reciprocidade”. *Idem*, p. 574-575.

⁶³ Rawls, J. *O liberalismo político*, op. cit., p. 179.

II - Substância e procedimento: a crítica de Habermas a Rawls (I)

O primeiro passo que vamos analisar da crítica que Habermas fez a Rawls se dirige a como devemos compreender a justificação normativa da teoria da justiça como equidade uma vez considerados o procedimento formal da “posição original” como critério de aceitabilidade racional e a “guinada reflexiva” por meio da qual aquilo que pode ser justificado publicamente depende de um ancoramento na autocompreensão dos membros de uma sociedade democrática. Se, por um lado, a posição original deveria representar uma situação na qual os princípios de justiça estivessem de acordo com as capacidades morais dos cidadãos, e, por isso, ela deveria assegurar uma concepção neutra de pessoa, por outro lado, a concepção de justiça está atrelada às visões de mundo e concepções de bem. Importa-nos nesta seção o sentido da crítica de Habermas de que há em Rawls um enfraquecimento das pretensões racionais de uma concepção kantiana de justiça frente às idéias e valores implícitos numa cultura política democrática. Nossa primeira parte consiste na crítica de Habermas aos “dois níveis” de justificação normativa da teoria da justiça como equidade (a). A segunda parte consiste na análise habermasiana do recurso do “véu de ignorância” para assegurar as condições de aceitabilidade racional. Habermas não acredita que com esse recurso seja possível garantir a imparcialidade das decisões; e ainda mais, o “véu de ignorância” limita a compreensão procedimental da razão prática, justificando a necessidade de se recorrer ao “equilíbrio reflexivo” (b).

(a) A teoria da justiça como equidade de Rawls possui dois diferentes *níveis* de justificação normativa de uma sociedade bem ordenada⁶⁴. A posição original representa o *primeiro nível* da teoria, apresentando-se como uma “situação em que os representantes dos cidadãos que tomam decisões racionais vêm-se submetidos a limitações que, justamente elas, garantem um julgamento imparcial de questões ligadas à justiça”⁶⁵. A necessidade de um *segundo nível* levanta a questão de se o procedimento imparcial fora suficiente para fundamentar os princípios de justiça. Na leitura de Habermas, Rawls estaria trabalhando sobre uma distinção entre o nível da fundamentação filosófica e o das considerações sobre a aceitação da teoria, isto é, buscaria uma concepção política razoável de justiça que suportasse as exigências da constituição de uma sociedade democrática existente⁶⁶. Nesse passo a argumentação é desbçada do procedimento para o “equilíbrio reflexivo” a fim de que os princípios de justiça possam encontrar o assentimento dos cidadãos:

O procedimento de reconstrução racional assume um outro papel no segundo nível, onde a teoria de justiça se debruça reflexivamente sobre seu contexto de inserção, a fim de explicar como e por que seus enunciados conseguem trazer para o conceito a substância normativa das intuições mais comprovadas de nossa prática cotidiana e das melhores tradições de nossa cultura política. Com a

⁶⁴ “No primeiro nível a justiça como equidade deveria ser apresentada como uma concepção política independente que articula os valores especiais aplicáveis ao campo especial do político, como assinalado pela estrutura básica da sociedade. O segundo estágio consiste de uma avaliação da estabilidade da justiça como equidade, isto é, sua capacidade de gerar seu próprio apoio, com vistas ao conteúdo dos seus princípios e ideais tal como formulados no primeiro nível”. Rawls, J. “The Domain of the Political and the Overlapping Consensus” in Rawls, J. *Collected Papers*, op. cit., p. 474. Cf. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 80 e ss. (p. 84 e ss).

⁶⁵ Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 67. (p. 63-64).

⁶⁶ Para Habermas, a posição original é o procedimento que representa as condições normativamente exigentes de aceitabilidade racional. Rawls partiria então para um segundo nível, no qual a teoria formulada no primeiro pudesse ser aceita por cidadãos em uma sociedade determinada. A “aceitação” corresponderia à estabilização contextualizada da teoria. Talvez essa distinção entre “aceitabilidade” e “aceitação” seja negada por Rawls, pois o “equilíbrio reflexivo” é tão fundamental quanto a “posição original” para se asseverar a validade dos princípios, e ambos os conceitos corresponderiam para Rawls à “aceitabilidade” racional.

prova de que seus princípios refletem apenas as convicções fundamentais e latentes da população, a teoria deve encontrar uma “sede” na vida política.⁶⁷

Pois o “papel” da “posição original” consistia em gerar as condições equitativas para que, uma vez asseguradas condições de aceitabilidade racional, fossem escolhidos princípios substantivos de justiça válidos *igualmente* para todos os cidadãos. O recurso ao “véu de ignorância”, em condições ideais do acordo racional, garantia a imparcialidade das decisões. E, tomadas as decisões nestas condições, a “posição original” passa a fundamentar normativamente a justificação pública dos princípios. Esse “papel” de fundamentação se altera quando a teoria tem de encontrar uma “sede” na vida política, isto é, nas “tradições de nossa cultura política”.

Habermas não concorda que o segundo nível da argumentação diga respeito à fundamentação interna da teoria:

Essa paralelização metódica é irritante porque dessa vez a prova não pode ser tirada *internamente à teoria*. O teste com relação à neutralidade das visões de mundo dos conceitos basilares fundamentais se colocam sob outras premissas que não aquelas de uma revisão hipotética da capacidade reprodutiva de uma sociedade já instituída por meio de princípios de justiça. [...] Os princípios fundamentados no primeiro nível precisam ser submetidos publicamente à discussão no segundo nível, porque apenas aí se pode levar em consideração o fato do pluralismo e tornar retroativo o corte de abstração da posição original. Diante do fórum do uso público da razão a teoria em seu todo precisa ser exposta à crítica dos cidadãos; trata-se aí não mais de cidadãos

⁶⁷ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p 81-82. (p 85-86).

fictícios de uma sociedade justa, sobre os quais se podem emitir enunciados no *interior* da teoria, mas sim de cidadãos de carne e osso; a teoria precisa manter em aberto o desfecho de tal teste.⁶⁸

A revisão cognitiva de validação da teoria exige o deslocamento da perspectiva *interna-formal* – em que se encontra o “corte de abstração” – para uma perspectiva não somente reflexiva, mas “substantiva” – em que se encontram *do lado de fora* os “cidadãos de carne e osso”. E esse deslocamento, segundo Habermas, aponta para uma significativa mudança com que Rawls tratou o “ponto de vista moral” imparcial. Ora, a própria razão prática que antes – na posição original – se nutria de uma concepção aparentemente neutra de “pessoa moral”, passa a se nutrir de valores políticos compartilhados numa sociedade democrática e liberal, fazendo com que houvesse um enfraquecimento das pretensões racionais de uma concepção kantiana de justiça na estrutura interna da teoria:

A razão prática é como que moralmente destituída de seu cerne (*entkernt*) e deflacionada a uma racionalidade que incorre na dependência às verdades morais fundadas em outra parte. A validade moral da concepção de justiça já não se fundamenta a partir de uma razão prática que obriga universalmente, mas sim a partir de uma feliz convergência de imagens de mundo razoáveis que se justapõem de forma suficiente em seus componentes morais.⁶⁹

Rawls indica isso na medida em que sua concepção de justiça política se encontrará apoiada mais nos valores de uma cultura pública liberal tolerante e menos no conceito de razão

⁶⁸ Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 80. (p. 75). Cf. semelhante crítica em Habermas, J. “Erläuterungen zur Diskursethik” in *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1991, p. 204-208.

⁶⁹ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder”, op. cit., p. 104. (Habermas, J. “‘Racional’ versus ‘verdadeiro’ – ou a moral das imagens de mundo”, op. cit., p. 98). Habermas pode estar supondo que Rawls abriu muito espaço para os “comunitaristas”: “Temo que Rawls faça concessões a

prática pressuposto no primeiro nível: “Uma justificação pública surge quando todos os membros racionais de uma sociedade política realizam uma justificação da concepção política compartilhada embutindo-a em suas diversas visões abrangentes e razoáveis”⁷⁰.

A tentativa de Rawls de nos fornecer padrões morais objetivamente válidos já dificulta precisar como se dá a relação entre “substância” e “procedimento” no momento da justificação. E isso pode ser identificado em ambos os níveis. A “posição original”, no primeiro nível, possui princípios “substantivos” de justiça. Nossas convicções refletidas, no segundo nível, relacionam-se umas com as outras e geram o acordo quando referidas à “idéia mediadora” que a “posição original” adota. A justificação pública é representada pelo procedimento que, por sua vez, deve ser testado por meio de ajustes e revisões que os cidadãos “de carne e osso” devem empreender. As “idéias intuitivas” e os princípios de justiça encontram-se equilibrados no momento de justificação. Também podemos encontrar um outro exemplo disso quando tentamos circunscrever qual é o âmbito reservado às autonomias.

Vimos anteriormente que há um aspecto da autonomia que pode ser facilmente identificado pelo procedimento: a autonomia racional das “partes” no primeiro nível. Já a autonomia plena dos cidadãos não se restringe apenas à posição original como um todo, levando-nos a pensar que as pessoas morais *não* estão integralmente representadas no procedimento. Habermas diz que “Rawls não consegue sustentar de forma conseqüente a decisão de fazer com que cidadãos ‘plenamente’ autônomos sejam representados por partes às quais falta essa espécie de autonomia”⁷¹. Isso porque os princípios só podem ser

posições filosóficas contrárias, que prejudicam a clareza de sua própria abordagem”. Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 66 (p. 63).

⁷⁰ Rawls, J. “Réponse à Habermas”, op. cit., p 70.

⁷¹ Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 69 (p. 65).

justificados com um recurso reflexivo (a ponderação efetiva dos princípios) cujo passo de aceitação dos princípios interfere na neutralidade do procedimento de fundamentação. Por isso os princípios só poderão ser publicamente reconhecidos quando o projeto de justiça idealmente construído for testado quanto à sua aceitação na tradição política de uma sociedade democrática, mantendo “em aberto”, então, a justificação de seus princípios. E isso só pode ser decidido *se* o reconhecimento de tais princípios não se limitar ao procedimento e sua aceitação – para além do que Habermas está entendendo por aceitabilidade racional, portanto – se apoiar “do lado de fora”, isto é, em “cidadãos de carne e osso”.

Do ponto de vista da posição original, a razão prática não corresponde aos cidadãos “reais”, uma vez que a constrição do véu de ignorância impede que no procedimento as partes possam se autodeterminar tão plenamente quanto uma pessoa moral. Esta só pode realizar suas capacidades morais se puder exercer plenamente sua autonomia. Ao passarmos para o nível da aceitação e da autonomia plena da pessoa, que lança mão não apenas de um “equilíbrio reflexivo” capaz de ponderar os princípios com seu senso de justiça, mas também segundo sua visão de mundo e de sua concepção de bem, a tarefa de Rawls é dupla e aparentemente incompatível: o “ponto de vista moral” imparcial deveria ser garantido no procedimento na medida em que as partes escolham os princípios por detrás de um “véu de ignorância” (a constrição moral), possibilitando a todos exercer equitativamente a autonomia (racional) de forma livre e igual; mas como a autonomia plena exige que se levante o véu e que se saia do procedimento, a guinada reflexiva, que se mostrou necessária para a justificação pública, enfraquece consideravelmente a tentativa de fundamentação imparcial dos princípios no nível da aceitabilidade. Quem garante que sem as constrições do véu de ignorância cada cidadão vai manter um senso de justiça e respeitar

as convicções do outro? Assim, para levar à cabo o seu projeto do liberalismo político, Rawls precisa da imparcialidade do procedimento ao mesmo tempo que não pode prescindir do âmbito reflexivo da razão prática. De acordo com Habermas, no modo como Rawls articulou os dois níveis de sua teoria, sua tentativa de oferecer um padrão moral objetivamente válido fica comprometido.

O reconhecimento público e a aplicação dos princípios de justiça na vida política (já “do lado de fora”) diminuem o peso da aceitabilidade racional, modelado pelos aspectos estruturais da posição original, se o senso de justiça “efetivo” depender de uma racionalidade prática atrelada às idéias fundamentais de justiça pressupostas numa cultura pública, ou ao menos implícitas nas suas instituições e tradições historicamente determinadas. No momento em que Rawls separa o “político” do “metafísico”, com a intenção de ancorar a teoria da justiça como equidade em contextos políticos, aumentam as desconfianças com relação à sua posição numa tradição kantiana. Forst chega a perguntar-se: “O que significa a tentativa de Rawls de oferecer uma teoria da justiça ‘razoável’: ‘razoável’ num sentido aristotélico, hegeliano ou kantiano?”⁷² Não se trata de afirmar que Rawls tornou-se um contextualista, mas insistir em que a aceitabilidade racional desses princípios, essa é a objeção de Habermas, deveria ser interpretada procedimentalmente. Porém, o reconhecimento público dos princípios adotados na posição original implica num deslocamento ao segundo nível de justificação normativa. E provar a consistência dos princípios no segundo passo significa que a neutralidade daquele conceito central de pessoa perdera sustentação ao ter que depender do conteúdo de diferentes visões de mundo e concepções de bem. Segundo Forst, o conceito de pessoa razoável e racional, podendo ser compreendido por meio de uma concepção “fraca” de razão prática – no sentido

universalista e que estaria articulada na posição original – ou como uma concepção “forte” – na medida em que devemos entender a pessoa moral de um modo mais substancial –, coloca Rawls frente a um dilema:

Rawls se coloca frente a um dilema: Ou suas hipóteses são, em sentido estrito, fundadas racionalmente, ou elas contêm conceitos substanciais de comunidade social; em ambos os casos a teoria é “política”, ainda que em um sentido mais ou menos ligado ao contexto.[...] Esta tensão entre conceitos kantianos e conceitos empíricos é característica para a teoria de Rawls [...] nas suas diferentes formulações; ultimamente ela conduz ao sentido duplo de sua concepção “política” e de seu *medium* metodologicamente central da “posição original”, e procura ligar contextos práticos diferentes⁷³.

O “dilema”, para Habermas, consiste em que Rawls parece não assegurar um “ponto de vista” imparcial que pudesse ser considerado aceitável pelas diferentes visões de mundo e concepções de bem. Seu projeto “ambicioso”, a saber, equilibrar a “imparcialidade” com a “objetividade”, a pretensão universalista dos princípios com aquilo que pode ser aceito por “nós”, fracassa por não insistir na necessidade de se elucidar este “ponto de vista moral” imparcial (almejado tanto por Rawls como por Habermas) lançando-se mão de um procedimento independente do contexto.

(b) O procedimento visa garantir a imparcialidade dos juízos sobre as questões ligadas à justiça. Nele encontram-se as “partes” desoneradas justamente das características determinadas dos cidadãos (uma vez que estes são racionais e também razoáveis). Ainda

⁷² Forst, R. *Kontexte der Gerechtigkeit*, op. cit., p. 266.

⁷³ *Idem*, 287-288.

assim, as partes no procedimento precisam entender e respeitar os interesses dos outros. O recurso ao “véu de ignorância” é a tentativa rawlsiana de alcançar via procedimento um ponto de vista equitativo e imparcial para além da percepção do interesse auto-referido e voltado à persecução das diferentes visões do que seja o bem. Rawls exige do seu procedimento os resultados desejados por cidadãos plenamente autônomos, porém o artifício representativo não se sustenta de forma conseqüente. No seu procedimento, as partes, submetidas ao véu de ignorância, precisam lidar com as “conseqüências de uma autonomia que lhes é vedada em sua extensão integral, assim como as implicações do uso de uma razão prática a que elas próprias não podem recorrer”⁷⁴. A questão que se coloca então é: por que não podem recorrer?

Aqui uma explicação possível, que remete ao deslocamento já comentado, mas que nos limitamos apenas a indicar. Aparentemente, as partes, ao decidirem racionalmente, estão cegas à justiça. Comportam-se como jogadores, nos diz Rawls, que “almejam uma quantidade a mais elevada de pontos”⁷⁵. A reciprocidade obrigatória que determinará suas vidas, enquanto cidadãos de “carne e osso”, se lançará somente no futuro. “Pergunto, apenas”, indaga Habermas,

se um artifício (*design*) ampliado dessa forma não perde a graça pelo fato de afastar-se demais do modelo original. Pois tão logo as partes dão um passo para além das barreiras de seu egoísmo racional e assumem a mais longínqua semelhança com pessoas morais, destrói-se a divisão de trabalho entre racionalidade subjetiva de escolha e barreiras objetivas apropriadas, pela qual se

⁷⁴ *Idem*, p. 69 (p. 65).

⁷⁵ Rawls, J. *A Theory of Justice*, op. cit., §25, p. 125.

espera que sujeitos que agem em seu próprio interesse cheguem a decisões razoáveis, ou seja, morais⁷⁶.

A outra explicação, de certo modo ligada à acima mencionada, nos interessa mais de perto. As partes não podem recorrer às implicações do uso de uma razão prática porque, para serem “imparciais”, os ganhos do procedimento aplicado intersubjetivamente são

dissipados pela privação sistemática de informações.[...] Quero dizer que Rawls poderia evitar as dificuldades ligadas à construção de uma posição original se operacionalizasse o ponto de vista moral de um modo diferente e liberasse de conotações substanciais o conceito de procedimento da razão prática, ou seja, se o desenvolvesse de forma procedimentalmente conseqüente⁷⁷.

Quanto às “privações sistemáticas”, trata-se do véu de ignorância. As partes, ao deliberarem racionalmente, não reconhecem outro ponto de vista a não ser o seu próprio (egoísta). Ao que tudo indica, nada mais do que a representação de sujeitos capazes de decidir racionalmente. Sendo assim, as “privações sistemáticas” são necessárias para que os princípios escolhidos possam ser – depois – aprovados por cada cidadão real e publicamente reconhecidos. Mas é justamente esta “privação” no procedimento que obriga que a justificação da posição original seja o “equilíbrio reflexivo”. O procedimento rawlsiano não garante que, dotadas de diferentes concepções do que seja a vida boa, as partes *equilibrem* e reconheçam intersubjetivamente princípios e normas às quais cada uma pode aceitar com boas razões – capacidades atribuídas às pessoas morais. Rawls percebera

⁷⁶Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 70 (p. 66).

⁷⁷ *Idem*, p. 74-75 (p. 70).

que o véu de ignorância não é suficientemente reflexivo – por isso a necessidade de uma posterior guinada reflexiva (à contrapelo do procedimento):

Se quisermos salvar a intuição do princípio kantiano de universalização, poderemos reagir a esse fato do pluralismo de diferentes maneiras. Pela limitação da informação, Rawls fixa as partes da posição original numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação. A ética do discurso, pelo contrário, vê o ponto de vista moral como incorporado no procedimento de uma argumentação conduzida intersubjetivamente, que exorta os participantes a *erguerem as barreiras* (*Entschränkung*) idealizadas de suas perspectivas de interpretação⁷⁸.

Habermas contrapõe esse modelo de escolha racional com sua proposta da ética do discurso já nas suas notas programáticas de 1983. É preciso que o juízo moral – imparcial – seja efetuado em relação à posição e à perspectiva de todos os concernidos pela norma: “É imparcial apenas o ponto de vista à partir do qual são capazes de universalização exatamente aquelas normas que, por incorporarem reconhecidamente o interesse geral de todos os concernidos, podem contar com um assentimento (*Zustimmung*) universal – e, por isso, merecem reconhecimento intersubjetivo”⁷⁹. Aqui Habermas leva sua crítica ainda mais longe, incluindo o modelo de justificação no “equilíbrio reflexivo”: o acordo que deve engendrar princípios publicamente justos não pode ser limitado à reflexão de sujeitos que individualmente dão assentimento a uma norma julgada como válida; é preciso que haja uma “argumentação real”: “Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode

⁷⁸ *Idem*, p. 75 (p. 71).

⁷⁹ Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogram” in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1983, p. 75. (Habermas, J. “Notas programáticas para uma fundamentação de uma Ética do Discurso” in *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, p. 86).

levar a um acordo que é de natureza reflexiva: apenas então os participantes podem saber se eles se convenceram de modo recíproco⁸⁰. Habermas introduz a “natureza reflexiva” sem precisar fazer um deslocamento para fora da racionalidade procedimental⁸¹. Ora, Rawls teria resolvido as questões prático-morais sem levar em conta que tais questões, para serem equitativamente resolvidas, exigem um esforço de cooperação; ao contrário, os princípios de justiça escolhidos na posição original resultariam de uma superação *monológica* do problema: “Rawls, assim como Kant, operacionaliza o ponto de vista da imparcialidade de tal maneira que cada indivíduo possa empreender por si só a tentativa de justificação de normas fundamentais⁸². Daí as críticas ao que chamou mais tarde de “egoísmo racional”⁸³.

O véu de ignorância promete que seu juízo seja de tal forma imparcial que, num segundo momento, no momento em que o véu começa a ser levantado – nos planos do

⁸⁰ *Idem*, p 77 (p. 88). “A questão de se uma norma é universalizável, suscetível de um consenso racional, só pode decidir-se dialogicamente em um discurso não restringido e não submetido a coações. Deste ponto de vista, o modelo discursivo de Habermas representa uma reinterpretação procedimental do imperativo categórico de Kant: mais do que atribuir como válida toda a máxima que posso querer que se converta em uma lei universal, tenho que submeter minha máxima a todos os outros com o fim de examinar discursivamente sua pretensão de universalidade. A ênfase se desloca do que cada um pode querer sem contradição que se converta em uma lei universal, para o que todos podem concordar que se converta em uma norma universal”. McCarthy, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., p. 377.

⁸¹ Contrapomo -nos aqui às críticas quanto à falta de uma instância reflexiva no procedimento de Habermas. Ferrara utiliza a questão dos “dois níveis” da teoria da justiça para expor um problema que nem Rawls nem Habermas resolveram: em *Justice and Judgment*. London, Sage, 1999, p. 156 e ss. Bohman lança mão do “equilíbrio reflexivo” para fazer correções no princípio do discurso: em *Public Deliberation*, op. cit., p. 57 e ss. Wellmer, por fim, já dizia que nem Kant nem Habermas souberam incluir em suas éticas uma instância suficientemente reflexiva: em *Ethik und Dialog*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, p. 123 e ss.

⁸² Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogram”, op. cit., p 76. (p 87).

⁸³ Cf. Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 68 e ss (p. 65 e ss). A concepção monológica sempre aparece como um problema, mesmo em escritos anteriores: “Cada sujeito particular, ao examinar suas próprias máximas para ver se são apropriadas como princípios de uma legislação universal, tem que *supor* essas mesmas máximas de ação a todos os demais sujeitos como máximas obrigatórias para eles [...] As leis morais são abstratamente universais no sentido de que, ao valer para mim como gerais, *eo ipso* têm que ser pensadas como válidas para todos os seres racionais. É por isso que sob tais leis a interação se dissolve em ações de sujeitos solitários e auto suficientes, cada um tendo que atuar como se fosse a única consciência existente, e ter ao mesmo tempo a certeza de que todas as suas ações que se sujeitam a leis morais concordam necessariamente de antemão com todas as ações morais de todos os demais sujeitos possíveis”. Habermas, J. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’” in *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1969, p. 20-21.

estabelecimento de uma constituição, da legislação ou da aplicação jurídica – , todos os juízos que poderiam comprometer os princípios corretamente escolhidos na posição original deveriam ser minuciosamente neutralizados, ou ao menos antecipados em relação ao seu potencial estimulador para a auto-compreensão e compreensão de mundo dos cidadãos livres e iguais. Ou seja, “a imparcialidade do juízo só estaria garantida na posição original, se os conceitos normativos, básicos para sua construção, [...] resistissem a uma revisão em face de experiências e aprendizados futuros”⁸⁴. Sendo assim, o véu de ignorância poderia estender-se *apenas* aos conteúdos normativos que, *desde o início*, são os melhores candidatos à posterior aceitação por parte de cidadãos livres e iguais. Mas se é necessário levantar o véu, qual é a finalidade dos dois passos de justificação da teoria? É certo que o objetivo de Rawls é formular princípios substantivos de justiça que para serem publicamente reconhecidos devem estar atrelados a valores e idéias implícitos em nossa cultura política pública. E também que qualquer concepção de justiça que pretenda ser aceitável (no sentido exigente de aceitabilidade racional) precisa estar de acordo com nossas convicções refletidas. Mas sua aceitabilidade decorre da devida reflexão, ou das restrições sob as quais as partes vêm-se submetidas, garantindo, por sua vez, um julgamento imparcial de questões ligadas à justiça?

A questão, portanto, reside em que, com a privação sistemática de informações, os conflitos em torno do fato do pluralismo só poderiam ser resolvidos se a perspectiva dos cidadãos puder ser articulada, revisada e justificada reflexivamente *sem que deixem de recorrer* à auto-compreensão e às suas visões de mundo. Por isso o segundo nível de justificação normativa da teoria. Para que Rawls empreendesse sua construção sem os prejuízos até aqui analisados, os conteúdos normativos passíveis de um acordo racional

⁸⁴ Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 77 (p. 72).

deveriam poder incluir-se no quadro exigente do ponto de vista da justiça *sem* que a razão prática seja destituída de seu cerne moral e nem restringida quanto ao seu potencial reflexivo. Habermas assume, com esse objetivo, que os pressupostos comunicacionais de um discurso sem coerção exigiriam de cada participante uma “assunção ideal de papéis”⁸⁵ na qual as diferentes concepções do bem e visões de mundo são “equilibradas” na medida em que cada um passa a assumir a perspectiva de todos os outros. O uso público da razão torna-se o local em que, da perspectiva idealmente ampliada em primeira pessoa do plural, “todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma controversa a base de sua práxis; isso precisa incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências”⁸⁶. Isso torna o procedimento habermasiano mais inclusivo do que seria possível na posição original:

Se pela subtração de informações, que é imposto sobre as partes na posição original com o véu de ignorância, cresce o pesado ônus da prova, então é natural que, para admitir esse encargo, se operacionalize o ponto de vista moral de maneira distinta. Penso no procedimento aberto de uma práxis argumentativa que reside sob as pretensiosas pressuposições de um “uso público da razão” e que não descarte já de antemão o pluralismo das convicções e das imagens de mundo⁸⁷.

Rawls, ao contrário, descartou este “pluralismo das convicções e das imagens de mundo” ao recorrer à privação do véu de ignorância, com a finalidade de alcançar o ponto de vista moral. Porém, ao permitir que cada cidadão possa, de acordo com suas próprias convicções, dar o seu assentimento aos princípios escolhidos no primeiro nível, isto é, ao levantar o véu,

⁸⁵ Cf. Habermas, J. “Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität” in *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989.

⁸⁶ Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 76(p. 71-72).

Rawls enfraquece o cerne moral de uma razão prática imparcial. Primeiro, o deslocamento, dificultando a imparcialidade buscada por Rawls, procura reparar uma insuficiência já presente no procedimento. E segundo, considerando-se os objetivos de Rawls de fornecer padrões morais objetivamente válidos, a posição original é insuficiente. O procedimento ideal certamente deveria encontrar uma “sede” na vida política. O artifício do primeiro nível teria de ser “complementado” com o “equilíbrio reflexivo”.

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

A idéia da “justificação pública” aparece em diferentes vertentes do pensamento político moderno. Ela pode ser entendida como uma reapropriação “republicana” da noção de soberania⁸⁸. Desde Rousseau esta forma de soberania é transposta à vontade unificada do povo, ligada à idéia da autodeterminação de indivíduos livres e iguais e que se manteve no conceito de autonomia pública. A interpretação republicana reforça que as leis que regem o todo da coletividade são expressão de uma vontade comum. Porém, dado o “fato do pluralismo” e, portanto, não havendo mais um *ethos* único que perpassa a sociedade como um todo, Habermas, seguindo a “proposta kantiana”, insiste na maneira com que o enfoque procedimental assumido de forma conseqüente elucida o modo como são válidos os princípios que, sob condições discursivas, poderiam merecer reconhecimento intersubjetivo – partindo dos procedimentos ligados ao uso público da razão. Foi preciso uma solução

⁸⁷ Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 77(p. 73).

procedimental que assumisse o papel do *ethos* da forma de vida política comum e justificasse normativamente, de forma imparcial, a prática de autodeterminação dos cidadãos. A legitimidade de uma norma não depende dos valores políticos compartilhados por cidadãos livres e iguais, mas do procedimento que a engendra: “A interpretação republicana adquire outro sentido, procedimental, quando a expectativa racional de uma formação democrática da opinião e da vontade, que se limita a si mesma, se transporta das fontes de um consenso já existente sobre valores para as formas características do processo democrático”⁸⁹.

No caso de Rawls, são válidos os princípios que puderam ser reconhecidos por cidadãos considerados pessoas livres e iguais, no intuito de alcançar um acordo razoável que assegure, no âmbito do Estado democrático de direito, liberdades iguais a todos. “Entretanto”, diz Habermas, “da conformação de sua teoria em dois níveis resulta uma vantagem dos direitos fundamentais liberais que chega de certa maneira a obscurecer o processo democrático”⁹⁰. “Como” deve ocorrer esse convívio mútuo e a justificação pública dos princípios que organizam uma sociedade bem ordenada é algo cuja legitimidade depende da maneira pela qual os cidadãos querem se autodeterminar politicamente. O que significa dar aos cidadãos a última palavra? De acordo com os dois níveis de justificação da teoria, isso significa passar do nível de aceitabilidade para o de aceitação – caso contrário, “a teoria entraria em choque com seu próprio espírito liberal se prejudicasse a formação

⁸⁸ No último capítulo iremos analisar os modelos liberal, republicano e procedimental de democracia.

⁸⁹ Habermas, J. “Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?” in *Zeit der Übergänge*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2001, p. 140 (Habermas, J. “O Estado democrático de direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?” in *Era das transições*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003, p. 160).

⁹⁰ Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 89 (p. 83).

política da vontade dos cidadãos e antecipasse os resultados desse processo”⁹¹. Significa, porém, que o consenso político – no que toca à aceitação e à justificação pública dos princípios – *não* é alcançado na forma de uma racionalidade procedimental, mas como “valores políticos compartilhados” por meio de um “consenso sobreposto” por imagens de mundo de “doutrinas abrangentes razoáveis”. Significa, por fim, que Rawls garante às imagens de mundo razoáveis a “decisão *final*”⁹² quanto à validade da ordem política. Por mais que o “consenso sobreposto”, alcançado apenas por doutrinas abrangentes “razoáveis”, só possa ocorrer no “campo do político”, o processo democrático enquanto tal permanece atrelado à feliz convergência de imagens de mundo. Em Rawls, os cidadãos justificam sua concepção política compartilhada na medida em que podem integrá-la em suas próprias convicções razoáveis. Sua resposta atribui pouco espaço à autonomia pública, privilegiando a autonomia privada de cidadãos que conquistaram a liberdade, a asseguraram pelo *medium* do direito positivo, e que partilham a expectativa de cooperar uns com os outros de forma tolerante, justa e honesta. Vamos formular a crítica de Habermas em dois passos: o “consenso sobreposto” pressupõe uma anterioridade das convicções e imagens de mundo em relação à práxis de deliberação pública (a); a autolegislação democrática assume o lugar ocupado no liberalismo político pela autonomia privada quando nos aproximamos do “republicanismo kantiano”, favorecendo o uso público da razão como procedimento (b).

(a) Levando em conta o fato do pluralismo, a concepção política de justiça pretende ser o campo no qual ocorre o acordo razoável entre as diferentes imagens de mundo; por

⁹¹ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 119 (p. 112).

isso deve ser uma concepção “aceitável por uma diversidade de doutrinas abrangentes, morais, filosóficas e religiosas, cada uma a partir de seu próprio ponto de vista”⁹³. A unidade social depende do acordo estabelecido, no campo do político, entre a diversidade de doutrinas abrangentes. O problema reside em que esse acordo político, o consenso sobreposto, está atrelado à capacidade de cada uma dessas diferentes doutrinas de ser “razoável” – ser razoável *a partir de seu próprio ponto de vista*. Temos, partindo desse quadro, a seguinte noção de “pluralismo razoável”: ainda que o pluralismo possua como traço mais característico verdades e concepções (metafísicas, religiosas ou filosóficas) idiossincráticas e não transparentes umas para as outras, Rawls atribui a elas uma capacidade de ser razoável (pressuposta em cidadãos de uma sociedade bem ordenada considerados pessoas morais livres e iguais) que precisa estar ligada à concepção política para que esta possa pretender o reconhecimento público⁹⁴. Porém, a “incômoda assimetria” entre concepção pública de justiça e as doutrinas não-públicas resulta da maneira com que a perspectiva do membro de uma doutrina abrangente *difere* da perspectiva do participante em discursos públicos. É duvidosa, portanto, essa perspectiva (que não implica o ponto de vista moral alcançado intersubjetivamente, na qual o cidadão participa da formação da opinião e da vontade por via política) que Rawls denomina de *reasonable*:

Pode surgir da pluralidade de razões vinculadas a visões de mundo, cujo caráter não-público é reconhecido reciprocamente, um consenso que, em geral, sirva de base a um uso público da razão por parte dos cidadãos de uma coletividade política? [...] a concepção que se revelar “razoável” terá

⁹² *Ibidem (ibidem)*.

⁹³ Rawls, J. “The domain of the political and the overlapping consensus”, op. cit., p. 479.

⁹⁴ Para Rawls, uma característica básica da democracia consiste no fato do pluralismo ser consequência da cultura democrático-constitucional de instituições livres. Ele está pressupondo condições históricas e sociais

de se ajustar ao contexto de imagens de mundo consideradas verdadeiras. Mas o sentido universalista de “razoável” não acaba sendo afetado pela circunstância de que a verdade não-pública das doutrinas metafísicas ou religiosas goza de primazia em relação a uma concepção política?⁹⁵

Vimos que o “razoável” é uma capacidade da razão prática de avaliar equitativamente os diferentes interesses dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada – de ter um senso de justiça. Pretende, ainda, ser o ponto de vista moral e imparcial do justo. Ora, o equilíbrio correto entre os diversos interesses e necessidades privados *não* fora obtido recorrendo-se a uma racionalidade procedimental, neutra em relação às diferentes perspectivas do que seja o verdadeiro ou o bem, mas a uma perspectiva razoável inerente às convicções dos próprios cidadãos. O uso público da razão, neste caso, limita-se a averiguar que o consenso esperado resulta de uma “feliz” sobreposição de doutrinas e concepções razoáveis. “Imagens de mundo razoáveis”, diz Habermas, “reforçam em seus partidários uma atitude tolerante, porque são reflexivas de uma certa maneira e se submetem a determinadas restrições com vistas a conseqüências práticas”⁹⁶. Sem precisar recorrer a uma deliberação pública, a pessoa razoável consegue desenvolver um senso de justiça que ela espera poder ser aceito por outras pessoas razoáveis. Como uma forma de “alternativa ao procedimentalismo kantiano”, os cidadãos, enquanto pessoas morais, chegam ao consenso sobreposto. Como justificá-lo?

No primeiro nível de justificação de sua teoria, Rawls já concebe o ponto de vista imparcial na medida em que as partes na posição original são submetidas ao véu de

que justificam o caráter “razoável” das doutrinas. Cf. sua lista, em nota, em Rawls, J. “The idea of an overlapping consensus”, op. cit., p. 425.

⁹⁵ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 109 (p. 103).

ignorância. Neste nível, Rawls recorre ao “corte de abstração” frente a diferentes concepções do bem e assegura que os princípios sejam aprovados num teste de universalização⁹⁷. O problema é que Rawls parte para um segundo nível de justificação, em que as convicções de cada um não podem mais ser deixadas de lado:

No próximo passo, portanto, quando cada cidadão insere na própria imagem de mundo o conceito que lhe parece promissor, já não deveria haver nenhuma surpresa. O teste de universalização certamente exige de todos os cidadãos razoáveis que eles ignorem o que há de específico em cada uma das diferentes imagens de mundo; mas também essa operação de generalização precisa ser conduzida no contexto de uma visão de mundo própria⁹⁸.

A liberdade atribuída aos cidadãos auto-esclarecidos impede que qualquer enunciado que não pudesse ser aceito por sua reflexão consciente, e ao qual, com autonomia, cada um pudesse avaliar de acordo com sua própria convicção, impede, repito, que tal enunciado seja normativamente válido. Se cidadãos livres podem conduzir autonomamente suas próprias vidas, então é preciso que o procedimento tenha de ser avaliado a partir da perspectiva que se constitui por meio da imagem de mundo própria a cada um. “Por essa razão”, afirma Habermas,

o teste de universalização funciona, em primeiro turno, de uma forma não diferente de como funciona a regra de ouro: ele filtra e elimina todos os elementos que *segundo minha visão* são inadequados para ser aceitos por todas as pessoas razoáveis. São aprovados no teste justamente os

⁹⁶ *Idem*, p. 110 (p. 104).

⁹⁷ Cf. Rawls, J. “Réponse à Habermas”, op. cit., p. 68-69.

⁹⁸ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 113 (p. 106). “Em um *segundo* passo, a justificação plena e inteira é fornecida por um cidadão individual enquanto membro da sociedade civil”. Rawls, J. “Réponse à Habermas”, op. cit., p. 69.

princípios e práticas, bem como regulamentações e instituições, que, depois de lograrem se impor de uma maneira geral, contemplam o interesse de cada um *segundo meu entendimento do que é político*. Nesse sentido, o manuseio dos testes é condicionado pelo pré-entendimento orientado por visões em particular⁹⁹.

Somente no “terceiro” passo (ligado ao segundo nível) é que o consenso sobreposto procura ultrapassar essa exigência egocêntrica de justificação¹⁰⁰. A justificação pública só é alcançada quando “todos os cidadãos razoáveis tomados coletivamente [...] se engajam num estágio de equilíbrio amplo e reflexivo, na medida em que eles apoiam a concepção política sobre a base de suas diversas doutrinas abrangentes razoáveis”¹⁰¹. Todos os cidadãos passam agora a testar qual sugestão para uma concepção política de justiça pode ser aprovada em conjunto: a justificação *pública* da concepção política *compartilhada* por todos os cidadãos. Ora,

nesse contexto, as expressões “*public*” e “*shared*” são um tanto enganosas. O consenso sobreposto resulta de um controle exercido por todos ao mesmo tempo, mas cada um por si: trata-se do controle quanto à adequação da concepção sugerida a cada imagem de mundo em particular. Se isso der certo, cada um tem de aceitar a mesma concepção – certamente a partir de suas próprias razões, que são não-públicas – e ao mesmo tempo assegurar-se dos posicionamentos afirmativos dos outros¹⁰².

A justificação pública limita-se ao ajustamento de visões de mundo aos quais os cidadãos já aderiram *antes* do procedimento do uso público da razão. Essa anterioridade das convicções

⁹⁹ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 113 (p. 106).

¹⁰⁰ Cf. Rawls, J. “Réponse à Habermas”, op. cit., p. 70 e ss.

¹⁰¹ *Idem*, p. 72

cria no consenso sobreposto um enfraquecimento das pretensões de validade publicamente aceitáveis, contrabandeando as razões não-públicas para a justificação pública:

Os cidadãos podem se convencer da verdade de uma concepção de justiça – adequada para todos – só a partir de seu próprio sistema de interpretação. É ao obter uma aprovação fundamentada de maneira *não-pública* por todos os envolvidos que tal concepção comprova sua adequação como plataforma comum para uma justificação *pública* de princípios constitucionais. Somente a partir da feliz circunstância de que convirjam, no fim, as razões não-públicas diversamente motivadas, decorre a validade (*Geltung*) pública do conteúdo desse “consenso sobreposto” acatado por todos, ou seja, sua “razoabilidade”¹⁰³.

Como consequência, a feliz convergência de imagens de mundo resulta numa infeliz articulação entre uso privado e público da razão. Habermas faz referência ao comentário de Rainer Forst, que afirmara que o consenso sobreposto repousa sobre um “uso privado da razão com intenção político-pública, e não sobre um uso efetivamente público, discursivo, da razão”¹⁰⁴, porque “a justificação pública não deve se realizar *antes* dos discursos, mas *nos* discursos”¹⁰⁵. Isso sugere que a “infeliz articulação” remete-se de forma equivocada à “razão pública” de duas maneiras: tanto em relação ao procedimento intersubjetivo que está na base do acordo político razoável – na qual “nós”, os cidadãos, nos reunimos e determinamos de forma equitativa o que é de interesse de cada um – , quanto ao enfraquecimento da pretensão do cerne moral de uma razão prática imparcial. No que diz respeito ao primeiro “equivoco” – e antecipando a perspectiva de um republicanismo

¹⁰² Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 114 (p. 107).

¹⁰³ *Idem*, p.105-106 (p. 99).

¹⁰⁴ Forst, R. *Kontexte der Gerechtigkeit*, op. cit., p. 159.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

kantiano – Rawls não dera suficiente atenção ao fato de que o uso público da razão se identifica com os discursos práticos e compromissos que fazem parte de uma deliberação democrática: os cidadãos deliberam na esfera pública e procuram resolver conflitos comuns, que envolvem interesses e necessidades determinados, por meio de um processo de formação da opinião e da vontade e segundo um procedimento em que apenas os participantes em discursos racionais podem atribuir legitimidade às normas então instituídas através da deliberação cuja natureza é pública. Porque sem entendermos “como” o processo democrático é configurado no uso público da razão, isto é, sem entendermos o “como” da formação política da opinião e da vontade, não podemos, da perspectiva das convicções próprias a cada cidadão – ainda que razoáveis –, solucionar a questão da legitimidade democrática sob condições pluralistas.

E no que diz respeito ao segundo “equivoco”, Habermas alude novamente à questão do enfraquecimento da concepção kantiana de justiça: “Enquanto os cidadãos razoáveis não estiverem em condições de adotar um ‘ponto de vista moral’ que se mostre independente das perspectivas das diferentes imagens de mundo assumidas por cada um deles em particular e que as preceda, não podemos esperar deles um ‘consenso sobreposto’”¹⁰⁶. Aquelas *exigências* da razão prática “não se limitam a refletir sobreposições bem-sucedidas dessas mesmas imagens de mundo”¹⁰⁷. Frente a estas, a filosofia política deve adotar uma postura neutra, tal como pretendia a “proposta kantiana”:

O conceito de razão prática evidentemente não pode ser destituído de seu cerne moral, nem tampouco a moral pode ser empurrada para dentro da caixa preta das imagens de mundo. Não vejo

¹⁰⁶ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 98 (p. 92).

¹⁰⁷ *Ibidem* (*Ibidem*).

qualquer alternativa plausível à estratégia kantiana de avanço. Parece não haver caminho algum que permita passar ao largo da necessidade de elucidar o ponto de vista moral com o auxílio de um procedimento independente do contexto (segundo cada reivindicação)¹⁰⁸.

O procedimento do uso público da razão surge como a alternativa ao caráter razoável do consenso sobreposto. A razão prática faz exigências normativas fortes, em se tratando da prioridade do justo sobre o bem. Seu ponto de vista moral obriga que os valores políticos sejam imparciais, exigência maior do que a tolerância suscitada em imagens de mundo concorrentes. As pessoas razoáveis, do interior de suas próprias convicções, ainda não alcançaram um ponto de vista moral imparcial e, por conseguinte, comum a todos.

(b) Rawls quer dar a última palavra sobre a concepção válida de justiça aos cidadãos, mas limita a autodeterminação à autonomia privada. É por isso a recorrência semântica da aceitabilidade racional no singular: “segundo a visão de cada um”, “a partir de seu próprio ponto de vista”, etc. Certamente, cada cidadão afetado por uma norma deve poder consentir ou não com ela – mas ainda não está decidida sua legitimidade, pois não se encontra *nesta tradução* da primeira pessoa do singular para a almejada perspectiva da primeira pessoa do plural a relação coerente entre autonomia privada e pública. Rawls quer que as “liberdades políticas” sejam garantidas pelos princípios que puderam ser compreendidos na concepção de justiça que melhor se ajustara ao ponto de vista razoável dos cidadãos democráticos. Estes, ao conduzirem seus assuntos políticos, procuram justificá-los segundo valores públicos que seria razoável que os outros também pudessem aceitá-los. São considerados razoáveis aqueles valores que puderam ser reconhecidos pelos

¹⁰⁸ *Idem*, p. 124-125 (p. 117).

cidadãos enquanto fonte normativa de justificação pública, já que supõe-se que cada um é capaz de fazer uma ponderação razoável entre valores políticos. Essa condução consciente e autônoma de cada cidadão não está nem de acordo com uma justificação política independente do contexto (“que se sustenta pelas próprias pernas morais”¹⁰⁹) nem com uma autodeterminação exercida em conjunto.

Segundo Wellmer, “Rawls vê nos direitos democráticos de participação uma expressão *particular* dos direitos liberais fundamentais, os quais, como critério último, devem se antepor a toda forma de participação democrática”¹¹⁰. Isso significa que o consenso político, ou melhor, a “deliberação pública” só pode ser conduzida se se “garantiu previamente direitos fundamentais e direitos liberais de liberdade”¹¹¹. Os direitos liberais fundamentais, argumenta Habermas no mesmo sentido, delimitariam “*de antemão* a autolegislação e, com isso, a esfera do que é político, ou seja, sobretudo da formação política da vontade”¹¹². Isso porque Rawls interpretara a fonte de validade normativa apenas como o resultado da autodeterminação e condução individual da vida de cada cidadão. No liberalismo político,

a liberdade de arbítrio de pessoas de direito privadas, garantida por via legal, circunscreve o espaço de preservação para uma condução de vida consciente, orientada por cada uma das concepções próprias do que seja o bem. Direitos são *liberties*, algo como capas protetoras para a autonomia privada. A preocupação central está voltada a garantir a cada um a mesma liberdade para levar uma vida autêntica, autodeterminada. A partir dessa visão, cabe à autonomia pública dos cidadãos do

¹⁰⁹ *Idem*, p. 123 (*Idem*, 116).

¹¹⁰ Wellmer, A. “Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre ‘liberales’ y ‘comunitaristas’” in *Finales de Partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996., p. 84.

¹¹¹ *Idem*, p. 85.

¹¹² Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 90 (p. 85).

Estado, que participam da práxis de autolegislação da coletividade (*Gemeinwesen*), possibilitar a autodeterminação pessoal de pessoas privadas. Embora a autonomia pública possa ter para algumas pessoas um valor intrínseco, em primeira linha ela parece ser um *meio* para a possibilitação da autonomia privada¹¹³.

Habermas, apoiando-se no que chamou de “republicanismo kantiano”, insiste em que temos de compreender que as pessoas só podem se individualizar por meio da socialização: “a liberdade de um indivíduo une-se à de todos os outros, e não apenas de maneira negativa, por meio de limitações mútuas”¹¹⁴. As delimitações corretas, justas, aquelas impostas pelo Estado de direito legítimo, devem ser pensadas necessariamente como o “resultado de uma autolegislação exercida em conjunto”¹¹⁵.

Os direitos protegem a autonomia privada, garantindo a cada indivíduo a autodeterminação de sua própria vida. Porém, o “republicanismo kantiano” exige ainda que, ao pensarmos uma associação de livres e iguais, todos precisam entender-se em conjunto como autores das leis que regulam sua vida em comum – e a justificação normativa das leis como provendo da vontade soberana do povo¹¹⁶. Há nessa intuição a idéia de que “o uso público da razão legalmente institucionalizado no processo democrático representa a chave para a grantia de liberdades iguais”¹¹⁷. Mas o que caracteriza também esse republicanismo como “kantiano”, além da “autonomia como a capacidade de conectar

¹¹³ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 126 (p. 118-119).

¹¹⁴ *Ibidem* (p. 119).

¹¹⁵ *Ibidem* (*ibidem*).

¹¹⁶ Cf. Maus, I. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1994.

¹¹⁷ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder”, op. cit., p. 126 (p. 119).

a própria vontade às visões normativas resultantes do uso público da razão”¹¹⁸, é principalmente como a idéia de auto-legislação passa a inspirar “também o procedimento de formação democrática da vontade”¹¹⁹. A autodeterminação pública é então pensada não como um conjunto de conteúdos expressos pela razão prática, mas toma a forma do procedimento. Nesse quadro de uma racionalidade procedimental, Habermas pode garantir a autonomia derivando-a do procedimento intersubjetivo de acordo com o qual os indivíduos agem de forma autônoma ao obedecerem às leis que todos os concernidos, com base no uso público de sua razão, poderiam aceitar com boas razões.

Uma das consequências do republicanismo kantiano frente à justificação pública sugerida por Rawls está no alargamento da idéia de razão pública (ou numa concepção de esfera pública ampla). Uma noção digamos “estreita” de razão pública se deve, no caso de Rawls, ao seu foco de questões (elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica) e à representação da razão pública no supremo tribunal¹²⁰. Desperta especial interesse para Habermas a maneira como Rawls poderia também esclarecer o significado de razão prática vinculando-a à dimensão pragmática da condição pública em que se dá a fundamentação de normas:

“Pública” é a perspectiva comum a partir da qual os cidadãos se convencem *reciprocamente* do que seja justo ou injusto, com a força do melhor argumento. É tão somente essa perspectiva do uso público da razão, partilhada por todos, que confere objetividade às convicções morais. [...] Embora Rawls acrescente, a essa altura, que razões só podem ser especificadas como boas razões por meio

¹¹⁸ Habermas, J. “Zur Legitimation durch Menschenrechte” in *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1998, p. 189. (Habermas, J. “Acerca da legitimação com base nos Direitos Humanos” in *A constelação pós-nacional*. São Paulo, Littera Mundi, 2001, p. 160).

¹¹⁹ *Ibidem. (Ibidem)*.

de um programa de justiça já reconhecido, esse programa, por sua vez, tem que contar com a concordância dos concernidos sob as mesmas condições ideais. Por isso, suponho que precisamos entender Rawls de modo que, também segundo a concepção dele, o procedimento do uso público da razão continue sendo para os enunciados normativos a última instância de comprovação¹²¹.

Isso não significa, contudo, que Rawls esteja pensando a autonomia política por via de procedimentos discursivos. Vimos que submeter os princípios fundamentados no primeiro nível à discussão pública inclui seguir outras premissas que já não estão no interior da teoria, como notou Habermas. Porém, ao sair da posição original, o uso público da razão, ainda “estrito”, não toma a via de uma “deliberação pública”. A capacidade de ser razoável ganhará um peso muito maior para a razão pública deslocando-se em direção às imagens de mundo dos cidadãos. E aqui aparece uma marcante distinção. “Conferir objetividade às convicções morais”, para Habermas, só é possível segundo um procedimento de formação democrática da vontade – e com esse passo, lembra Brunkhorst, “a confrontação mútua externa entre teoria e experiência é desnecessária porque a teoria tornou-se supérflua e o processo fatural da formação comum da vontade é tudo o que resta”¹²². Para Rawls, por sua vez, as “boas razões” dependem de um “programa de justiça já reconhecido”: “a razão pública é uma forma de argumentação sobre valores políticos compartilhados por cidadãos livres e iguais”¹²³. No caso de Rawls, portanto, a “última

¹²⁰ “A razão pública é a razão de seu supremo tribunal”. Rawls, J. *O liberalismo político*, op. cit., conferência VI, §6.1, p. 281. Cf. também Rawls, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, op. cit., p. 574 e ss.

¹²¹ p. 84 (p. 79).

¹²² Brunkhorst, H. “Rawls and Habermas”, op. cit., p. 158. Uma correção. O mais importante não é simplesmente ressaltar um “processo fatural” da formação da vontade, mas o modo como a formação comum da vontade representada pelo procedimento discursivo remete às condições da comunicação que permitem o livre tratamento de temas e contribuições, gerais ou específicos, conferindo aos discursos sua dose exigida de justificação normativa e de aceitabilidade racional.

¹²³ Rawls, J. “The Idea of Public Reason Revisited”, op. cit., p. 614.

instância de comprovação” desses “enunciados normativos” se dá numa certa noção de uso público da razão: mas, insistimos, a justificação *não* ocorre por meio da deliberação, e sim segundo “valores políticos compartilhados” por meio de um “consenso sobreposto” por imagens de mundo de “doutrinas abrangentes razoáveis” endossadas por cidadãos igualmente razoáveis¹²⁴.

Vamos recorrer mais uma vez ao texto de Wellmer. Um dos argumentos do autor em seu artigo reforçava exatamente o modo como a *práxis política* tem prioridade no argumento de Habermas em relação à perspectiva liberal. Na verdade, os direitos fundamentais de tipo liberal são inseridos no próprio princípio democrático:

Habermas vê nos direitos iguais de participação de todos no discurso democrático o princípio *fundamental* de “legitimidade” ou de justiça de sociedades modernas que devem se antepor a todas as formulações e desenvolvimentos particulares dos direitos fundamentais de tipo liberal. Somente por meio do discurso democrático pode, portanto, segundo Habermas, decidir-se o que é que, além dos direitos iguais de comunicação e participação, deve valer como direito fundamental liberal¹²⁵.

¹²⁴ Cf. Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 85. (p. 80). No artigo de Rawls “A idéia de razão pública revisitada” a “deliberação pública” passa a ocupar um papel mais importante do que em trabalhos anteriores: “Eu estou interessado aqui apenas na democracia constitucional bem-ordenada – um termo que usei desde o começo – entendida também como uma democracia deliberativa. A idéia definitiva para a democracia deliberativa é a própria idéia de deliberação. Quando os cidadãos deliberam, eles trocam seus ponto de vista e debatem defendendo suas razões que dizem respeito às questões de política pública. Eles supõem que suas opiniões políticas podem ser revisadas por meio da discussão com outros cidadãos; e estas opiniões não são por sua vez simplesmente um resultado fixo de seus interesses existentes, privados ou não-políticos. Neste ponto a razão pública é crucial, pois ela caracteriza tais argumentos dos cidadãos concernentes aos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica”. Rawls, J. “The idea of public reason revisited”, op. cit., p. 580.

¹²⁵ Wellmer, A. “Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre ‘liberales’ y ‘comunitaristas’”, op. cit., p. 84. O problema do argumento de Wellmer foi não ter considerado o modo como Habermas, com seu princípio da democracia, interpretara os direitos humanos e a soberania popular como cooriginários, evitando justamente o problema acentuado nesse artigo, a saber: que Habermas não poderia conceber o discurso democrático sem pressupor direitos fundamentais. Cf. Habermas, J. “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie”, op. cit.

Essa prioridade do discurso democrático implica ao menos dois argumentos comuns que são interessantes ao nosso debate. De acordo com o primeiro, a radicalização do argumento de Habermas impossibilita que possamos justificar a democracia em termos individualistas, e isso se refere também ao modo como os direitos devem estar ancorados nos processos políticos em contextos determinados. Tomemos um exemplo. Há uma crítica que diz que os direitos fundamentais atribuídos aos indivíduos fazem uma abstração da esfera comunitária e da perspectiva de problemas historicamente localizados, indo contra a orientação autônoma da cultura envolvida criando efeitos negativos de uma ordem jurídica individualista sobre a coesão social da comunidade. Esta crítica (do “talhe individualista dos direitos humanos”) foi levantada na declaração de Bangcoc (de 1993), formulada em conjunto por Cingapura, Malásia, Taiwan e China. Comentando esta questão, Habermas afirmara que só podemos resguardar o cerne moral dos direitos humanos frente ao individualismo possessivo se interpretarmos de forma conseqüente sua expressão na forma da soberania popular. O problema é que a compreensão dos direitos subjetivos renovada incorretamente pelo neo-liberalismo

ignora o fato de que reivindicações de direito individuais só podem ser derivadas de normas *preexistentes*, e a bem da verdade reconhecidas de modo *intersubjetivo*, de uma comunidade jurídica. É verdade que os direitos subjetivos pertencem aos dotes das pessoas jurídicas individuais particulares; mas o *status* das pessoas jurídicas individuais, como portadores de tais direitos subjetivos, constitui-se apenas no contexto de uma comunidade jurídica que se assenta sobre o reconhecimento recíproco de membros associados livremente. [...] O individualismo compreendido de modo correto permanece incompleto sem essa dose de “comunitarismo”¹²⁶.

¹²⁶ Habermas, J. “Zur Legitimation durch Menschenrechte”, op. cit., p. 187-188 (p. 158-159). Um outro exemplo. Como ficou exposto em sua intervenção desfavorável à ocupação americana no Iraque, Habermas enfatiza que os direitos liberais, se estiverem suspensos no ar, não podem pretender reconhecimento

E ao falar de “comunitarismo”, Habermas não quer introduzir o problema dos “individualistas” *versus* “coletivistas” ou fazer referência ao relativismo cultural, pois ambos são equivocados para nortear a questão. O acento recai sobre o “reconhecimento intersubjetivo” das normas por parte de uma comunidade jurídica e diz respeito tanto ao procedimento racional de aceitabilidade de tais normas como à exigência de legitimidade atribuída ao papel do “legislador político”, a saber: que as normas podem ser publicamente justificadas na medida em que são fruto da autolegislação exercida em conjunto pelos cidadãos. Em outras palavras, Habermas chama a atenção à exigência de que “a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada por meio da força socialmente integradora da ‘vontade unida e coincidente (*übereinstimmenden*) de todos’ os cidadãos livres e iguais”¹²⁷.

A teoria de Habermas visa não somente elucidar, mas também radicalizar a idéia de que o núcleo normativo do princípio democrático e da práxis política serve como um procedimento para criação e justificação de direitos. Ao mesmo tempo que os direitos humanos funcionam como uma espécie de “capa protetora” absoluta da autonomia privada (por exempb, frente a maiorias totalitárias), tais direitos não possuem legitimidade fora do discurso democrático, pois os princípios não são inatacáveis e muito menos isentos de

universal; ao contrário, tais direitos “alcançam obrigatoriedade somente em ordens normativas e práticas de determinadas formas de vida cultural. Se, em Nassiriah, milhares de xiitas protestam contra Saddam e contra a ocupação americana, eles expressam também que culturas não-ocidentais têm de se apropriar do conteúdo universalista dos direitos humanos a partir dos próprios recursos e em uma versão que produz um vínculo convincente com as experiências e os interesses locais”. Habermas, J. “A guerra e seus juízos contraditórios” in *Folha de São Paulo*, 27 de Abril de 2003, p. A 30. O argumento aponta justamente ao cerne universalista da democracia necessariamente vinculado à autodeterminação política.

¹²⁷ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 50 (p. 53).

crítica¹²⁸. Trata-se, sobretudo, de que a legitimidade do direito não está ancorada em convicções razoáveis, mas *na política deliberativa*, isto é, nos processos de uma formação discursiva da opinião e da vontade em que o uso público da razão se manifesta. Em contraposição ao liberalismo político, “os republicanos kantianos radicalizam o pensamento segundo o qual a idéia dos direitos humanos *habita no próprio interior* do processo de uma formação racional da vontade”¹²⁹.

¹²⁸ O processo democrático confere legitimidade ao direito positivo, mas, lembra Habermas, “o próprio processo de legitimação carece de institucionalização jurídica”. Habermas, J. “Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School” in *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 326 (Habermas, J. “Apêndice a *Facticidade e Validação*” in *A inclusão do outro*, op. cit., p. 316).

¹²⁹ Habermas, J. “Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”, op. cit., p. 140 (p. 160).

Capítulo II

Aceitabilidade racional e legitimidade

No capítulo anterior já foi possível identificar elementos importantes da teoria habermasiana da democracia e apontar soluções conceituais quanto ao papel da racionalidade procedimental no âmbito da justificação pública de princípios e normas que pretendem legitimidade democrática. É preciso, contudo, uma análise mais detida da teoria do discurso para fazer com que as soluções até então apenas esboçadas possam ser fundamentadas conceitualmente. Se lembrarmos as duas críticas centrais que estavam em jogo no primeiro capítulo, ao menos nos aspectos sugeridos em nossa reconstrução, podemos recolocá-las agora tendo em vista diretamente o modelo procedimental de democracia proposto por Habermas.

A primeira crítica dizia respeito à necessidade de se alcançar um ponto de vista imparcial capaz de servir como base de justificação pública de princípios e normas aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, mas que endossam diferentes visões de mundo e concepções de bem. A posição original deveria cumprir as exigências de aceitabilidade por meio de um artifício procedimental. Neste, Rawls lançara mão de um recurso (o “véu de ignorância”) que tinha por finalidade garantir imparcialmente a autonomia de todos aqueles representados nesta situação inicial de escolha. Porém, na posição original a razão prática (o “Racional” e o “Razoável”) pagava um preço alto pela imparcialidade, pois o véu de ignorância limitava o uso desta razão prática em toda sua extensão (uma vez que o véu de ignorância impedia que as partes recorressem às suas próprias visões de mundo e

concepções de bem). Não somente o uso de um artifício representativo, mas também a limitação reflexiva do véu de ignorância imposta em nome da imparcialidade, impedia que Rawls cumprisse seus objetivos de fornecer uma concepção política de justiça substantiva sem que fosse necessário passar para um segundo nível de justificação normativa da teoria. Somente neste passo reflexivo as pessoas levantam o véu de ignorância e podem exercer plenamente sua autonomia. O problema, segundo Habermas, está em que a justificação só é alcançada “fora” da posição original, enfraquecendo consideravelmente a proposta de fundamentação dos princípios de justiça a partir de um “ponto de vista moral” imparcial. Diferentemente de Rawls, não há na teoria habermasiana um distanciamento das pretensões de uma razão prática imparcial, uma vez que o procedimento proposto por Habermas cumpre as duas exigências normativas que na teoria de Rawls tiveram que ser sanadas por meio do “deslocamento” do primeiro nível ao segundo, a saber, tanto o “ponto de vista moral” da imparcialidade como o caráter reflexivo e necessariamente objetivo do reconhecimento público dos princípios.

O segundo problema é o do uso público da razão. Os princípios de justiça devem poder ser aceitos por cada um dos cidadãos. Porém, em Rawls a justificação pública destes princípios está limitada à convergência entre o valor político comum e a capacidade razoável dos cidadãos de chegarem a um consenso sobreposto. Assim o acordo político razoável está apoiado antes na capacidade de cada cidadão de ser razoável (e de escolherem doutrinas também razoáveis) e de alcançar um consenso em torno dos princípios políticos comuns a partir de suas próprias visões de mundo e concepções de bem razoáveis. Isso implica não somente uma noção substantiva de “razão pública”, assim como limita o âmbito do “público” à autodeterminação individual. Em Habermas, o “fardo” da legitimação recai no processo da deliberação pública. Um equilíbrio político amplamente

reflexivo depende de que as normas comuns sejam publicamente justificadas por meio de discursos. O consenso não pode ser resultado do “razoável”, mas do processo democrático de formação política da opinião e da vontade.

O presente capítulo procura abordar a relação entre democracia e procedimento por meio de uma “abstração necessária”. Voltamos a lembrar que nossa análise está restrita somente à racionalidade procedimental e exclui a consideração da política e do direito como sistema, a teoria da evolução social e também uma investigação sobre a fundamentação do direito, elementos estes que compõem o arcabouço teórico habermasiano quando se trata de pensar a questão do direito e da democracia. Estamos interessados antes nas condições de aceitabilidade racional que formam o núcleo procedimental dos processos políticos. O direito legítimo deve ser publicamente justificado ao mesmo tempo em que esta justificação pública se dá por meio da formação política da opinião e da vontade. E o procedimento explicita o ponto de vista no qual as normas de ação que estruturam esta prática política podem ser fundamentadas imparcialmente. No presente capítulo vamos expor o princípio do discurso (I) assim como seu princípio derivado de democracia (II). Por fim, vamos retomar a questão de como encontram-se articulados “procedimento” e “substância” na proposta de Habermas (III).

I – Princípio do discurso

Ainda que a mudança da moral para a política não seja assunto deste capítulo, gostaríamos de iniciar chamando a atenção, muito brevemente, a uma modificação que Habermas fez da década de 80 até *Facticidade e validade*, com a finalidade de deixar claro

posteriormente por que a necessidade de uma justificação de normas de ação *em geral*¹³⁰. Dois pontos foram importantes para determinar o lugar comum do debate entre Rawls e Habermas e para poder caracterizá-lo no quadro de uma “proposta kantiana”: a formulação do imperativo categórico articulava o ponto de vista imparcial com as condições de aceitabilidade racional. Uma tal articulação terá conseqüências tanto na moral quanto no direito. De que modo Habermas retoma essa intuição exprimida no imperativo categórico? Em suas “Notas programáticas”, interessa a Habermas sobretudo “a idéia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos”¹³¹. A moral exige que se possa universalizar as maneiras de agir, isto é, as máximas, eliminando do quadro de fundamentação moral aquelas normas que não puderam dar conta deste caráter universal. É por isso que as normas aceitas como válidas podem se prestar a uma

¹³⁰ Dificilmente haveria outra maneira de expor sucintamente a teoria do discurso de Habermas, ainda que circunscrito ao “ponto de vista moral”, sem que nos colocássemos uma limitação frente ao amplo quadro de questões e pressupostos ligados a uma tal teoria. Essa limitação diz respeito sobretudo a duas questões. Primeiro, saber como o princípio do discurso encontra sua justificação numa teoria da ação comunicativa e numa teoria da pragmática formal. Para uma problematização em torno do modo como os pressupostos racionais da comunicação reconstruídos numa teoria da argumentação podem prover o esclarecimento e a justificação do “ponto de vista moral”, conferir Wellmer, A. *Ethik und Dialog*, op. cit., cap. 2, principalmente p. 108 e ss., Baynes, K. *The Normative Grounds of Social Criticism*, op. cit., cap. 3, Rehg, W., *Insight and Solidarity*, op. cit., parte I, principalmente cap.1. Cf. também Cooke, M. *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. MIT Press, 1994. Segundo, o desenvolvimento que o procedimento discursivo sofreu na passagem de uma reflexão sobre a moral em direção à fundamentação normativa do princípio de legitimidade democrática própria ao campo do direito e da política, desenvolvimento este que aqui não podemos analisar com a devida atenção. A reformulação dos princípios “U” (princípio de universalização moral) e “D” (princípio do discurso) se deve muito à crítica de Wellmer. Este objetara que “U” não distingue suficientemente a diferença entre problemas que dizem respeito à *legitimidade* das normas e o problema da moralidade da ação, fazendo com que o campo da “racionalidade prática” (incluindo a política e o direito) ficasse circunscrito à moral e a legitimidade das normas à universalidade da ação. Cf. Wellmer, A. *Ethik und Dialog*, op. cit., p. 139 e ss. Estes princípios serão tratados em seguida neste capítulo.

¹³¹ Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, op. cit., p. 73 (p. 84). Note-se que não há ainda neste texto uma distinção entre o caráter impessoal e o universal. Esta distinção, como veremos em seguida, aparecerá somente no cap. III de *Facticidade e validade*, no qual Habermas apresenta a reformulação de “D” e a diferença entre moral (“U”) e direito.

“lei universal”. Habermas quer assegurar então que “somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*”¹³².

Ao limitar a validade da norma à vontade universal, isto é, ao excluir como inválidas as normas que não puderam encontrar o assentimento de todos os concernidos possíveis, a exigência normativa da “lei universal” levanta uma barreira não somente às tentativas individualistas de fundamentação do “ponto de vista moral” como aos pressupostos de uma filosofia do sujeito. Mesmo Rawls, como vimos, não chegou a representar de forma conseqüente o modo como os princípios encarnam um interesse comum a todos os concernidos. “As normas válidas”, diz Habermas, “têm que *merecer* o reconhecimento por parte de *todos* os concernidos”¹³³. Para que uma norma seja moralmente aceita e possa “merecer” reconhecimento, não basta que o indivíduo examine sua validade *somente* por meio de seu juízo moral, entendido como o resultado de uma *auto-aplicação* da lei universal sobre sua própria máxima. Antes, “a formação imparcial do juízo exprime-se [...] em um princípio que força *cada um*, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de *todos os outros*”¹³⁴. É em direção ao reconhecimento intersubjetivo que o *princípio de universalização* (abreviado por “U”) poderá ser formulado:

¹³² *Ibidem*. De acordo com essa idéia, “as éticas formais oferecem uma regra ou um procedimento por meio do qual é estabelecido como se pode julgar imparcialmente – ou seja, sob um ponto de vista moral – um conflito de ação moralmente relevante. O modelo é o imperativo categórico de Kant, se o compreendemos não como máximas de ação, mas como princípio de fundamentação. A exigência segundo a qual as máximas de ação válidas devem poder servir como fundação de uma ‘legislação universal’ tornam válidos tanto o conceito de autonomia (entendida como a liberdade para se agir segundo leis que cada um se atribui) como também o conceito correlato da capacidade de consenso universal dos modos de ação correspondentes: o ponto de vista de juízos imparciais é garantido por meio do princípio de universalização na medida em que este distingue como válidas apenas as normas que *todos* poderiam *querer*”. Habermas, J. “Gerechtigkeit und Solidarität: Zur Diskussion über ‘Stufe’ 6”, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., p. 54.

¹³³ Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, op. cit., p. 75 (p. 86).

Toda norma válida tem que satisfazer a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que resultarem (previsivelmente) de sua observância *universal* para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferíveis às conseqüências das possibilidades conhecidas de regulação alternativas).¹³⁵

No princípio “U” a validade da norma passa a depender do reconhecimento intersubjetivo; e apenas este, por sua vez, é responsável pelo caráter “universal” (portanto, “válido”) da norma. Contudo, ainda que o reconhecimento intersubjetivo já esteja em “U”, sua formulação exprime somente sob que condição uma norma pode ser moralmente válida (a saber, que a norma moral deva satisfazer simetricamente o interesse de todos os concernidos, somente assim provando ser universalmente válida), porém ainda não mostra *como* levar à cabo este reconhecimento. É por esta razão que ao lado de “U” Habermas precisa dar um próximo passo e reconstruir esse processo mútuo intersubjetivo, isto é, reconstruir a forma por meio da qual uma máxima qualquer é apresentada aos demais para um exame racional ou discursivo de sua pretensão de validade normativa. Em outras palavras, é preciso reconstruir aquela argumentação necessária da qual os envolvidos participam cooperativamente. A derivação de conteúdos morais para Habermas resulta das pressuposições pragmáticas universais da argumentação. O princípio “U” pressupõe uma teoria da argumentação, e a justificação das normas justas já encontra o seu embrião num sistema de linguagens, de modo que a filosofia da linguagem irá dar sentido a termos como “validade”, “norma”, “interesses”, “necessidades”, etc¹³⁶. Habermas não retira das análises de estruturas de processos de entendimento apenas o princípio “U”, mas reconstrói

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ *Idem*, p. 75-76 (p. 86).

sobretudo as condições de aceitabilidade caracterizadas formalmente. O processo de entendimento pressupõe a efetivação do discurso prático para que a pretensão de validade de uma norma seja racionalmente aceita.

O discurso prático vai adotar a forma de uma racionalidade procedimental que Habermas chama de *princípio do discurso* (abreviado como “D”), cuja primeira formulação em suas “Notas programáticas” é a seguinte: “Só podem reclamar validade (*Geltung*) as normas que encontram (ou podem encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático”¹³⁷. A norma justa era testada com “U” – condição de possibilidade da validade de normas morais – e “D” como que garantia o procedimento equitativo e imparcial para a realização de “U”. Ora, “D” é um procedimento que examina as normas propostas, ou seja, recebe determinados conteúdos cuja aceitação das pretensões de validade correspondentes dependerá do teste empreendido por sujeitos que participam do discurso prático. A ligação a “U” se dá na medida em que as regras da argumentação possuem elas mesmas conteúdos normativos, e o princípio moral vale como regra da argumentação e pertence à lógica do discurso prático. É claro que o discurso exprime a maneira por meio da qual podem ser fundamentadas as normas de ação, já que somente os participantes em um discurso prático podem chegar a um acordo quanto à validade da norma. Permanecera confuso que a validade da norma dependesse de sua universalidade – e, por sua vez, qual seja o estatuto de “D” em relação a “U”¹³⁸.

¹³⁶ Cf. Rehg, W. *Insight and Solidarity*, op. cit., p. 41-45. Cf. também Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., cap. I, seções I e II.

¹³⁷ Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, op. cit., p. 103. (p. 116).

¹³⁸ Nas “Notas programáticas”, “D” não possibilita alguma outra condição de validade para uma norma que não seja a condição de universalidade já presente em “U”. Veremos agora que para tratar do direito e da política, tal como aparecerá em *Facticidade e validade*, as questões morais, que podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da justiça, não apenas são distinguidas como também não podem atribuir validade às normas que recaem sobre âmbito

Em *Facticidade e validade*, Habermas procura deixar claro qual será o estatuto de “D” no quadro das exigências de fundamentação de normas. “D” vai ocupar um lugar *neutro* frente à dimensão da moral e do direito, explicitando aquele conteúdo normativo do sentido da imparcialidade de juízos práticos *em geral*. Agora o princípio “D” recebe uma formulação levemente modificada, cujos comentários do próprio Habermas iremos seguir passo a passo:

D: São válidas precisamente as normas de ação às quais todos os possíveis concernidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais.

Esta formulação contém conceitos fundamentais que necessitam de explicação. O predicado “válidas” refere-se a normas de ação e a proposições normativas gerais correspondentes; ele expressa um sentido não-específico de validade (*Gültigkeit*) normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade. Eu entendo por “normas de ação” expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Para mim, “concernido” é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral regulada por normas. E “discurso racional” é *toda* a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que possibilitam o processar livre de temas e contribuições, informações e razões no interior de um espaço público constituído por meio de obrigações ilocucionárias. Indiretamente a expressão refere-se também a negociações, na medida em que estas são reguladas por meio de procedimentos fundados discursivamente¹³⁹.

legítimo e também racionalmente aceitável das questões axiológicas, que se apresentam como questões da vida boa (isto é, da auto-realização) e que só são acessíveis no interior do horizonte de uma forma de vida histórica concreta. Por esta razão, a moral não poderá fornecer o critério de validade para as normas jurídicas. Por isto também, “U” não poderá mais fundamentar o princípio do direito.

¹³⁹ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 138-139 (p. 142).

A primeira distinção entre a fundamentação proposta anteriormente nas “Notas programáticas” e esta de *Facticidade e validade* pode ser notada no predicado “válidas” (*gültig*). Na formulação de “U” apresentada em 1983, o predicado “válidas” não foi usado indistintamente. Pelo contrário: eram “válidas” as normas que puderam ser *universalmente* seguidas. E aqueles que faziam um resgate discursivo das pretensões de validade normativas, aceitando intuitivamente as condições do procedimento que se encontram em “D”, reconhecem, implicitamente, a exigência moral de universalidade presente em “U”¹⁴⁰. Havia, portanto, como que uma subordinação das condições de aceitabilidade reconstruídas em “D” frente à exigência da validade universal prevista em “U”. Diferentemente, em *Facticidade e validade* a validade (*Gültigkeit*) normativa se refere a uma aceitabilidade racional “não-específica”, pois a “validade” só tem a referência do procedimento, que é neutro. Contudo, ainda que seja usado de forma indiferente em relação à moral e ao direito, o predicado “válido” ou “não-válido” não é *normativamente* neutro; ele apenas não especifica que a norma é “válida”, por exemplo, somente em relação à universalização de normas morais (isto faz “U”), ou, por exemplo, que são “válidas” as normas de ação que favorecem um grupo particular, determinado (discurso ético-político), etc. É importante notar que a aceitabilidade racional não é necessariamente pensada por outros autores como dependente de uma racionalidade procedimental. O debate entre “liberais” e “comunitaristas”, por exemplo, faz referência a diferentes concepções de aceitabilidade racional (*Sittlichkeit* ou *Moralität*). Habermas pensa esta aceitabilidade na forma neutra do procedimento discursivo, não sem consequências, como veremos, para poder articular diferentes concepções de razão prática. Podemos adiantar apenas que são “válidas” as normas de ação na medida em que sua validade foi testada por meio de discursos racionais,

¹⁴⁰ Cf. Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, op. cit., p. 103. (p. 116).

nada além disso. Por qual razão esta ou aquela norma são “válidas”, no nível abstrato de “D”, trata-se de uma questão que se limita à resposta: são “válidas” porque, ao serem *fundamentadas imparcialmente*, explicitam seu sentido como aceitabilidade racional.

Habermas utiliza dois conceitos que muitas vezes foram traduzidos indistintamente para o português como “validade”, a saber, *Geltung* e *Gültigkeit*. Há, porém, uma distinção entre ambos os conceitos que remete ao sentido da validade da norma como aceitabilidade racional. A princípio, a *Gültigkeit* se refere à validade de uma norma que transcende todos os contextos possíveis – tal como o sentido universalista da “verdade”. Contudo, Habermas adota uma restrição epistemológica ao distinguir este sentido de uma validade meramente geral, por um lado, das condições de aceitabilidade racional, por outro. Para que isso possa ser resolvido, a “*Gültigkeit* tem de ser entendida epistemicamente como ‘validade (*Geltung*) que se mostra para nós”¹⁴¹. Em outras palavras, a *Gültigkeit* normativa exige que uma norma de ação deva poder ser interpretada e criticada quanto à sua pretensão de validade (*Geltungsanspruch*) pelos participantes em discursos racionais¹⁴². Porém, quando entendemos o sentido da validade das normas de ação como aceitabilidade racional, isso não significa que tal “validade” está presa à aceitação fatural de contextos determinados, condenada, assim, ao relativismo¹⁴³. Isto pode ser evitado, nota Habermas, se percebermos o modo como todos os participantes em discursos racionais *inevitavelmente* se envolvem

¹⁴¹ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 29 (p. 32). Cf. Habermas, J. “Erläuterungen zur Diskursethik”, op. cit., p. 158.

¹⁴² “Uma pretensão de validade é equivalente à afirmação de que as condições para a validade (*Gültigkeit*) de um enunciado foram cumpridas”. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Bd. I). Frankfurt/M., Suhrkamp, 1981, p. 65. Cf. também, *idem*, p. 405-406.

¹⁴³ A diferença entre *Gültigkeit* e *Geltung* é muito semelhante ao modo como Habermas entende a diferença entre “aceitabilidade” (*Akzeptabilität*) e “aceitação” (*Akzeptanz*). “Se se considera a justiça normativa, assim como a validade (*Gültigkeit*) em geral, como uma relação da ‘validade-de-algo-para-alguém’ (*Geltung-von-etwas-für-jemanden*), então o sentido contrafático da aceitabilidade não pode ser reduzido ao sentido da aceitação no interior de uma comunidade de interpretação”. Habermas, J. “Erläuterungen zur Diskursethik”, op. cit., p. 159.

em pressupostos comunicacionais de teor contrafactuais inerentes à práxis de argumentação. Assim, uma norma qualquer só é válida se pudermos julgá-la por meio das condições necessárias da *Gültigkeit*, que pode ser exprimida na forma da aceitabilidade racional, entendida, desde Peirce, “como o resgate de uma pretensão de validade criticável sob as condições comunicacionais de um auditório de intérpretes alargado idealmente no espaço social e no tempo histórico”¹⁴⁴.

A validade (*Geltung*) de uma norma que para nós pode ser aceita com “boas razões”, isto é, que pretende ser válida para cada um dos concernidos (válida para nós), depende de que toda validade (*Gültigkeit*) normativa deva ser reconstruída na forma do procedimento – não há *Gültigkeit* sem aceitabilidade racional, isto é, sem que haja um resgate discursivo das pretensões de validade. Somente por meio de “D” podemos alcançar a *Gültigkeit* normativa, pois “é só quando a decisão resulta de argumentações, isto é, se ela se forma segundo as regras pragmáticas de um discurso, que a norma decidida pode valer como justificada”¹⁴⁵. Foi neste mesmo contexto que Habermas fez a crítica a Tugendhat, quando este não distinguiu a *Gültigkeit* da *Geltung* (da validade social). Tugendhat estava certo ao querer garantir a chance que toda pessoa concernida tem para dar espontaneamente seu assentimento a uma norma controversa. Somente a “forma da argumentação deve evitar que alguns simplesmente sugiram ou mesmo prescrevam aos outros o que é bom para eles”¹⁴⁶. Mas garantir a formação autônoma da vontade, isto é, um “equilíbrio de poder”, mesmo a “*participação* no poder, no poder de quem deve tomar as decisões sobre o que é e

¹⁴⁴ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 30 (p. 33).

¹⁴⁵ Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, op. cit., p. 81 (p. 92).

¹⁴⁶ *Ibidem* (p. 91).

o que não é permitido”¹⁴⁷, ainda não significa garantir a *imparcialidade* do juízo. Não podemos assimilar as pretensões de validade às pretensões imperativas de poder, mas antes à dimensão pragmática do discurso:

Quando se confunde a dimensão da validade (*Gültigkeit*) das normas, sobre as quais os proponentes e o oponentes podem disputar com base em razões, com a validade social (*sozialen Geltung*) das normas que estão de fato em vigor, a validade deôntica (*Sollgeltung*) é privada de seu sentido autônomo. [...] Contudo, o que de fato se exprime na validade deôntica é a autoridade de uma vontade *universal, partilhada* por todos os concernidos, vontade esta que se despiu de toda qualidade imperativa e assumiu uma qualidade moral porque apela a um interesse universal que se pode constatar *discursivamente*, e que, por conseguinte, pode ser apreendido *cognitivamente* e discernido na perspectiva do participante¹⁴⁸.

Podemos notar nesta citação que Habermas ainda não havia feito a distinção fundamental entre a constatação discursiva da validade (que em *Facticidade e validade* passa a ser ocupada por “D”) e o predicado moral “universalmente válido” (que passa a ser ocupado por “U”). Como dissemos, na reformulação de “D”, “válidas” é um predicado atribuído a normas de ação em geral, significando que a possibilidade do assentimento dado a tal norma explicita somente o sentido da validade como uma aceitabilidade racional. O que Habermas ainda não havia distinguido em seu texto de 1983 é que a pretensão de validade pode manifestar uma vontade política, e não somente uma vontade moral, que se forma em consideração aos diferentes interesses e questões (morais, éticas ou pragmáticas) por parte de todos os concernidos. Nos ocuparemos disso no próximo capítulo.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 83 (p. 94). Aqui a citação é de Tugendhat.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 84 (p. 95).

Voltando à análise do princípio do discurso. “Normas de ação” são “expectativas de comportamento”. No caso de “U” as “normas de ação” a serem qualificadas (isto é, predicadas como válidas) são aquelas que só puderam ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses. Mas os comportamentos, ainda que generalizados (*generalisiert*) no caso de “D”, não são universais. O princípio moral exige um certo tipo de comportamento que qualifica a norma como válida, a saber, o fato de ela poder ser “universalmente” seguida. Ao contrário, também vemos surgir agora a necessidade de uma indiferença quanto às “normas de ação”. Não sabemos se “D” está predicando como válidas as normas morais, as normas jurídicas, ou ainda delimitando aquelas regras que culminam em resoluções sobre leis e políticas determinadas¹⁴⁹. Como a formulação de “D” *ainda é neutra* em relação à moral e ao direito, será possível incluir no procedimento diferentes âmbitos de “normas de ação” que podemos aludir com razões; e vale frisar, por exemplo, as expectativas de comportamento de comunidades jurídicas concretas, “porque comunidades concretas que desejam regular sua convivência com meios do direito não conseguem separar da mesma maneira as questões de regulação de expectativas de comportamento das questões referentes ao estabelecimento de fins coletivos”¹⁵⁰. Assim “normas de ação” políticas distinguem-se das morais – e “D” ainda não tomou partido nem por uma nem por outra.

Os “concernidos” são aqueles interessados nas consequências provocadas pela regulamentação. Mais uma vez, “D” não pode fazer uma distinção entre o indivíduo ou a pessoa moral e o cidadão portador e criador de direitos. Não pode também especificá-lo como membro de uma comunidade particular ou como alguém interessado em ver

¹⁴⁹ Cf. *idem*, cap. IV, seção II.

contemplado determinados interesses que privilegiam uma certa visão de mundo com sua concepção de bem correspondente. Os “concernidos” representam antes um lado da autonomia da vontade que deve ser assegurada pelo procedimento. O outro lado é ocupado pelos “participantes”. A distinção meramente analítica entre “concernidos” e “participantes” pode ser interpretada da seguinte maneira. Uma norma não pode ter consequências desastrosas e injustas para aquelas pessoas que vão regular sua vida com base nesta mesma norma. O único meio de evitar uma aplicação injusta é fazendo com que os próprios concernidos participem do processo de fundamentação da norma¹⁵¹. Desta forma ambos devem ser considerados do ponto de vista da autodeterminação. Por essa razão, Habermas exige certas atribuições e capacidades racionais dos “concernidos” uma vez que devem ser considerados “participantes *em* discursos racionais”. Estes referem-se ao último e mais complexo passo do procedimento.

Os “discursos racionais” dizem respeito “diretamente” à “tentativa de entendimento” em torno de pretensões de validade problemáticas. A ação orientada ao entendimento pode ser caracterizada como uma interação comunicativa por meio da qual as pessoas *se põem de acordo* para coordenar seus planos de ação. Contudo, este “pôr-se de acordo” (*einvernehmen*) só pode ser medido pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. Interessa-nos aqui sobretudo aqueles processos linguísticos em que os atores erguem pretensões de validade normativas¹⁵² com seus atos de fala regulativos¹⁵³.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 188 (p. 191).

¹⁵¹ Klaus Günther já havia chamado a atenção para dois momentos essenciais da constituição da validade de uma norma: o momento da fundamentação e o momento da aplicação de uma norma. Cf. Günther, K. *Der Sinn für Angemessenheit*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988. Cf. também Günther, K. “Uma concepção normativa de coerência para uma teoria discursiva da argumentação jurídica” in *Cadernos de Filosofia Alemã* n°6. São Paulo, Humanitas, 2000.

¹⁵² “Pretensões de justeza” (*Richtkeitsansprüche*) referidas a algo no mundo social (entendido aqui como a totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas). Sobre as “pretensões de validade” cf.

É preciso então atentar à relação entre estes e o entendimento normativo com a finalidade de precisarmos as condições de aceitabilidade racional das normas que pretendem ser válidas.

Atos de fala regulativos ligados a mandamentos, obrigações, contratos, etc., (“Não mate ninguém”, “Você deve cumprir seus acordos”, “Não minta”) possuem pretensões de justiça às quais falante e ouvinte podem aludir com razões. “O entendimento linguístico”, diz Habermas,

funciona então no modo como os participantes na interação entram em acordo sobre a validade pretendida de suas ações de fala (*Sprechhandlungen*) ou levam em consideração de maneira correspondente os dissensos estabelecidos. Por meio das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis que apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala (*Sprechakt*) adquire força obrigatória quando o falante garante, por meio de sua pretensão de validade, que está em condições de resgatar esta pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumento¹⁵⁴.

Sendo assim, a “tentativa de entendimento” deve ser compreendida como um procedimento no qual o ouvinte toma posição com um “sim” ou com um “não” frente às pretensões de validade erguidas pelo falante. Essa “tomada de posição” deve poder ser justificada com razões que o ouvinte, por sua vez, pode em resposta oferecer ao falante. Qualquer pretensão

Habermas, J. “Wahrheitstheorien” in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984, p. 137 e ss. Habermas, J. “Was heisst Universalpragmatik?” in *Idem*, p. 417 e ss. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Bd. I), op. cit., p. 38 e ss. Cooke, M. *Language and reason*, op. cit., cap. 3.

¹⁵³ Cf. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Bd. I), op. cit., cap. III. Cf. também, Habermas, J. “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt” in *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit. (“Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida” in *Pensamento pós-metafísico*, op. cit.).

de validade deve poder ser problematizada pelos participantes (isto é, sujeitos capazes de falar e agir) até que se possa chegar a um entendimento. É essencial notar que o “pôr-se de acordo” não depende somente de um dos lados da interação comunicativa (a “razão” não se encontra nem *somente* no falante nem *somente* no ouvinte), mas antes apoia-se nas condições de *reconhecimento intersubjetivo* das pretensões de validade¹⁵⁵.

Ainda seguindo as explicações de Habermas, essas condições de aceitabilidade racional, que no caso se mostraram como as condições de um reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, estão estruturadas como “condições da comunicação”:

Em cada argumentação os participantes supõem condições de comunicação que (a) evitam uma interrupção do debate não motivada racionalmente, (b) garantem, seja pelo acesso irrestrito e com igualdade de direitos assim como pela participação igual e simétrica na deliberação, tanto a liberdade com relação à escolha de temas como também a consideração de todas as informações e razões disponíveis e (c) excluem do processo de entendimento toda a coerção que influi exteriormente ou procede do próprio processo que não seja aquela do ‘melhor argumento’, neutralizando, com isso, todos os motivos que não sejam o da busca cooperativa da verdade [...] Estas idealizações não significam uma antecipação de um estado final ideal, mas elucidam somente a diferença entre a aceitação racional de uma pretensão de validade num contexto dado e a validade (*Gültigkeit*) de um enunciado que deveria deixar-se comprovar em todos os contextos possíveis¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Habermas, J. “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt”, op. cit., p. 70 (p. 72).

¹⁵⁵ Cf. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (Bd. I), op. cit., p. 400-401.

¹⁵⁶ Habermas, J. “Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School”, op. cit., p. 355-356 (p. 344).

São estas “condições da comunicação” que possibilitam “o processar livre de temas e contribuições, informações e razões no interior de um espaço público constituído por meio de obrigações ilocucionárias”¹⁵⁷. Os “temas e contribuições, informações e razões” podem ser inseridos livremente por qualquer participante nos discursos – inclusive com a possibilidade de manifestarem, no processo de argumentação, desejos e necessidades, pois, diferentemente do modo como acontece no artifício da posição original, o procedimento discursivo não exclui a possibilidade de que as partes possam recorrer à auto-compreensão a às suas visões de mundo. Esta abertura quanto aos conteúdos e por conseguinte a constituição de um “espaço público” estão intimamente ligadas ao modo como as pretensões de validade devem poder ser reconhecidas e racionalmente aceitas. Pois nada, a não ser aquilo que pôde ser processado comunicativamente, pode valer intersubjetivamente como acordo racionalmente motivado. Não pode haver, portanto, um “espaço *público*” que obrigasse a compreensão e a aceitação de certas normas comuns controversas sem que a força ilocucionária da aceitabilidade racional fosse gerida sob as condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.

Há ainda uma diferença de “grau” de reflexividade entre as “condições de comunicação” e os “discursos racionais”. A força ilocucionária deve ser interpretada à luz das “condições da comunicação”, ou seja, falantes e ouvintes procuram harmonizar entre si seus respectivos planos de ação por meio de processos de entendimento e condições de reconhecimento implícitos na ação comunicativa. Contudo, os “discursos racionais” trazem à tona as pretensões da validade problemáticas pressupostas nos atos de fala. Eles são o momento mais reflexivo da comunicação que reproduz os planos de ação de atores que agem cooperativamente, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da

¹⁵⁷ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 139 (p. 142).

vida compartilhado com base em interpretações comuns da situação. Nesse sentido os discursos são uma “*tentativa de entendimento*” e, por sua vez, um resgate das razões potenciais apontadas pelos atos de fala, razões que devem poder ser justificadas, isto é, aceitas racionalmente por todos os possíveis participantes nos discursos¹⁵⁸.

“Indiretamente”, frisa Habermas, a expressão “discursos racionais” está ligada às “negociações” reguladas por “procedimentos fundados discursivamente”¹⁵⁹. Ora, os discursos são o *medium* no qual poderão ser alocados diferentes tipos de razões, com seus respectivos interesses; um procedimento neutro quanto ao jogo de poder no processo de formação política da opinião e da vontade para que um compromisso possa ser racionalmente aceito pelas diferentes partes em questão. A barganha e a negociação estratégicas presentes na política carecem de um ponto de vista imparcial para que não haja uma injusta seleção (mesmo “exploração”) de um interesse sobre os outros.

¹⁵⁸ Cf. *idem*, p. 38 (p. 40-41). Os discursos são formas de argumentação. Habermas chama de “argumentação” o “tipo de discurso (*Rede*) no qual os participantes tematizam uma *pretensão de validade* problemática e tentam resolvê-la ou criticá-la com argumentos”. Habermas, J. J. *Theorie des kommunikativen Handels*. (Bd. I), op. cit., p. 38. A pertinência das razões se põe em manifesto “se um argumento pode convencer o participante de um discurso (*Diskurses*)”. *Ibidem*. Assim, “o *medium*, no qual pode ser provado hipoteticamente se uma norma de ação – seja ela reconhecida faticamente ou não – pode ser justificada imparcialmente, é o *discurso prático*, ou seja, a forma da argumentação na qual são tomadas como tema as pretensões à justeza normativa”. *Idem*, p. 39. Cf. também *idem*, p. 48. No mesmo sentido: “Aquilo que parece ser racionalmente aceitável para um ouvinte não tem de ser imediatamente válido; a ação comunicativa cotidiana circula por meio das *pretensões* de validade que num contexto dado parecem ser suficientemente racionais para os destinatários, mas não por meio da validade (*Gültigkeit*) de atos de fala que, mediante um exame mais cuidadoso, deixam-se comprovar como racionalmente aceitáveis”. Habermas, J. “Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School”, op. cit., p. 358 (p. 346).

¹⁵⁹ Ainda Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 139 (p. 142).

II – Princípio de democracia

A principal justificação da relação de “D” com a forma do direito encontra-se no modo como Habermas responde à pergunta pelo fundamento da legitimidade do direito fazendo uso da teoria do discurso. Para Habermas está claro que “o processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade”¹⁶⁰. “No entanto”, continua, “é preciso saber de onde ele tira sua força legitimadora. A teoria do discurso fornece uma resposta”¹⁶¹. O que fala a favor da teoria do discurso? Após a introdução da formulação do princípio de democracia de acordo com o duplo aspecto da validade do direito, nossa resposta a esta pergunta se limitará a apontar como Habermas interpreta, agora via discursos, os procedimentos a serem juridicamente garantidos. Vamos chamar atenção ainda para o caráter mais concreto do direito, uma vez que este regulamenta um leque amplo de questões relevantes para a formação política da vontade.

Em *Facticidade e validade*, Habermas, depois de apresentar o princípio do discurso, inicia uma análise complexa sobre a delimitação entre “D”, que explicita o sentido da imparcialidade de juízos práticos em geral, e “U”, que se refere então à especificação moral do princípio geral “D”. Frente a “U” e a “D” o princípio de democracia também apresenta especificações. De acordo com sua formulação, “só podem pretender validade legítima a leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito por meio de um processo discursivo constituído juridicamente de estabelecimento do direito”¹⁶². Se

¹⁶⁰ Habermas, J. “Nachwort” in *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 662 (Habermas, J. “Posfácio” in *Direito e democracia*. Vol. II. Rio de Janeiro, 1997, p 308).

¹⁶¹ *Ibidem*(*ibidem*).

¹⁶² No original lê-se: “... rechtlich verfassten diskursiven Rechtsetzungsprozess”. Habermas, J *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 141 (p. 145).

fizemos uma rápida comparação dos termos da formulação do princípio do discurso com os do princípio de democracia poderemos notar algumas especificações resultantes da interligação entre “D” e a forma jurídica.

Não se encontrando agora no nível mais abstrato de “D”, o predicado “validas” vai receber a qualificação “validade legítima”, uma vez que não se trata mais de predicar “normas de ação” em geral, mas sim as “leis jurídicas”. Estas são, por sua vez, uma “especificação correspondente para tais normas de ação que entram em cena na forma do direito e podem ser justificadas com a ajuda de razões pragmáticas, ético-políticas e morais”¹⁶³. Os “concernidos”, antes considerados “participantes em discursos racionais”, são agora “parceiros do direito”. Por fim, os “discursos racionais” transformaram-se num “processo discursivo constituído juridicamente de estabelecimento do direito”. Neste caso, “o princípio de democracia refere-se ao âmbito de institucionalização *externa*, isto é, eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade que, por sua vez, foi gerada nas formas de comunicação garantidas pelo direito”¹⁶⁴. Ou seja, todos os termos, que antes deveriam se manter indiferentes frente às especificações da moral ou do direito, agora são determinados pela forma do direito, sem que isso implique numa subordinação de “D” à positividade.

Habermas aborda o “duplo aspecto da validade do direito (*Rechtsgeltung*)”, a saber, a relação entre coerção e liberdade. “Porém”, diz Habermas, “o sentido desta validade do direito explica-se por meio de uma referência simultânea tanto à validade social ou factual,

¹⁶³ *Idem*, p. 139 (p. 143). No próximo capítulo esta “especificação” vai nos interessar quanto à diferenciação dos discursos práticos, ligada também ao modo como, devido ao caráter mais concreto do direito, as normas jurídicas estão atreladas a formas de vida históricas.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 142 (p. 146).

por um lado, quanto à legitimidade ou à validade (*Gültigkeit*) do direito, por outro lado”¹⁶⁵. No que toca à legitimidade do direito, trata-se de um critério correspondente, porém específico, ao sentido atribuído à validade de normas de ação em geral. A especificidade diz respeito ao campo de aplicação deste critério de validade, presente, agora, no interior do próprio direito. Em “D”, ou seja, no momento ainda neutro frente ao direito e à moral, as normas deveriam ser “válidas” somente porque puderam ser racionalmente aceitas por meio de procedimentos discursivos. As normas jurídicas, além de conseguirem se impor factualmente no círculo de membros do direito, também devem poder ser racionalmente aceitas, ou seja, o direito só pode justificar o comportamento adequado à coerção que impõe na medida em que suas leis sejam normativamente reconhecidas. Por essa razão cabe ao direito dar conta do aspecto da validade presente em toda a norma, a saber, o fato de que ela possa ser racionalmente aceita e reconhecida por todos os concernidos. Assim, segundo o duplo aspecto da validade do direito, a validade social deve vir acompanhada do resgate discursivo de sua pretensão de validade normativa¹⁶⁶.

Fazendo referência Rawls, os princípios escolhidos na posição original são justos porque são consequência de um procedimento que garantiu a imparcialidade do acordo estabelecido. E este procedimento deveria permitir que os termos que determinavam a cooperação equitativa fossem estabelecidos por um compromisso entre as próprias pessoas à luz do que eles mesmas consideravam como um benefício recíproco. Rawls retomou, com

¹⁶⁵ *Idem*, p. 47 (p. 50).

¹⁶⁶ Cf. *ibidem (ibidem)*. A sua formulação, muito semelhante à de “D”, recoloca aquela tensão que estava presente no nível mais abstrato dos juízos práticos em geral – a saber, da mera aceitação factual e da aceitabilidade exigida por pretensões de validade, presentes no agir comunicativo e na ordem social mais ou menos estabelecida. A tensão entre “facticidade” e “validade” surge aqui na tensão entre a positividade e sua pretensão à aceitabilidade racional; ou mais precisamente, “na relação da coerção do direito, que garante uma aceitação média da regra, com a idéia de autolegislação – ou da suposição de autonomia política de cidadãos do Estado reunidos –, que resgata a pretensão de legitimidade das próprias regras, ou seja, as torna racionalmente aceitáveis”. *Idem*, p. 58 (p. 60-61).

essa finalidade, a doutrina do contrato social. Habermas reinterpreta as condições ideais de aceitabilidade racional de normas em termos de uma teoria do discurso e, com isso, “um modelo do discurso ou da deliberação toma o lugar do modelo do contrato: a comunidade jurídica não se constitui por meio de um contrato social, mas com base em um entendimento obtido discursivamente”¹⁶⁷. O que deve ser garantido nesta reinterpretação?

Continuando a comparação. Rawls, ainda que recorrendo a um segundo nível de justificação, buscou garantir que os princípios de justiça estivessem de acordo com as capacidades morais dos cidadãos. Tratava-se, no caso, de possibilitar que os cidadãos, considerados pessoas morais racionais e razoáveis, realizassem de forma livre e igual suas capacidade morais. Por isso Rawls não poderia privilegiar uma concepção de bem em particular, mas somente assegurar uma concepção neutra de pessoa. Os problemas envolvidos neste empreendimento já foram suficientemente abordados no primeiro capítulo. Ora, Habermas vai ocupar-se tão somente do procedimento discursivo de criação autônoma do direito: “O princípio de democracia esclarece, com outras palavras, o sentido performativo da práxis de autodeterminação de parceiros do direito que reconhecem como livres e iguais os membros de uma associação estabelecida livremente”¹⁶⁸. O “sentido performativo” diz respeito ao processo de formação política da vontade e “com outras palavras” especifica o caráter discursivo desta formação. Com a finalidade de assegurar imparcialmente a participação de todos os cidadãos, a práxis de autodeterminação é explicitada na forma de um procedimento discursivo para o estabelecimento legítimo do direito.

¹⁶⁷ Habermas, J. “Nachwort”, op. cit., p. 663 (Vol. II, p. 309).

¹⁶⁸ *Idem*, p. 141 (p. 145).

Se se trata de garantir as condições de participação na formação racional política da vontade, Wellmer levanta a seguinte questão: Qual é a garantia “de uma comunicação livre e igual”? Uma vez que somente o discurso democrático pode conferir legitimidade ao direito, quem garante a imparcialidade do processo discursivo de estabelecimento do direito?

Este *pressuposto* do discurso democrático só poderia passar teoricamente por alto se partíssemos do pressuposto, ainda que falso, de que o princípio democrático a iguais direitos de comunicação e participação designa algo assim como o ponto final ideal de um discurso perfeitamente livre de coerção e com ele um critério de avaliação das sociedades reais. Mas se *não é assim*, então o que devem significar “iguais direitos de participação e comunicação” é algo que só poderá determinar-se no contexto de todo sistema de direitos, práticas e instituições¹⁶⁹.

Os “pressupostos” do discurso democrático encontram-se nos direitos, e estes são criados pela democracia, etc. Não haveria necessidade, porém, de um recurso ao princípio do discurso.

Ora, na formulação do princípio de democracia Habermas deixa claro que se trata de um “processo discursivo constituído juridicamente de estabelecimento do direito”. A formação política da opinião e da vontade acontece no *medium* do direito. Neste caso, o

¹⁶⁹ Wellmer, A. “Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre ‘liberales’ y ‘comunitaristas’”, op. cit., p. 85. “Minha objeção contra Habermas”, diz Wellmer, “se dirige agora à dedução que Habermas faz dos direitos fundamentais liberais partindo da aplicação do princípio do discurso à forma jurídica. [...] A idéia que Habermas sustenta implicitamente de que existem *boas razões* para a distribuição igualitária dos direitos fundamentais das democracias modernas não pode ser considerada de modo algum equivalente à tese de que tais boas razões sejam obtidas da mera aplicação de um princípio formal do discurso à forma jurídica”¹⁶⁹. *Idem*, p. 83. O argumento de Wellmer está inserido numa discussão sobre a “reflexividade” do direito moderno. Cf. Maus, I. “Liberties and popular sovereignty: On Habermas’s reconstruction of the system of rights” in Baynes, K.; Schomberg, R. von. *Discourse and Democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms*, op. cit., p. 93 e ss. Cf. também Michelman, F. “How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy” in Bohman, J.; Rehg, W. (ed.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge, MIT Press, 1997, p. 163 e ss.

sistema de direitos assegura “iguais direitos de comunicação e participação”. Assim, as “boas razões” que os cidadãos vão escolher para aceitar normas legítimas do direito, recorrendo-se ao uso público da razão, resultam da aplicação do procedimento discursivo à forma jurídica. Se, por um lado, as normas jurídicas devem poder ser racionalmente aceitas (e o princípio do discurso explicita as condições de aceitabilidade racional), por outro lado o direito deve garantir a práxis de autodeterminação. Ingeborg Maus havia chamado atenção para o fato de que Habermas seguiu os passos de Kant ao pensar a legitimidade não lançando mão de uma teoria da reflexão prática (muito presa a uma teoria das faculdades), mas segundo uma teoria da “reflexividade” (*Reflexivität*). Kant não estava fazendo, portanto, uma teoria das instituições, mas antes uma teoria da institucionalização (*Institutionalisierung*)¹⁷⁰. Aproveitando esta idéia da “reflexividade da institucionalização política”, a aplicação de “D” à forma jurídica não é uma “mera aplicação”. O princípio de democracia aponta para uma relação imanente entre direito e democracia, explicitando tal relação na sua formulação como uma “institucionalização”, isto é, a *institucionalização de uma práxis de autodeterminação*. Os discursos, porque são formais, não podem ser pensados como uma idéia que será meramente aplicada à realidade. O próprio direito moderno é reflexivo, exigindo a partir de si mesmo a abertura para sua legitimação.

Ainda que o direito deva garantir a práxis de autodeterminação, parece ainda haver uma dúvida quanto ao fato de que Habermas explicita esta práxis com sua teoria do discurso. Colocado de outra maneira: Por que a práxis de autodeterminação constituída

¹⁷⁰ Cf. Maus, I. “Zur Theorie der Institutionalisierung bei Kant” in *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, op. cit., p. 249 e ss. A legitimidade, pensada como “institucionalização”, é a relação entre a autodeterminação pública e as instituições. Maus critica Habermas por ter dado muita atenção à “reflexividade” que se colocava do lado da autodeterminação (os discursos). Para tanto, ela “complementa” essa falta de Habermas com a teoria de Luhmann. Segundo a autora, Luhmann havia pensado na “reflexividade” presente nas instituições (mas dando pouca atenção ao momento não institucional). A discussão é um desdobramento contemporâneo

juridicamente é necessariamente a institucionalização de uma práxis de argumentação? Levantando uma objeção à leitura de Wellmer, não basta que o direito assegure, por exemplo, que cada cidadão possa escolher “no segredo de seus corações”, para lembrar mais uma vez o texto de Manin, quais princípios e normas são os mais justos para regular a vida comum de todos os cidadãos¹⁷¹. Pelo contrário. Habermas esclarece o sentido exigente da validade das normas de ação como aceitabilidade racional. Esta deve ser entendida sob as condições de reconhecimento intersubjetivo da norma controversa. O discurso explicita como é possível fundamentar imparcialmente normas de ação, uma vez que o próprio procedimento está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente. Porque as normas jurídicas dizem respeito a todos os cidadãos por igual, o direito deve garantir os discursos, que não têm de ser entendidos senão como direitos iguais à participação no processo de formação da opinião e da vontade, sem a qual tais normas não poderiam ser intersubjetivamente reconhecidas e, por sua vez, racionalmente aceitas¹⁷².

Uma das reformulações mais importantes de Habermas foi, em *Facticidade e validade*, não fazer com que o direito se subordinasse à moral, no que toca à sua condição

de um tema já presente em Kant, a saber, a “reflexividade da institucionalização política” no Estado democrático de direito. Cf. *idem*, p. 271 e ss.

¹⁷¹ Cf. Manin, B. “On Legitimacy and Political Deliberation” in *Political Theory*, 15, 1987.

¹⁷² Note-se que explicitar o procedimento discursivo constituído juridicamente não significa atribuir algum conteúdo específico à norma controversa. O direito deve somente assegurar a todos os cidadãos a participação na formação política da opinião e da vontade. “Por essa razão”, diz Habermas, “o princípio de democracia não oferece nenhuma resposta [...] à questão de saber se e como os assuntos políticos podem ser abordados discursivamente. Sob o pressuposto de que é possível uma formação política racional da opinião e da vontade, o princípio de democracia diz apenas como tal formação pode ser institucionalizada – a saber, através de um sistema de direitos que garante a cada um participação igual no processo de estabelecimento do direito, já garantido em seus pressupostos comunicativos”. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 142 (p. 145-146).

de validade e de aceitabilidade racional¹⁷³. Agora a práxis de autodeterminação, realizada no *medium* do próprio direito, figura como o *locus* da legitimidade. O princípio do discurso, como apontamos acima, é importante para que possamos identificar o “procedimento” a ser garantido pelo direito para que as condições de legitimidade das normas possa ser assegurada. É dessa forma que “D” transforma-se no princípio de democracia: trata-se da institucionalização jurídica de uma formação política da opinião e da vontade.

Esse processo de formação política da vontade se encontra juridicamente garantido no princípio de democracia. Este, por sua vez, coloca-se num âmbito de fundamentação diferente tanto de “D” quanto de “U”. Uma das razões desta distinção reside no fato de que,

diferentemente da moral, o direito não regula contextos de interação em geral, mas serve como um *medium* para a autoorganização de comunidades jurídicas que se afirmam, no seu ambiente social (*sozialen Umwelt*), sob condições históricas determinadas. Com isso, imigram para o direito conteúdos concretos e pontos de vista teleológicos¹⁷⁴.

Assim o direito deve regulamentar um leque amplo de argumentos relevantes para a formação política da vontade – isto é, não pode deixar de considerar os valores, os interesses pragmáticos dos concernidos ou a possibilidade de negociações reguladas por procedimentos. Falar em aceitabilidade racional, agora, não significa passar por sobre a autocompreensão de uma forma de vida histórica nem deixar de “manter uma conexão *interna* com os projetos e modos de vida”¹⁷⁵. Vamos precisar o caráter mais concreto do

¹⁷³ O direito não se subordina à moral. Porém, veremos, a condição de validade e aceitabilidade do direito não pode inviabilizar a possibilidade de poderem ser justificados moralmente.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 188 (*ibidem*).

¹⁷⁵ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 125 (p. 118).

direito para, no capítulo seguinte, especificarmos as formas de comunicação que garantem o caráter discursivo da prática de autodeterminação.

Devemos completar a idéia de que o princípio de democracia explicita as condições procedimentais constituídas juridicamente para a aceitabilidade racional de uma norma jurídica se levarmos em consideração o caráter mais concreto do direito e, por conseguinte, o modo como tal aceitabilidade exprime a autocompreensão de uma forma de vida histórica. Este caráter mais concreto do direito tem a ver com o conteúdo, o sentido da validade e o modo de legislação das normas jurídicas.

Uma vez que as normas jurídicas regulam contextos de relações de comunidades jurídicas concretas, em seu conteúdo deve poder ser incorporado aquele leque amplo de problemas determinados a serem solucionados a cada vez pelo direito. Isso implica uma abertura maior do direito frente à formação política da vontade dos membros de comunidades jurídicas concretas. Habermas identifica três âmbitos que devem poder ser regulados pelo direito. Matérias jurídicas podem dizer respeito àquilo que é igualmente bom para todos os possíveis concernidos, e neste caso se trata da regulamentação de conflitos de ação sob o ponto de vista da justiça. Contudo, “geralmente elas não exprimem aquilo que é bom para todos os homens”¹⁷⁶, pois tocam em fins e bens coletivos que despertam questões de formas de vida concretas e da identidade comum. Neste caso, tais normas devem estar de acordo com o modo como os participantes de certos grupos querem viver, refletindo assim contextos ético-políticos de realização. Por fim, o conteúdo das normas jurídicas deve englobar questões pragmáticas voltadas à escolha racional dos meios através dos quais esses participantes querem alcançar seus fins – assim como, reforça

¹⁷⁶ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 190-191 (p. 193-194).

Habermas, engloba a possibilidade da formação necessária de compromissos em torno de interesses não generalizáveis¹⁷⁷.

No que toca à validade do direito, a “validade (*Gültigkeit*) ou aceitabilidade liga-se à validade (*Geltung*) ou à aceitação”¹⁷⁸. Neste ponto trata-se de uma “diferenciação do sentido da validade ou da legitimidade do direito”¹⁷⁹ na medida em que neste não podemos excluir a facticidade dos contextos existentes. Ora, “U” se colocava imediatamente à disposição das condições da comunicação para possibilitar a decisão racional em torno de questões morais. Mas as pressuposições contrafáticas da argumentação não são suficientes para dar conta do momento volitivo que se introduz no sentido da validade das normas jurídicas, uma vez que estas estão intimamente ligadas ao “*substrato factual da vontade*”¹⁸⁰. Segundo Habermas, isso ocorre porque “uma autocompreensão coletiva só pode ser autêntica no horizonte de uma forma de vida já dada; a escolha de estratégias só pode ser racional em relação a fins estabelecidos; um compromisso só pode ser equitativo com referência a situações de interesses dadas”¹⁸¹.

Podemos notar aqui uma importante especificação entre o princípio de democracia, “U” e “D”. Este correspondia somente às condições de aceitabilidade racional. Assim a validade de uma norma só poderia estar relacionada ao sentido da validade como aceitabilidade racional. Em “U”, introduzimos no procedimento uma norma específica que, para ser moralmente válida, deverá poder suprir simetricamente as necessidades e interesses de todos os concernidos. Neste caso, além do procedimento, a norma deve cumprir a

¹⁷⁷ Cf. *idem*, p. 192 (p. 195).

¹⁷⁸ *Ibidem*(*ibidem*).

¹⁷⁹ *Idem*, p. 193 (*ibidem*).

¹⁸⁰ *Ibidem* (p. 196).

¹⁸¹ *Ibidem*(*ibidem*).

exigência de universalidade. No princípio de democracia aumenta-se a exigência de que a validade ou a aceitabilidade da norma esteja ligada ao contexto.

Entre o “dissenso” e o “entendimento” (*Einverständnis*) racionalmente motivado (exigência fortemente normativa da moral) as normas jurídicas limitam-se a estabelecer um acordo (*Vereinbarung*) racionalmente motivado. Devemos interpretar este “acordo” levando em consideração certas determinações que não estavam presentes quando se tratava de decidir racionalmente conflitos de ação morais. A formação política racional da vontade enfrenta necessariamente as contingências do processo de legislação, uma vez que a autolegislação jurídica deve estar ancorada em contextos históricos, isto é, nas contingências de formas de vida, dos fins e situações de interesse que vão influenciar a práxis de autodeterminação. Não há vontade política fundamentada racionalmente sem uma ligação desta com contextos contingentes¹⁸².

III – Substância e procedimento na teoria do discurso

Podemos notar mais claramente agora que o termo “procedimento” não se aplica do mesmo modo para Rawls e para Habermas. No primeiro, trata-se de um artifício construtivo – podemos mesmo dizer, hipotético – que permite representar uma situação ideal na qual os princípios de justiça puderam ser escolhidos de forma equitativa e imparcial. O procedimento procura *representar* a “razão prática” de maneira figurativa (as partes representando os interesses “racionais” e o véu de ignorância cumprindo as exigências impostas pelo “razoável”). É difícil, portanto, dizer que há uma racionalidade

procedimental em Rawls. No caso de Habermas, o conteúdo normativo da aceitabilidade racional, a idéia de *imparcialidade* própria à sua característica procedimental, está inscrita nas estruturas da *própria práxis* de argumentação, e pode ser reconstruída nas regras dos discursos racionais que garantem a formação da opinião e da vontade dos participantes. Porque é fruto de uma reconstrução, a racionalidade procedimental encontra-se *já* na ação (ou razão) comunicativa. O princípio “D” vai ocupar, assim, aquele lugar procedimental da posição original, explicitando apenas o ponto de vista sob o qual é possível fundamentar imparcialmente normas de ação, já pressupondo, porém, que “questões práticas em geral podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente”¹⁸³. Desse modo é possível garantir de forma imparcial que não haja uma injusta subordinação de interesses, posto que é nos discursos que os participantes podem levantar pretensões de validade e testar a força ilocucionária de seus argumentos, fornecendo e criticando razões, sem que se recorra no momento da argumentação a matérias determinadas que priorizem *anteriormente* a validade de certas normas de ação sobre outras¹⁸⁴.

Contudo, para não pairar no “mundo das idéias” e ficar vulnerável frente às críticas hegelianas às propostas de tipo kantiana¹⁸⁵, Rawls faz um movimento necessário em

¹⁸² Cf. *idem*, p. 195 (p. 197-198).

¹⁸³ *Idem*, p. 140 (p. 143-144).

¹⁸⁴ Habermas não diz qual critério deve ser o melhor critério para a justificação de normas, pois sua teoria se limita a “reconstruir” o processo democrático, assim como seu “ponto de vista moral” imparcial, no qual os próprios participantes, por meio de discursos e negociações, devem encontrar critérios de julgamento de normas. Nesse sentido, Habermas fez uma crítica a Rawls, uma vez que este “formulou” os critérios por meio dos quais os cidadãos devem chegar a um acordo razoável, assim como disse “quais” seriam os princípios de justiça mais adequados para regular a vida em comum numa sociedade bem ordenada. Para Habermas, cabe aos próprios concernidos – e não ao filósofo, enquanto especialista – escolherem os princípios e normas que melhor regulam suas próprias vidas. Cf. Habermas, J. “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, op. cit., p. 76-77 (p. 87). Cf. também Habermas, J. “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, op. cit., p. 93-94 (p. 87-88).

¹⁸⁵ Cf. Wingert, L. *Gemeinsinn und Moral*, op. cit., p. 252 e ss. Podemos notar em diversos momentos de sua obra (sobretudo se considerarmos a diferença entre *Uma teoria da justiça* e *O liberalismo político*) que Rawls procura fazer um acerto de contas com a interpretação filosófica (vinda de Hegel) que atribuía um

direção à atividade reflexiva de autodeterminação dos cidadãos “de carne e osso”. Ora, se por um lado Habermas criticou esse deslocamento por ter como consequência um déficit quanto ao núcleo normativo da razão prática frente às imagens de mundo, por outro lado não haveria ganho nenhum se a teoria de Rawls permanecesse simplesmente no primeiro nível. “Com sua construção de um consenso sobreposto”, comenta Habermas,

Rawls desloca o acento do conceito kantiano de autonomia para algo como uma autodeterminação ético-existencial: é livre quem assume a autoria de sua própria vida. Esse itinerário tem também um mérito especial. Pois a divisão de trabalho entre o político e o metafísico direciona a atenção para a dimensão ética que Kant negligenciou. Rawls preserva um discernimento que Hegel outrora fez prevalecer contra Kant: pois os mandamentos morais também não podem ser impingidos (*übergestülpt*) abstratamente à história de vida de uma pessoa nem mesmo quando apelam a uma razão comum a todos nós ou a um sentido universal para a justiça. Mandamentos morais têm que manter uma conexão *interna* com os projetos e modos de vida da pessoa concernida e que ela mesma seja capaz de reconstruir¹⁸⁶.

É também possível a Habermas “manter uma conexão *interna* com os projetos e modos de vida” sem abandonar o quadro de referência procedimental?¹⁸⁷ Vamos colocar a questão de maneira mais geral: é possível essa “conexão” sem que critérios “substantivos” interfiram no núcleo procedimental determinante das condições exigentes de aceitabilidade racional e de imparcialidade tal como explicitado no princípio do discurso?

“formalis mo vazio” à filosofia prática de Kant. Segundo Rawls, trata-se de uma “má interpretação” que pode ser retificada no interior mesmo do “kantismo”. Cf. sobre isso as aulas sobre Kant em Rawls, J. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, op. cit.

¹⁸⁶ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in op. cit., p. 125 (p. 118).

¹⁸⁷ Essa questão só poderá ser inteiramente respondida com os diferentes tipos de discurso, apresentados no próximo capítulo.

Cristina Lafont entende que a crítica feita por Habermas à imparcialidade do procedimento rawlsiano também se aplica à teoria do discurso. Seu argumento pode ser resumido da seguinte maneira. Lafont lança mão da distinção, feita por Rawls, entre justiça procedimental “pura”, “perfeita” e “imperfeita”¹⁸⁸ para poder avaliar se Habermas adota uma concepção “substantiva” ou “procedimental” de justiça. Ela pretende apontar para a necessidade de se reconhecer um lado “realista” da teoria do discurso (que ela chama de “ética do discurso”, sem considerar as diferenças, ainda que já se referindo a *Facticidade e validade*), e, com isso, fazer com que Habermas renuncie à sua tentativa de compreender sua teoria como uma interpretação puramente procedimental da noção de justiça.

Lafont chama atenção à resposta de Rawls a Habermas, quando o primeiro, criticando a afirmação de que a teoria da justiça como equidade é mais substancial do que procedimental, diz que “a justiça procedimental e a justiça substantiva estão ligadas e não são distintas”¹⁸⁹. De acordo com a distinção entre possíveis sentidos de justiça procedimental, a justiça procedimental “perfeita” é aquela que nos oferece um padrão para decidir o que seja um resultado justo e um procedimento que possa garantir este resultado. A justiça procedimental “imperfeita” é aquela que nos dá um critério para julgarmos o que seja um resultado justo, porém não pode oferecer um procedimento que garanta chegar a este resultado. Por fim, a justiça procedimental “pura” oferece um procedimento equitativo que, quando levado à cabo, produz um resultado justo, ainda que não recorra a um critério anterior que qualifique o resultado como justo ou injusto. Ou seja, “não existem condições

¹⁸⁸ Cf. Rawls, J. *A theory of justice*, op. cit., p. 74 e ss.

¹⁸⁹ Rawls, J. “Réponse à Habermas”, op. cit., p. 123.

necessárias e suficientes além das procedimentais para que o resultado venha a ser justo”¹⁹⁰. E é na relação entre o “procedimento” e seu “resultado” que o próprio Rawls vai pensar a relação entre “procedimento” e “substância”: “eu considero a distinção entre uma justiça procedimental e uma justiça substantiva como sendo, respectivamente, a distinção entre a justiça (ou equidade) de um procedimento e a justiça (ou equidade) de seu resultado”¹⁹¹.

Se Habermas também propõe um procedimento para a obtenção de resultados justos, então é possível avaliá-lo segundo os diferentes sentidos de justiça procedimental. Para tanto, gostaríamos de reproduzir uma longa passagem de Rawls, na qual este vê no procedimento habermasiano a ligação implícita com os resultados e, por conseguinte, com elementos substantivos. Se Habermas admite, diz Rawls,

que certas idealizações são inerentes ao procedimento de discussão, então certos conteúdos se encontram aí inscritos da mesma maneira. Ainda mais, o procedimento ideal assim constituído é essencial para sua apresentação da democracia, já que uma de suas idéias básicas é que o processo de discussão pública só pode assegurar produzir resultados razoáveis na medida em que ele realiza as condições de uma situação ideal de fala. Quanto mais esse processo é igualitário e imparcial, ou seja, quanto mais ele encontra-se aberto e menos os participantes agem sem constrangimento, mais eles se guiam pela força do melhor argumento e, por conseguinte, será mais provável que os interesses autenticamente universais serão aceitos por todas as pessoas significativamente concernidas. Temos aqui os cinco valores que, à primeira vista, parecem ser os valores do procedimento – a imparcialidade e a igualdade, a abertura (nenhuma pessoa e nenhuma informação significativa são excluídas), a ausência de constrangimento e a unanimidade – que, conjuntamente, orientam a discussão rumo aos interesses universalizáveis sobre os quais consentem todos os participantes. *Esse resultado é certamente substancial*, porque ele remete a uma situação na qual os

¹⁹⁰ Lafont, C. “Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics”, op. cit., p. 169.

interesses universalizáveis dos cidadãos são realizados. E mais, desde que sejam incluídos no procedimento, uma vez que são necessários para tornar os resultados justos ou razoáveis, cada um dos cinco valores evocados acima é ligado aos julgamentos substanciais. Neste caso, nós modelamos o procedimento de modo a poder estar de acordo com nosso julgamento sobre esses resultados¹⁹².

Essa passagem leva à seguinte conclusão: “Se, de acordo com a ética do discurso, o que torna justo o resultado de um discurso moral reside em que os interesses universalizáveis dos concernidos são preservados – ou seja, uma *circunstância* e não um *procedimento* – então a noção da justiça não é procedimental, mesmo seguindo a própria teoria de Habermas”¹⁹³.

A resposta de Habermas a essa passagem se limitou a uma nota que diz:

Estou de acordo com as exposições de Rawls sobre a justiça procedimental *versus* substantiva. Mas estas reflexões não atingem o sentido com que emprego as expressões ‘procedimento’ e ‘racionalidade procedimental’, quando afirmo que uma prática de argumentação disposta de um modo determinado fundamenta a suposição da aceitabilidade racional dos resultados¹⁹⁴.

De acordo com a interpretação de Lafont, essa nota parece estar em discordância com outras passagens de Habermas. Essa nota diz que a noção de aceitabilidade racional é, digamos, “puramente” procedimental, uma vez que somente a “prática de argumentação” é determinante para a avaliação dos resultados. Mas, insiste a autora, outras passagens de

¹⁹¹ Rawls, J. “Réponse à Habermas”, op. cit., p. 122.

¹⁹² *Idem*, p. 128. (O grifo é nosso).

¹⁹³ Lafont, C. “Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics”, op. cit., p. 170.

¹⁹⁴ Habermas, J. “‘Vernünftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder”, op. cit., p. 119 (p. 112).

Habermas chamam a atenção para o aspecto “substantivo” que também condiciona a aceitabilidade racional. A idéia é a de que a “práxis de argumentação” só poderia satisfazer as condições de uma racionalidade procedimental “imperfeita”. As deliberações (e o procedimento discursivo), diz Habermas, “não garantem resultados válidos, mas apenas fundamentam a suposição de sua racionalidade”¹⁹⁵. Contudo, como vimos na citação anterior, tratava-se de um caso de justiça procedimental “pura”, pois não haviam critérios de correção normativa independente do procedimento ¹⁹⁶. O mesmo exemplo aparece nos seguintes trechos de outro texto, quando Habermas começa delineando o sentido “puramente” procedimental da noção de correção moral:

Um acordo a respeito de normas ou ações atingido pelo discurso em condições ideais tem mais do que força autorizadora, ele *garante* a correção dos juízos morais. A assertibilidade (*Behauptbarkeit*) idealmente justificada *é* o que queremos dizer com validade moral [...] Diferentemente da pretensão de verdade, que transcende toda justificação, a assertibilidade idealmente justificada de uma norma não aponta além dos limites do discurso para algo que poderia “existir” independentemente do fato estabelecido de merecer reconhecimento. A imanência à justificação, característica da “correção”, apoia-se num argumento de crítica semântica: porque a “validade” (*Geltung*) de uma norma consiste no fato de que ela seria aceita, ou seja, reconhecida como válida sob condições ideais de justificação, a correção é um conceito epistêmico¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Habermas, J. “Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School”, op. cit., p. 343 (p. 332). “O processo democrático está disposto de tal maneira a autorizar a suposição de resultados racionais, sem poder garantir a correção dos resultados”. *Idem*, p. 327 (p. 317).

¹⁹⁶ “Por outro lado, trata-se de um caso de justiça procedimental pura, porque no processo democrático não se pode dispor de quaisquer critérios de correção *independentes* do procedimento e porque a correção das decisões depende somente do cumprimento factual do procedimento”. *Ibidem*. (*ibidem*).

¹⁹⁷ Habermas, J. “Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen” in *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1999, p. 297-298 (Habermas, J. “Correção *versus* verdade: O sentido da validade deontica de juízos e normas morais” in *Verdade e justificação*. São Paulo, Loyola, 2004, p. 291).

Em seguida, Habermas insiste no sentido procedimental “imperfeito” da correção moral:

Mas essa concepção não implica de modo algum que deveríamos ver nossas idéias morais, as melhores que estão a nosso alcance a cada vez, como infalíveis. O acordo realizado “em dois níveis” nos discursos morais de fundamentação e aplicação está até mesmo sob uma dupla reserva falibilista. Retrospectivamente, podemos nos dar conta tanto de que nos enganamos a respeito dos pressupostos da argumentação como de que não prevemos certas circunstâncias relevantes¹⁹⁸.

Ora, se os discursos “garantem” a correção de normas morais, por outro lado uma tal “correção” depende de “certas circunstâncias relevantes”. De acordo com os possíveis sentidos de justiça procedimental, Habermas estaria formulando uma justiça procedimental ao mesmo tempo “pura” e “imperfeita”, o que seria contraditório. Para Lafont, “a tentativa de Habermas de combinar uma justiça procedimental pura e imperfeita é claramente inconsistente: isso leva a afirmar que a correção dos resultados é exclusivamente uma função das condições procedimentais e negar essa afirmação ao mesmo tempo”¹⁹⁹. Contudo, essa inconsistência não aparece em todos os princípios formulados por Habermas, restringindo-se no máximo à comparação entre eles.

No princípio de universalização (“U”), o teste formal de validade da norma estaria ligado a certas condicionantes para que essa mesma norma fosse aceita “por *todos* os concernidos”, a saber, aceitar “as conseqüências e efeitos colaterais” somente na medida em que pudessem satisfazer “os interesses de *cada* um”. Assim, “a correção moral não pode ser uma noção procedimental pura, mas *apenas* uma noção *procedimental imperfeita*”²⁰⁰.

¹⁹⁸ *Idem*, p. 298 (p. 292).

¹⁹⁹ Lafont, C. “Procedural Justice? Implications of the Rawls -Habermas debate for discourse ethics”, op. cit., p. 172.

²⁰⁰ *Idem*, p. 173.

Seu princípio do discurso (“D”), por sua vez, exprime somente o sentido do procedimento como aceitabilidade racional, sem nenhuma condicionante, deixando claro que “ele possui um sentido puramente procedimental”²⁰¹. Uma comparação entre ambos, na linha de uma leitura “realista”, implicaria reconhecer que “a ética do discurso combina uma noção *puramente procedimental* de aceitabilidade racional, contida na interpretação da racionalidade comunicativa baseada na teoria do discurso de Habermas, com uma noção *não-procedimental* de justiça”²⁰².

Dessa forma, não haveria a necessidade de se insistir numa rígida separação entre forma e conteúdo, ou entre substância e procedimento. As condições puramente procedimentais de justificação de uma norma não esgotam sua condição de aceitabilidade, pois esta pode estar atrelada – e, para Lafont, na maioria das vezes ela está – a condicionantes e determinações que alteram essa mesma aceitabilidade, uma vez que modificam-se os interesses e os contextos por meio dos quais um resultado deve ser reconhecido como válido ou não (justo, injusto, etc). Por isso, temos que interpretar o sentido de “válidas” diferentemente para cada formulação de um dos princípios na teoria de Habermas. No princípio “D”, uma norma ser “válida” significa ser *racionalmente aceitável*; no princípio “U”, significa ser *justa*; e no princípio de democracia, significa ser *legítima*²⁰³. Porém não concordamos que estas distinções sejam geradas por causa de uma “instabilidade” no argumento de Habermas, na medida em que seriam frutos de “determinações” e “condicionantes” não puramente procedimentais.

²⁰¹ *Idem*, p. 174.

²⁰² *Idem*, p. 173.

²⁰³ Cf. Lafont, C. “Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics”, op. cit., p. 174.

Parece claro que Lafont está se direcionando ao princípio “U”, e menos ao princípio de democracia ou a “D”. Mas de acordo com nossa interpretação, a autora não tirou todas as conseqüências da nota de Habermas anteriormente citada e que foi comentada rapidamente por ela, sobretudo no que toca ao fato de que a idéia de imparcialidade ligada ao procedimento já se encontra inscrita nas estruturas da argumentação²⁰⁴. Trazendo a discussão para os termos envolvidos no nosso primeiro capítulo, em Habermas tanto a “aceitabilidade” quanto a “aceitação” podem ser elucidadas por meio da racionalidade procedimental. Isso não significa que o fato de Habermas incorporar a instância “reflexiva” no procedimento inviabilize sua tentativa de alcançar um ponto de vista imparcial. É preciso ainda especificar a relação entre “substância” e “procedimento” e mostrar que é possível manter as exigências de imparcialidade e, por sua vez, a aceitabilidade racional dos resultados do procedimento. Habermas trata dessa questão na sua resposta a Michel Rosenfield. Este formulou uma crítica a Habermas com o intuito de demonstrar que o paradigma procedimental desenvolvido na teoria do discurso só é “procedimental” em sentido “derivado”. Segundo Rosenfield, “o procedimentalismo derivado não é um procedimentalismo genuíno, mas antes uma teoria substantiva com uma aparência procedimental”²⁰⁵.

No caso do princípio de democracia (objeto da crítica de Rosenfield), a práxis comum constituída juridicamente do estabelecimento do direito tem o sentido performativo de revelar quais direitos podem ser reconhecidos pelos cidadãos de forma recíproca. Essa práxis está ligada tanto ao princípio do discurso como ao direito positivo como um *medium*.

²⁰⁴ Cf. p. 100, nota 194.

²⁰⁵ Rosenfield, M. “Can rights, democracy, and justice be reconciled through discourse theory? Reflections on Habermas’s proceduralist paradigm of law” in Rosenfield, M; Arato, A. (ed.) *Habermas on Law and Democracy*, op. cit, p. 90.

Habermas está preocupado em alcançar com esse princípio uma base que seja suficiente para instaurar tanto os processos de criação como de aplicação do direito dado o fato do pluralismo, “pois sob as condições do pensamento pós-metafísico não se pode contar com um consenso que continue a avançar e seja *nesse sentido substancial (inhaltlichen)*. A restrição a pressupostos *nesse sentido formais* é como que talhada para as condições especificamente modernas de um pluralismo de visões de mundo, formas culturais de vida, posições de interesse, etc.”²⁰⁶. Essa práxis assegura assim a idéia de autolegislação sem que o estabelecimento das normas que devem ser publicamente reconhecidas seja determinado pelos seus conteúdos, mantendo-se a neutralidade no que concerne a visões de mundo. Assim, o problema entre conteúdo e forma no procedimento de justificação de normas refere-se inicialmente somente à provável neutralidade dos princípios e normas (sobretudo, jurídicos) em face dos conteúdos concernentes a visões de mundo específicas. Podemos, então, identificar primeiro que o procedimento é normativo e não é neutro, uma vez que assegura a autonomia, mas que também é “formal” e neutro em relação ao conteúdo²⁰⁷.

Contudo, o cerne dessa práxis comum de autolegislação está ligado à lógica dos discursos, cabendo a eles o encargo da legitimação. Se tal legitimação depende, por um lado, das condições de comunicação e dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral (tais como acesso universal, participação sob igualdade de direitos e igualdade de chances para contribuição de temas e questões, a orientação ao entendimento e a ausência estrutural de coerção), por outro lado isso só pode ser assegurado “sob restrições temporais,

²⁰⁶ Habermas, J. “Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School”, op. cit., p. 338-339 (p. 328).

²⁰⁷ Cf. *idem*, p. 339 (p. 329).

sociais e objetivas”²⁰⁸. Sendo assim, diz Habermas, “pode-se duvidar [...] de que seja possível descrever a práxis de argumentação como um procedimento perfeito mas ‘puro’, que fundamenta a suposição de resultados racionais”²⁰⁹. Mas a suposição de resultados racionais certamente não significa a “garantia última” de aceitabilidade. Aquilo que é “correto”, “justo” ou “legítimo” deve poder ser aceito racionalmente sob certas condições idealizadas da argumentação. Por isso consideramos válidos os enunciados normativos para os quais reivindicamos a possibilidade de que tenham sido fundamentados por via de argumentações. Essa validade, ao mesmo tempo, deve ser uma “validade-para-nós”, devendo ser comprovada sob processos de argumentação que sempre se dão sob as restrições temporais, sociais e objetivas. “Em face da falibilidade fundamental de nosso saber”, diz Habermas,

nenhum desses dois elementos, nem forma, nem substância, é suficiente quando tomado por si mesmo. Por um lado, uma estrutura tão exigente da práxis de fundamentação inserida num contexto restritivo pode somente tornar provável na melhor das hipóteses que a troca de argumentos se cumpra com base em todas as informações e razões disponíveis em um dado momento [...] Por outro lado, não há quaisquer evidências e critérios de valoração que *precedam* a argumentação, isto é, que não possam ser eles mesmos problematizados e que não precisem, por sua vez, ser validados (*validiert*) por um entendimento alcançado discursivamente e que foi racionalmente motivado sob condições discursivas²¹⁰.

Uma vez que não podemos encontrar uma outra fonte de validade normativa sob condições modernas de vida a não ser aquela na qual nós mesmos nos damos as leis a que

²⁰⁸ *Idem*, p. 341 (p. 330).

²⁰⁹ *Ibidem* (*ibidem*).

vamos nos submeter, o preço a pagar por essa autonomia reside em “situarmos” a razão. E o modo de operar da razão, uma vez que não existem mais evidências e argumentos “últimos”, está em apelar aos seus procedimentos. Como disse Habermas, “a racionalidade procedimental não está mais em condições de garantir uma unidade antecipada na pluralidade dos fenômenos”²¹⁰. Esse “falibilismo” insere a práxis de argumentação nos seus contextos de surgimento sem que essa práxis deixe de poder ser reconstruída imparcialmente. Temos que compreender que a “racionalidade procedimental” é a própria práxis de argumentação que se desenrola num dado momento. O fato de estar “contextualizada” não elimina seu núcleo procedimental e nem faz com que somente este seja a fonte de legitimidade de normas sob condições modernas de vida.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 342 (p. 331).

²¹¹ Habermas, J. “Motive nachmetaphysischen Denkens” in *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 43 (Habermas, J. “Motivos de pensamento pós-metafísico” in *O pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 44).

Capítulo III

O conceito procedimental de política deliberativa

Com o debate voltado à análise da racionalidade procedimental já foi possível em grande medida interpretar a idéia de acordo com a qual os indivíduos agem de forma autônoma ao obedecerem às leis que todos os concernidos, com base no uso público de sua razão, poderiam aceitar com boas razões. Porém, até o momento essa idéia de auto-legislação, ainda que inspirando a formação democrática da vontade como um procedimento, teve sua análise circunscrita às idealizações de uma razão comunicativa que assume uma forma procedimental. Com o princípio de democracia foi possível ver que o direito legítimo depende de condições procedimentais e de pressupostos comunicacionais exigentes. Contudo, temos que identificar nas práticas políticas partículas e fagulhas de uma “razão existente”²¹². Dito de outra maneira, as condições da gênese e da legitimidade do direito ainda devem poder ser comprovadas no modo como são operados os processos políticos, constituídos pelo Estado de direito. A operação destes processos nos leva a um modo específico de justificação pública ancorada em formas institucionalizadas de deliberação.

Habermas se coloca a tarefa de, no capítulo VII de *Facticidade e validade*, esclarecer o conceito normativo de política deliberativa e, numa perspectiva sociológica, examinar as condições para uma regulamentação jurídica da circulação do poder em sociedades complexas. E segundo sua ressalva, neste ponto o autor prefere “abordar a teoria

da democracia sob aspectos da legitimação”²¹³. Com isso, Habermas quer mostrar como não é possível descrever adequadamente o modo de operar do sistema político democrático sem que se faça referência à dimensão da validade do direito e à força legitimadora da gênese democrática do direito²¹⁴. “Sob aspectos da legitimação” significa, em primeiro lugar, a recusa de uma redução da legitimidade democrática do poder e do direito a um conceito empírico de democracia²¹⁵; em segundo lugar, significa voltar-se a uma discussão em torno de modelos normativos de democracia; e em terceiro lugar, significa, mais especificamente, que a legitimação é produzida pelos procedimentos democráticos de deliberação. Em linhas gerais, vamos nos deter na discussão em torno da idéia de que a democracia garante certos procedimentos e somente por esta razão produz legitimidade. O ponto principal reside no esforço de Habermas de precisar qual seria o procedimento democrático correto para suprir a exigência de legitimidade.

No presente capítulo iremos partir da comparação entre os modelos normativos liberal e republicano de democracia (I), nos atendo em seguida ao conceito procedimental de democracia desenvolvido por Habermas (II). Em seguida, vamos especificar os “procedimentos” de legitimação levando em consideração o conceito de política deliberativa (III). Uma vez que o procedimento democrático da deliberação e da tomada de decisão pressupõe um ponto de vista a partir do qual é possível julgar de modo imparcial as condições de convivência e de auto-organização democrática entre parceiros do direito, vamos analisar, por fim, como Habermas enfrenta também aqui as objeções contra a

²¹² Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 349 (Vol. II, p. 9).

²¹³ *Idem*, p. 10 (Vol. I, p. 10).

²¹⁴ Cf. *idem*, p. 349 (Vol. II, p. 9).

²¹⁵ Cf. *idem*, p. 350 (*idem*, p. 10).

pretensa neutralidade das regras do jogo que envolvem a formação democrática da vontade e a formação informal da opinião (IV).

I – Os modelos liberal e republicano de democracia

Gostaríamos de tocar de modo introdutório nas razões pelas quais Habermas recusa a fundamentação oferecida pelas teorias empíricas da democracia para explicar as regras do jogo democrático. O ponto principal de sua crítica está voltado ao modo como tais teorias partem de elementos empíricos com a finalidade de construir uma teoria normativa da democracia, ou seja, utilizam as descrições empíricas para demonstrar como as práticas democráticas podem ser legitimadas. Vamos resumir rapidamente os três passos dos argumentos de Werner Becker – único autor a que Habermas faz referência neste trecho – apenas com o intuito de precisar o que entendemos ser o núcleo da crítica habermasiana.

Segundo Habermas, o objetivo de Becker se limita a demonstrar por que os envolvidos numa prática política podem ter boas razões para manter as regras estabelecidas numa democracia de massas. O pressuposto de sua tese consiste em compreender a “validade” das normas de acordo com o efeito estabilizador que elas produzem, estabilização esta que passa a valer como medida para a legitimidade. Num primeiro passo, as regras que compõem uma democracia – ou seja, as regras que dirigem o jogo das eleições gerais, a concorrência entre os partidos e o poder da maioria – são legítimas porque retiram sua plausibilidade de uma “compreensão especificamente moderna do mundo e de

si mesmo” baseada em um “subjativismo ético”²¹⁶. Para Becker, “a validade das [...] normas, que o homem singular aceita, é produzida a partir de si mesmo por meio de seu livre assentimento”²¹⁷. Uma vez que a única fonte de validade normativa se encontra na vontade de cada indivíduo, um dos problemas a serem resolvidos por uma ordem política democrática está em assegurar o princípio de que é válido somente aquilo que *todos* poderiam querer, já que cada vontade é soberana *por igual*. A recusa de uma solução de tipo universalista (assim como a recusa de que a pretensão de validade das decisões da maioria possa ser fundamentada apelando-se a um bem comum) leva Becker à análise da aceitação da regra da maioria. Se cada indivíduo tem o mesmo poder, então a vontade da maioria expressa uma “impressionante força superior”: “com isso, democracia significa que uma parte do povo domina temporariamente a outra”²¹⁸. Mas aos olhos daqueles que participam do processo democrático ainda é preciso esclarecer de que modo as minorias estão protegidas da tirania da maioria. O último passo consiste, então, em mostrar que as “maiorias procuram garantir interesses de minorias em razão do medo de estas mesmas maiorias tornarem-se minoria”²¹⁹. A estabilização do jogo de forças vai depender do conjunto de discursos e meios “político-ideológicos” convincentes para a obtenção de legitimidade. Porém, o fato de que o participante no processo democrático tenha de ser “convencido” por uma das partes não significa que sua aceitação esteja sujeita à mera luta partidária e ideológica de poder e que os argumentos políticos se esgotam em sua função meramente retórica.

²¹⁶ *Idem*, p. 353-354 (*idem*, p. 13).

²¹⁷ Becker, W. *Die Freiheit, die wir meinen*. München, 1982, p. 38.

²¹⁸ *Idem*, p. 77.

²¹⁹ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 355 (Vol. II, p. 15).

Chegamos, assim, ao que entendemos ser o ponto principal da crítica habermasiana à concepção empirista de democracia. Habermas discorda de Becker quando este insiste na idéia de que “o que importa é, antes de tudo, produzir condições para a aceitação democrática dos objetivos perseguidos pelos partidos políticos”²²⁰. Desta perspectiva resta apenas um jogo de equilíbrio de interesses de grupos sociais pelo poder. “Mas”, diz Habermas, “também os compromissos têm de ser fundamentados – e o que fundamenta a aceitação de compromissos?”²²¹. Da perspectiva dos próprios participantes, a aceitação das regras do jogo democrático teriam de ser “fundamentadas racionalmente”. Ou em outros termos, a aceitação remete às condições normativamente exigentes de aceitabilidade racional:

as considerações parciais de bom senso (*Klugheit*), que cada um dos lados coloca na sua perspectiva, pressupõem tacitamente o reconhecimento comum das bases normativas que justificam o procedimento como imparcial, na medida em que esclarecem por que devem valer como eqüitativos (*fair*) os resultados obtidos conforme o procedimento²²².

As razões publicamente aceitáveis devem valer como razões suficientes para cada um dos cidadãos considerados racionais. Uma justificação da aceitação de um poder estabelecido não pode escamotear o sentido normativo da compreensão da democracia. Para tanto, Habermas entende ser necessário, mesmo que de maneira tipificada, nos voltarmos aos modelos normativos de democracia e, com isso, dar uma outra solução à justificação

²²⁰ Becker, W. *Die Freiheit, die wir meinen*, op. cit., p. 101.

²²¹ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 357 (Vol. II, p. 17).

²²² *Idem*, p. 358 (*ibidem*).

normativa do processo democrático. Vamos caracterizar brevemente nesta seção os modelos liberal (a) e republicano (b) de democracia.

(a) Como poderemos compreender o papel que cabe ao processo democrático na concepção “liberal”? Partiremos da idéia mais geral oferecida por Habermas: esse processo deve “cumprir a tarefa de programar o Estado no interesse da sociedade”²²³. Para desdobrarmos essa idéia geral, o próprio Habermas dá indicação de que tal interpretação remete à tradição liberal ligada a Locke. E, apesar das diferenças, essa interpretação reflete em grande medida a classificação sugerida por David Held em seu *Modelos de democracia*, o qual será de grande utilidade. Segundo esta classificação, Locke estaria entre os representantes do modelo chamado “*protective democracy*”, cujo princípio de justificação é o seguinte: “Os cidadãos exigem proteção dos governantes, assim como de cada um entre si, para assegurar que aqueles que governam seguem as políticas que são comensuráveis com o interesse dos cidadãos como um todo”²²⁴. Held comenta que para Locke “a instituição do ‘governo’ pode e deve ser concebida como um ‘instrumento’ para a defesa da ‘vida, liberdade e bens’ dos seus cidadãos; ou seja, a *raison d’être* do governo é a proteção dos direitos dos indivíduos”²²⁵.

²²³ Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie” in *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit., p. 277 (Habermas, J. “Três modelos normativos de democracia” in *A inclusão do outro*, op. cit., p. 269).

²²⁴ Held, D. *Models of democracy*. Stanford University Press, 1987, p. 70.

²²⁵ *Idem*, p. 51. Segundo Locke, “o fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação de sua propriedade*”. Locke, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 2001, II, §124, p. 495. O termo “propriedade” refere-se à vida, liberdade e bens dos indivíduos. Ou ainda: “O Estado, para Locke, nasce com um fim fundamental: o de fazer com que os indivíduos possam conservar os próprios direitos naturais”. Bobbio, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo, Mandarim, 2000, p. 61.

Por essa razão, a política limita-se à “função de agregação e imposição de interesses privados da sociedade frente ao aparelho do Estado”²²⁶. Não somente “frente” no sentido de “contra”, mas de forma ainda mais específica, a política volta-se à atividade governamental a às instituições. Habermas insiste no fato de que tanto o modelo liberal como o republicano afirmam uma concepção de política centrada no Estado. Na tradição liberal isso significa que a política está ligada ao modo como a “sociedade civil” orienta seus interesses *para* o Estado – e neste percurso há uma separação do âmbito da vida familiar, cultural ou econômica. “A política”, nos esclarece mais uma vez Held, “está ligada com o mundo do governo ou dos governos e com as atividades dos indivíduos, facções ou grupos de interesse que fazem pressão sobre aqueles de acordo com suas pretensões”²²⁷. Em todo caso, o processo político visa à ampla capacidade administrativa e de auto-organização do Estado para a regulamentação *equitativa* (e imposição eficaz) dos interesses sociais legalmente assegurados:

Na interpretação liberal o processo democrático produz-se exclusivamente na forma de compromissos de interesses. As regras de formação de compromisso, que devem garantir a equidade dos resultados – sejam regras sobre o direito igual e universal ao voto, sobre a composição representativa de corporações parlamentares, sobre o modo de decisão e a ordem dos negócios – são em última instância fundamentadas nos direitos liberais fundamentais²²⁸.

²²⁶ Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 277 (p. 270). Sociedade que, segundo Habermas, deve ser definida por esta concepção como um “sistema de circulação de pessoas privadas estruturado numa economia de mercado e de seu trabalho social”. *Ibidem (ibidem)*. Neste aspecto também se baseiam as interpretações do liberalismo que remonta a Locke e que definem a separação da “sociedade civil” frente ao Estado. Held entende como uma característica chave da “*protective democracy*” o desenvolvimento de uma sociedade civil politicamente autônoma: “Separação entre Estado e sociedade civil, ou seja, o escopo da ação do Estado deve ser, em geral, fortemente restringida à criação de uma estrutura que permite aos cidadãos perseguir suas vidas privadas livres do risco da violência, do comportamento social inaceitável e da interferência política indesejada”. Held, D. *Models of democracy*, op. cit., p. 70.

²²⁷ Held, D. *Models of democracy*, op. cit., p. 69.

²²⁸ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 359 (p. 19).

Com a imposição (normativamente exigente) de um limite constitutivo do poder do Estado frente ao direito natural dos indivíduos, o modelo liberal oferece também uma concepção de “cidadão do Estado” que remonta sobretudo à liberdade dos modernos, isto é, uma concepção negativa de liberdade²²⁹. O direito individual que cada cidadão dispõe o protege tanto das intromissões do Estado como das ações dos outros cidadãos. A tarefa do Estado é garantir por igual o espaço de liberdade individual – pois livrando-os de coações externas garante, ao mesmo tempo, um espaço subjetivo de ação. O mais interessante é notar que os direitos políticos ficam ancorados nos direitos subjetivos, ou seja, ambos possuem a “mesma estrutura”: O cidadão possui direitos políticos somente com a finalidade de poder dar validade a seus interesses particulares. Tanto as votações, a formação de corporações parlamentares ou mesmo a composição de governos podem ser justificadas na maneira como puderam “agregar” outros interesses privados. E todos estes interesses privados “agregados” – e na medida em que são pensados como formação política da vontade dos cidadãos – são “finalmente transformados em uma vontade política que exerce influência sobre a administração. Desse modo os cidadãos, em seu papel como cidadãos do

²²⁹ Cf. Taylor, C. “What’s wrong with negative liberty?” in *Philosophy and Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985. Cf. também Berlin, I. “Dois conceitos de liberdade” in *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília, UNB, 1981. Segundo Held, “a idéia da liberdade frente a uma autoridade política excessiva (‘liberdade negativa’, tal como tem sido chamada) figura o ataque do final do século XVI lançado aos antigos regimes europeus e serviu como o complemento perfeito ao crescimento da sociedade de mercado; pois liberdade do mercado significa na prática deixar que as circunstâncias das vidas das pessoas sejam determinadas pelas iniciativas privadas na produção, distribuição e troca. Mas a concepção liberal de liberdade negativa está ligada a outra noção: a idéia da escolha entre alternativas. Um elemento central da liberdade deriva da *capacidade atual* de seguir diferentes escolhas e cursos da ação (‘liberdade positiva’)”. Held, D. *Models of democracy*, op. cit., p. 69 e 71. O próprio Held assume que a “liberdade positiva” recebeu um espaço consideravelmente menor na tradição liberal analisada.

Estado, podem controlar se o poder do Estado está sendo exercido no interesse dos cidadãos da sociedade”²³⁰.

Vamos voltar à idéia da política centrada no Estado. No caso do modelo liberal, o Estado funciona como protetor de uma sociedade econômica. Dessa maneira, a separação “sociedade civil” e “Estado” deve ser, de certa forma, superada pelo processo democrático. Ou melhor, a “separação” deve manter-se, pois exige-se uma “sociedade civil” autônoma – espaço no qual são possíveis um intercâmbio social espontâneo – que imponha limites ao poder do Estado; porém, os interesses da sociedade devem ser canalizados através do Estado de direito. Segundo Habermas, “*essa compreensão da política centrada no Estado [...] não se orienta pelo input de uma formação política racional da vontade, e sim pelo output de uma avaliação bem-sucedida das realizações das atividades do Estado*”²³¹.

Como podemos compreender a legitimação segundo o modelo liberal? Isso vai depender do modo como foi caracterizada a natureza de seu processo político:

De acordo com a interpretação liberal, a política é essencialmente uma luta por posições que permitam a disposição do poder administrativo. O processo de formação da opinião e da vontade política na esfera pública e no parlamento é determinado pela concorrência entre agentes coletivos que agem estrategicamente e pela manutenção ou conquista de posições de poder. O êxito nesse processo é medido segundo o assentimento dos cidadãos, por meio de contagem de votos, em relação a pessoas e programas²³².

Dessa forma, o governo, garantindo a satisfação de expectativas de felicidade de pessoas privadas (um espaço para a realização de seus interesses e planos de vida), passa a ter

²³⁰ Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 279 (p. 271).

²³¹ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 361 (Vol. II, p. 20).

possibilidade de justificar publicamente o uso do poder. Esta “justificação pública” não consiste na autodeterminação democrática de pessoas que deliberam, mas na “normatização de uma sociedade econômica, assegurada pelo Estado de direito”, e que garantiu um “bem-comum entendido a-politicamente”²³³. Esse mecanismo pode ser compreendido por meio do voto. Os eleitores permitem o acesso de grupos e partidos ao poder e estes, por sua vez, justificam publicamente o uso desse poder. A justificação perante a esfera pública (e o parlamento) depende de que se tenha cumprido a função de suprir as expectativas de êxito que estão na base das preferências dos eleitores²³⁴.

(b) A tipificação habermasiana para o modelo republicano de democracia é, tal como no caso anterior, bastante genérico. Não há uma identificação específica para o modelo, seja em razão de sua caracterização histórica ou em relação a determinado autor²³⁵. Dois aspectos, porém, podem ser destacados. O primeiro está ligado ao conceito amplo de “soberania popular”, à idéia da auto-determinação política de um povo²³⁶. O segundo, ao

²³² Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 282 (p. 275).

²³³ *Idem*, p. 287 (p. 279-280).

²³⁴ Cf. Knight, J.; Johnson, J. “Aggregation and Deliberation: on the Possibility of Democratic Legitimacy”, op. cit. Riker, W. *Liberalism against populism*. San Francisco, Freeman, 1982. Schofield, N. *Social choice and democracy*. Berlin, Springer-Verlag, 1985. Cf. também Avritzer, L. *A moralidade da democracia*, op. cit., caps. 4 e 5.

²³⁵ Held alterna algumas características do modelo republicano tanto no que diz respeito aos modelos clássicos de democracia ou na apresentação do modelo chamado por ele de “*developmental democracy*”. No primeiro caso há a referência a Aristóteles, mas o autor principal – referente ao segundo caso – é Rousseau. Cf. Held, D. *Models of democracy*, op. cit., caps. 1 e 3. Também Robert Dahl atribui à “tradição republicana” alguns pressupostos da tradição republicana antiga (Grego) – dando ênfase especial a Aristóteles. Entre tais características podemos incluir uma definição “política” do homem; a necessidade de uma “associação política”; a relação “homem/cidadão”; a “virtude cívica”; e a realização do “bem comum”. A idéia principal seria a do “auto-governo” pelo povo. Certamente a “tradição republicana” remete a outros momentos históricos e idéias que não se limitam a uma reafirmação do “republicanismo grego”. Cf. Dahl, R. *La democracia e sus críticos*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 35-46.

²³⁶ Soberania entendida como “a possibilidade da auto-regulação e do auto-governo [...] que se origina e permanece no povo”. Held, D. *Models of democracy*, op. cit., p. 74-75. Cf. Rousseau. *Du Contrat social*. Paris, Gallimard, 1964.

modo como o modelo republicano está ligado às concepções “comunitaristas”²³⁷, de acordo com as quais – ao contrário dos “liberais”, que davam primazia aos direitos individuais e à liberdade – há uma primazia da vida comunitária e do bem das coletividades. Habermas chega a dizer que na interpretação republicana “concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético”²³⁸. Gostaríamos de chamar a atenção para o vínculo – ou o *medium* – entre ambos os aspectos.

O vínculo pode encontrar-se no momento “reflexivo” constitutivo do processo de coletivização social como um todo, no qual a política é propriamente o *medium* entre a auto-realização comunitária com a auto-determinação política de uma comunidade de direito. Em outras palavras, a política

forma o *medium* na qual os integrantes de comunidades solidárias que surgiram naturalmente tomam consciência de sua interdependência mútua e, como cidadãos, dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento recíproco, aperfeiçoando-as e formando-as com vontade e consciência numa associação de parceiros do direito livres e iguais²³⁹.

De membro de uma comunidade solidária à membro de uma comunidade de direito, mantém-se a idéia de que uma sociedade democrática precisa de alguma definição aceita em comum do que constitui propriamente a “vida boa”. É constitutivo que não haja separação entre autodeterminação política e auto-realização ética²⁴⁰.

²³⁷ Essa ligação entre “republicanismo” e “comunitarismo” foi fonte de críticas em Michelman, F. “Family Quarrel” in (ed.) *Habermas on Law and Democracy*, op. cit. Cf. também Michelman, F. “Jürgen Habermas: *Between Facts and Norms*” in *The Journal of philosophy*, XCIII, 6, junho de 1996.

²³⁸ Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 277 (p. 270).

²³⁹ *Idem*, p. 277-278 (*Ibidem*).

²⁴⁰ Por meio da política os cidadãos almejam realizar aquilo que é o melhor para a comunidade. Essa é uma das maneiras pelas quais se é possível interpretar o “*bien commun*” e “*intérêt commun*” em Rousseau, por exemplo. Não se trataria somente de conceber o “bem comum” como aquilo que há de comum nos diferentes

Desse entrelaçamento da política com a ética altera-se o modo como devemos compreender o *status* dos cidadãos. Ao contrário do modelo liberal, segundo a qual os cidadãos reivindicavam seu *status* como pessoas privadas (determinados sobretudo pelas “liberdades negativas”), no modelo republicano

os direitos dos cidadãos do Estado, em primeira linha os direitos políticos de participação e comunicação, são antes liberdades positivas. Eles não garantem a liberdade da coerção externa, mas a participação em uma práxis comum, por meio de cujo exercício os cidadãos podem realizar aquilo que querem ser – sujeitos politicamente responsáveis de uma comunidade de livres e iguais²⁴¹.

Esses direitos devem assegurar a autonomia já existente na comunidade. Com isso o *status* de cidadão é como que a institucionalização do *status* de membro da comunidade. Held chega a comentar que “o papel do cidadão é o mais alto a que um indivíduo pode aspirar”²⁴², uma vez que enquanto cidadão o indivíduo (ou melhor, o membro da comunidade) tem assegurado a possibilidade de participar do processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, podendo chegar ao acordo sobre quais são os objetivos e normas que correspondem ao interesse comum. “Com isso”, diz Habermas, “exige-se do

interesses (particulares), mas de ligá-lo a uma noção substantiva de “vida boa”. Sem dúvida essa passagem da ação coletiva para a ação política é mais facilmente concebida pelos “comunitaristas”. Contudo, essa parece ser também a chave para a interpretação de Habermas. Ao contrário de Kant, Rousseau não levou à termo a idéia do exercício da soberania popular como um procedimento de autodeterminação pública. “Ele [Rousseau] deu um significado mais ético do que moral à idéia de auto-legislação e concebeu a autonomia antes como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto. [...] Rousseau levou ao seu ápice a sobrecarga ética do cidadão, presente no conceito republicano de sociedade. Ele contou com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea integrada por meio de tradições culturais comuns”. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 132 (p. 136). Cf. Rousseau. *Du Contrat social*, op. cit., livre II, I, p. 190-191.

²⁴¹ Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 279 (p. 272).

²⁴² Held, D. *Models of democracy*, op. cit., p. 75.

cidadão republicano mais do que a orientação segundo seus respectivos interesses próprios²⁴³.

Modifica-se também aquela relação entre “Estado” e “sociedade” presente na concepção liberal. Habermas mostra como, para os republicanos, há uma esfera de integração social para além de interesses privados (lógica própria do mercado) e do poder administrativo. Surge aí também um campo de solidariedade independente que figura como a mais importante fonte de integração social²⁴⁴. E a política está orientada à preservação deste âmbito de solidariedade, na qual os valores comuns da comunidade são reproduzidos por meio de estruturas de comunicação pública orientada ao entendimento mútuo. Assim, a política não tem a função de mediar as estruturas de processos de mercado e de interesses privados para o Estado. Na interpretação republicana a sociedade se constitui como um todo firmado politicamente, “pois na práxis de autodeterminação política dos cidadãos a coletividade se torna consciente de si mesma como um todo e age efetivamente sobre si mesma por meio da vontade coletiva dos cidadãos”²⁴⁵. Disso resulta a idéia republicana de uma comunidade ética institucionalizada na forma do Estado que tem por objetivo a auto-organização política da sociedade. Em outras palavras, o Estado não é mais um órgão estatal separado da sociedade, mas é parte da comunidade política.

Como podemos pensar, por fim, a legitimação do exercício do poder político? Ora, de acordo com a interpretação republicana, a democracia passa a ser um fim nela mesma, ou seja, o processo político visa à manutenção ou à garantia do espaço público na qual se desenrola a formação política da opinião e da vontade: “A formação democrática da

²⁴³ Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 280 (p. 273).

²⁴⁴ Cf. *idem*, p. 278 (p. 270).

²⁴⁵ *Idem*, p. 286 (p. 279).

vontade tem essencialmente a função mais forte de *constituir* a sociedade enquanto uma coletividade política e de manter viva, a cada eleição, a lembrança desse ato fundador”²⁴⁶. A legitimidade das leis de uma determinada comunidade política depende da realização bem sucedida da autodeterminação, do esforço político em manter vigente um conjunto de direitos adequados às condições e costumes dessa comunidade. E uma vez que tais direitos nascem do processo democrático, o uso do poder está limitado à sua aplicação em torno de políticas e leis que favoreçam a soberania popular.

II – O modelo procedimental de democracia

Nesta seção, vamos iniciar fazendo uma comparação do modelo procedimental de democracia com os dois modelos normativos anteriores (a). Em seguida vamos entender como Habermas, lançando mão da teoria do discurso, concebe a formação política racional da vontade (b).

(a) Por que Habermas critica os modelos liberal e republicano de democracia? Podemos entender suas críticas sob dois focos, tanto no que toca a um diagnóstico sobre as sociedades modernas complexas, como no que diz respeito à “fundamentação racional” que deve estar na base da legitimação dos processos políticos. No nosso caso, é somente o segundo aspecto que nos interessa mais de perto. Para abordá-lo, vamos retomar os dois elementos que compõem o núcleo do presente trabalho: o uso público da razão como procedimento.

²⁴⁶ *Idem*, p. 289 (p. 281).

Em certa medida, Habermas recupera elementos de ambos os modelos e, com isso, identifica em ambos vantagens e desvantagens. O uso público da razão como fonte de justificação normativa está presente no modelo republicano. É uma vantagem do modelo “o fato de ele se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos”²⁴⁷. Desvantagem, portanto, do modelo liberal, por ele limitar o sentido performativo fundamental de uma auto-determinação pública à mera “negociação” entre interesses particulares. O sentido de justificação atribuído à “razão pública” está no cerne dos objetivos e normas da prática política, seja no momento de criação dos direitos ou no de sua justificação pública. O processo político não é determinado unicamente pela concorrência entre atores agindo estrategicamente pela manutenção do poder, mas é construído em torno da discussão pública, à qual mesmo aqueles que lutam por posições de poder no Estado têm de se adequar. A força legitimadora não é medida pelos resultados alcançados pelo Estado em suprir a demanda de interesses privados dos cidadãos da sociedade, mas naquilo que pôde contar como boa razão em meio a uma práxis de autodeterminação dos cidadãos. Os republicanos defendem essa práxis por meio da institucionalização da liberdade pública.

Contudo, a fundamentação racional oferecida pelos republicanos ainda não é suficiente para dar conta do tipo de justificação normativa exigida num quadro de sociedades complexas e pluralistas. Habermas vê como desvantagem do modelo republicano o fato de que ele é “muito idealista e faz com que o processo democrático dependa das *virtudes* dos cidadãos do Estado orientados pelo bem-comum. Pois a política não se constitui apenas, e nem mesmo em primeira linha, de questões de auto-compreensão

²⁴⁷ *Idem*, p. 283 (p. 276).

ética. O erro reside em uma *condução estritamente ética dos discursos políticos*²⁴⁸. Em que sentido o modelo republicano seria “muito idealista”? Isso nos remete a uma vantagem do modelo liberal frente ao republicano. Por conter conotações normativas mais fracas do que a concepção republicana, o modelo liberal insiste em assegurar a liberdade por meio do Estado de direito. A sociedade não tem meios para se auto-organizar contando apenas com o potencial integrador da solidariedade. É preciso não somente manter a separação entre sociedade e Estado, como também satisfazer as carências de integração e direcionamento das sociedades modernas lançando mão ainda da integração via “dinheiro” e “poder administrativo”²⁴⁹. Mas as questões em torno desse diagnóstico “simplista” das sociedades complexas não poderá ser desenvolvido aqui. O problema que nos interessa está ligado antes ao diagnóstico sobre as condições especificamente modernas de um pluralismo de visões de mundo, formas culturais de vida, posições de interesse, etc. Pois, segundo Habermas, a “orientação pelo bem-comum” não esgota o conteúdo normativo dos discursos políticos. Em outras palavras, sua “fundamentação racional” não se limita aos discursos éticos. Ao fazerem isso, os republicanos atribuem uma conotação substantiva muito forte ao uso público da razão, dificultando a possibilidade de um “acordo racional” entre cidadãos que partilham de diferentes visões de mundo e concepções do bem. Deixando de fazer uso da razão prática em toda sua extensão, uma vez que reduzem a política às questões de auto-compreensão ética, os republicanos não são capazes de identificar os questionamentos e razões que estão representadas no processo de auto-legislação.

No capítulo anterior vimos que o direito possui uma dimensão mais concreta do que a moral. Mas do fato do direito se ligar a práticas de formação da vontade determinadas no

²⁴⁸ *Ibidem(ibidem)*.

tempo e no espaço, não resulta uma sobre-valorização de questões éticas. Discursos éticos podem conferir validade normativa ao direito e são parte importante da política – seja quando os cidadãos de uma sociedade procuram obter clareza quanto ao modo como se entendem enquanto membros de uma determinada nação, Estado, região; ou mesmo se querem dar continuidade à sua tradição, ao tipo de sociedade em que querem viver, ao reconhecimento de minorias e grupos marginalizados, etc²⁵⁰. “Mas sob condições do pluralismo cultural e social”, diz Habermas,

existem, por detrás de objetivos politicamente relevantes, interesses e orientações de valor que de forma alguma são constitutivos para a identidade da coletividade como um todo, nem mesmo para o todo de uma forma de vida partilhada intersubjetivamente. Esses interesses e orientações de valor, que permanecem em conflito no interior de uma mesma coletividade sem qualquer perspectiva de consenso, necessitam de uma compensação que não pode ser alcançada por meio de discursos éticos²⁵¹.

Como, então, realizar a “compensação” correta de interesses? Teríamos que ligá-los a um “interesse comum”, a um “bem-comum”?

Para solucionar esse problema Habermas reconstruiu a práxis de autodeterminação na forma de uma racionalidade procedimental formada pelos pressupostos da comunicação e pelos processos de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual se manifesta

²⁴⁹ Cf. *idem*, p. 288-289 (*Idem*, p. 280-281).

²⁵⁰ Cf. Honneth, A. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992. Cf. também Taylor. C. “A política do reconhecimento” in *Argumentos filosóficos*, op. cit. e Habermas, J. “Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat” in *Die Einbeziehung des Anderen*, op. cit. (Habermas, J. “A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito” in *A inclusão do outro*, op. cit.) Para um tratamento mais amplo sobre o tema, cf. Werle, D. L. *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)*, op. cit.

²⁵¹ Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 284 (p. 276).

o uso público da razão. Sua solução procedimental assume o *ethos* da forma de vida política comum e justifica, de forma imparcial, a práxis de autodeterminação. Habermas pensa num “republicanismo kantiano”, já aludido no primeiro capítulo, no qual as fontes do consenso existente sobre valores se transfere para os procedimentos democráticos. Neste procedimento é estabelecido um nexó interno entre diferentes considerações do discurso, tal como veremos em seguida, somente assim fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos. O conceito procedimental de democracia extrai seu conteúdo normativo da base de validade da ação orientada pelo entendimento, anteriormente discutida, e não da eticidade concreta de uma determinada comunidade. O procedimento, por ser formal, pode ser mais inclusivo do que uma concepção que oferece critérios substantivos de justificação pública, uma vez que ele deixa para os próprios participantes o acordo racional em torno de matérias específicas controversas. O critério consiste somente em garantir as condições para um melhor exercício da autonomia de cada cidadão, sem que se indique objetivamente qual é a melhor maneira de agir e quais princípios se deve seguir. A práxis política deve fazer jus ao pluralismo social e cultural. Por isso, “tudo resulta”, comenta Habermas,

das condições de comunicação e do procedimento, que conferem sua força legitimadora à formação institucionalizada da opinião e da vontade. O terceiro modelo de democracia, que eu gostaria de propor, apoia-se nas *condições de comunicação*, sob as quais o processo político supõe produzir resultados razoáveis, porque ele se cumpriu, em todo seu alcance, de um modo deliberativo²⁵².

²⁵² *Idem*, p. 285 (p. 277).

Já indicamos que o conceito procedimental de democracia possui conotações normativas mais fortes do que aquelas que o modelo liberal concebe ao processo democrático, e menos fortemente normativas do que o modelo republicano. Se o conceito procedimental da política deliberativa passa a constituir o cerne normativamente consistente da teoria da democracia, o Estado não pode mais ser concebido como uma comunidade ética e nem como defensor de uma sociedade econômica. Como entender, então, essa relação sociedade/Estado? A interpretação que a teoria do discurso oferece para a compreensão normativa dos princípios do Estado de direito, mais especificamente no modo como encontra-se formulada em seu “princípio de democracia”, está direcionada à responder a seguinte questão: como institucionalizar as condições de comunicação exigentes que compõem o processo democrático? Isso significa que Habermas não está pensando na política deliberativa sem a institucionalização dos procedimentos que he dizem respeito. Desse modo, a teoria do discurso não opera com um todo social centrado no Estado, nem abandona a organização da sociedade a um sistema de normas constitucionais que regulam o equilíbrio do poder e de interesses diversos de acordo com o modelo de funcionamento do mercado²⁵³. Os procedimentos contam com uma “intersubjetividade de nível superior” que deve ser institucionalizada e também poder ser identificada nas redes de comunicação formadas pela opinião pública. Trata-se de conceber essa relação na forma de comunicações sem sujeito, internas e externas às corporações políticas²⁵⁴. As implicações normativas da ação comunicativa devem desdobrar-se tanto sobre a opinião pública como

²⁵³ Habermas atribui aos modelos republicano e liberal o problema de estarem atrelados à tradição da filosofia da consciência. No primeiro caso, pressupõe-se que a práxis de autodeterminação dos cidadãos assume a figura de um macro-sujeito que age sobre si mesmo de forma totalizante; no segundo caso, os indivíduos auto-interessados agem isoladamente em função de uma operação racional meramente monológica. Cf. Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 288 (p. 280).

²⁵⁴ Cf. *idem*, p. 289 (p. 281).

sobre os procedimentos institucionalizados pelo Estado de direito. Segundo Habermas, “a formação da opinião que acontece de maneira informal desemboca em decisões eletivas institucionalizadas e em resoluções legislativas pelas quais o poder criado comunicativamente é transformado em poder aplicado administrativamente”²⁵⁵.

Essa estrutura tem conseqüências para a compreensão da legitimação: “procedimento e pressuposições comunicacionais da formação da opinião e da vontade funcionam como as comportas mais importantes para a racionalização das decisões de um governo e administração vinculados ao direito e à lei”²⁵⁶. Utilizando a proposta de Bernhard Peters, na qual os processos de comunicação e de decisão do sistema político constitucional são ordenados no eixo centro-periferia e que as decisões legítimas têm que ser reguladas por fluxos comunicacionais que partem da periferia e atravessam as comportas do Estado de direito, Habermas agudiza a importância com que a periferia anula “a emancipação social ilegítima do poder social e administrativo” que não repousa no poder comunicativo²⁵⁷. A questão se dirige às estruturas periféricas da formação da opinião que, caracterizadas na esfera pública, separam-se de imperativos do poder e figuram como o crivo crítico frente à qual este mesmo poder deve se justificar²⁵⁸. Contudo, nota ainda Habermas, “a opinião pública transformada em poder comunicativo por meio de

²⁵⁵ *Idem*, p. 288 (*ibidem*).

²⁵⁶ *Idem*, p. 289 (p. 282).

²⁵⁷ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 434. (Vol. II, p. 90). Segundo Peters, “a legitimidade das decisões depende de processos de formação da opinião e da vontade na periferia. O centro constitui um sistema de comportas, a ser atravessado por muitos processos no âmbito do sistema político-jurídico, porém ele só pode controlar a regulação e a dinâmica desses processos até certo ponto. Modificações podem surgir, tanto na periferia quanto no centro. [...] A idéia da democracia reside precisamente no fato de que os processos políticos de formação da vontade, que no esquema descrito têm um *status* periférico ou intermediário, devem ser decisivos para o desenvolvimento político”. Peters, B. *Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1993, p. 340-341.

procedimentos democráticos não pode ‘dominar’, mas apenas direcionar o uso do poder administrativo para determinados canais”²⁵⁹.

(b) Na medida em que o princípio do discurso encontra aplicação em normas de ação que podem assumir a forma jurídica (e, como vimos, o direito assume um caráter mais concreto do que a moral), entram em jogo questionamentos políticos de várias espécies, nos quais modificam-se os problemas e os aspectos conforme o tipo de matéria a ser regulamentada. E quando, na teoria do discurso, passamos a compreender o modo como essa formação deve realizar-se em formas de comunicação, o princípio do discurso ainda será importante sobre outro aspecto: com ele podemos identificar o *sentido cognitivo* e o *sentido prático* com que filtra “contribuições e temas, razões e informações, de tal modo que os resultados obtidos têm a seu favor a suposição de aceitabilidade racional”²⁶⁰. Neste caso, o princípio do discurso pode explicitar as diferentes questões e razões que estão em jogo neste processo. Pois se, por um lado, a política não se limita aos discursos de autocompreensão ética, por outro lado, quando analisamos o processo democrático de formação racional da vontade, temos que recorrer a uma lógica de questionamentos não-morais assim como às razões não-morais dependentes de contextos. O princípio do discurso pode nos ajudar a focalizar esse processo e identificar os questionamentos ampliados que podem representar a vontade do legislador político. Esse processo democrático, que figura de forma analítica o percurso que leva do interesse teleológico até a institucionalização

²⁵⁸ Cf. também Peters, B. “Der Sinn von Öffentlichkeit” in Neidhart, F. (ed.). *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 34*, Opladen 1994.

²⁵⁹ Habermas, J. “Drei normative Modelle der Demokratie”, op. cit., p. 290 (p. 282). Sobre a relação “poder comunicativo” e “poder administrativo” cf. Habermas, J. “Volkssouveränität als Verfahren” in *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 622 e ss. (Vol. II, p. 269 e ss.).

jurídica dos discursos, exige que alarguemos a noção de razão prática. Habermas chega mesmo a dizer que “na fundamentação das normas do direito é preciso fazer uso da razão prática em toda sua extensão”²⁶¹. Para tanto, vamos distinguir os usos da razão prática por meio de discursos pragmáticos, ético-políticos e morais²⁶². Por fim, o processo que leva à forma de discursos jurídicos deve respeitar o primado da justiça assim como as condições equitativas de aceitabilidade do procedimento.

Antes, porém, é importante insistir que esse processo de formação política racional da vontade deixa-se compreender tanto no seu sentido “cognitivo” como no seu sentido “prático”. Com os diferentes tipos de discurso será possível entender por que uma norma controversa pode ser racionalmente aceita em relação às razões e argumentos oferecidos pelos participantes em discursos racionais, ou seja, a aceitabilidade racional depende do sentido “cognitivo” do princípio do discurso, o qual possibilita o acordo com base em razões. Mas o procedimento também deve ter um sentido “prático de produzir relações de entendimento, as quais são ‘isentas de violência’ [...], desencadeando a força produtiva da liberdade comunicativa”²⁶³. Trata-se, nesse segundo sentido, de garantir a autonomia na participação de discursos e, por tanto, a autodeterminação e auto-realização dos

²⁶⁰ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 187-188 (p. 191).

²⁶¹ *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 193 (p. 196).

²⁶² Habermas vai procurar incluir os diversos usos da razão prática, que surgem no debate contemporâneo de forma unilateral, em sua teoria do discurso. Os comunitaristas se apropriam da herança hegeliana à partir da perspectiva da ética do bem aristotélica; os liberais se apropriam do universalismo kantiano à partir do pensamento da liberdade moderna e do direito racional; a “escolha racional” retira seu caráter essencialmente teleológico da eficácia ou “instrumentalidade” de uma ação intencional que se encontrava designada na noção de interesse utilitarista; e finalmente, “a ética do discurso pretende tomar a teoria do reconhecimento hegeliana em razão de uma leitura intersubjetivista do imperativo categórico, sem pagar o preço de uma *dissolução* da moralidade na eticidade”. Habermas, J. “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der Vernunft” in *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., p. 100. “A ética do discurso está situada em algum lugar entre o liberalismo e o comunitarismo, o universalismo kantiano e a *Sittlichkeit* hegeliana”. Benhabib, S. *Situating the Self*. Cambridge, 1992, p. vii. Cf. também Ipperciel, D. “Razão racional e razão razoável: Habermas entre Kant e Aristóteles” in Araújo, L. B.; Barbosa, R. J. C. (ed.) *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro, UERJ, 2003.

concernidos. Essa “liberdade comunicativa” é a abertura do procedimento às diferentes formas de vida, sem que se lance mão de uma seleção anterior que viesse a definir “quem” participa dos discursos ou que obrigasse, por meio da violência, a consentir com determinadas matérias em questão. Se no sentido “cognitivo” está explicitada como, num processo de formação política racional da vontade, o acordo racional é alcançado somente com base na força do melhor argumento, ou naquilo que conta como “boa” razão, o sentido “prático”, por sua vez, garante que as convicções comuns só possam surgir de estruturas de intersubjetividade intactas. Posto isso, passamos aos diferentes tipos de discursos.

Questões pragmáticas colocam-se na perspectiva do ator que procura os meios apropriados para a realização de preferências e fins já dados. Numa situação em que devemos procurar as razões que permitem uma decisão racional entre diferentes possibilidades de ação, agimos em função do alcance dos fins escolhidos. Ora, “também os próprios fins podem se tornar problemáticos. Então não se parte mais apenas de uma escolha racional dos meios, mas sim da avaliação racional dos fins à luz de valores aceitos”²⁶⁴. Em qualquer caso, tratam-se de instruções para a ação que têm a forma semântica de “imperativos condicionados”, cuja validade repousa no saber empírico que assimilam. Nos *discursos pragmáticos*, portanto, “são decisivos os argumentos que referem o saber empírico às preferências dadas e fins estabelecidos e que julgam as consequências de decisões alternativas (que em regra surgem sem que se tenha ciência) de acordo com máximas estabelecidas”²⁶⁵.

²⁶³ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 188 (p. 191).

²⁶⁴ *Idem*, p. 197 (p. 200).

²⁶⁵ *Idem*, p. 198 (p. 200-201). Fábio Wanderley Reis, por exemplo, juntamente com as teorias conhecidas como *public choice*, não pensa ser possível concepções alternativas de racionalidade ao lado das ações meio/fim, principalmente no fenômeno político. Segundo este autor, “não dispomos senão de *um* conceito de racionalidade, e que este conceito tem a ver, em última análise, com relações entre meios e fins. Por outras

Questões ético-políticas surgem quando a pergunta “O que devemos fazer?” aponta para além da racionalidade teleológica e “colocam-se na perspectiva de membros que procuram obter clareza sobre as questões importantes da vida, sobre a forma de vida que compartilham e sobre os ideais que orientam seus projetos comuns de vida”²⁶⁶. Tais questões dizem respeito aqui à maneira pela qual um grupo, comunidade ou cultura procura se auto-compreender na medida em que estão em primeiro plano certos elementos axiológicos sobre as quais uma sociedade não apenas define suas metas, mas principalmente a autenticidade de sua identidade²⁶⁷. Nos *discursos éticos*, portanto, são decisivos os argumentos que se apoiam numa “explicação da autocompreensão de nossa forma de vida transmitida historicamente e que neste contexto limitam as decisões axiológicas do fim, *para nós* absoluto, de uma conduta de vida autêntica”²⁶⁸.

Questões morais, por fim, surgem quando examinamos a possibilidade de regular nossa convivência no interesse simétrico de todos. Assim, nos *discursos morais* são decisivas as razões que conseguem mostrar que os interesses incorporados em normas são pura e simplesmente generalizáveis. Segundo Habermas, nos discursos morais “a perspectiva etnocentrista de uma determinada coletividade se alarga em direção a uma perspectiva abrangente de uma comunidade comunicativa não-circunscrita, na qual cada

palavras, a idéia de racionalidade tem necessariamente um conteúdo operatório, envolvendo sempre a idéia de ação orientada por considerações de eficácia, ou seja, a idéia de um sujeito (ou de sujeitos) que se propõe(m) fins e trata(m) de realizá-los através da ‘manipulação’ das condições de seu ambiente”. Reis, F. W. *Política e Racionalidade*. Belo Horizonte, UFMG, 2000, p 73.

²⁶⁶ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 198 (p. 201).

²⁶⁷ Cf. a tentativa de recuperação das fontes de valores de determinadas culturas tradicionais, assim como o exercício de um comunitarismo democrático, em Taylor, C. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.

²⁶⁸ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p 199 (p. 202).

membro se coloca na situação, na compreensão e na auto-compreensão do mundo de cada um dos outros e praticam em comum a assunção ideal de papéis”²⁶⁹.

Reconstruindo tais concepções, a teoria do discurso procura reforçar o fato de que não podemos esgotar a interpretação do uso público da razão lançando mão de apenas “uma” concepção de racionalidade. “De acordo com os aspectos pragmáticos, éticos e morais da matéria a ser regulada”, diz Habermas,

as constelações formadas pela razão e pela vontade modificam-se. A partir dessas constelações se esclarece o problema do qual parte a formação discursiva de uma vontade política comum [...] Em caso ideal, e é de onde parte nosso modelo, as decisões são tomadas no nível em que a controvérsia deve ser *proseguida* com razões. O modo como se decide depende do aspecto sob o qual a própria matéria que necessita de regulamentação é acessível a um esclarecimento posterior. Colocam-se *três alternativas*”²⁷⁰.

É preciso notar que Habermas expôs as “três alternativas” de forma analítica. As questões políticas, contudo, são tão complexas que se faz necessário tratá-las *simultaneamente* sob aspectos pragmáticos, éticos e morais. É claro que em sociedades complexas todas as regulamentações envolvem de certa forma diferentes interesses. Questões moralmente relevantes que dizem respeito, por exemplo, ao direito penal (no caso do aborto ou da pena de morte), tocam num foco individual ou coletivo de interesse; assim como questões eticamente relevantes (como por exemplo, as políticas de imigração e da proteção de minorias étnicas e culturais) também emergem para o campo das negociações e discussões,

²⁶⁹ *Idem*, p. 200 (p. 203).

²⁷⁰ *Idem*, p 202-203 (p. 205-206).

exigindo a disposição cooperativa das partes que agem voltadas ao sucesso. Isso significa que “um compromisso pode ser aceito por diferentes partes por razões *diferentes*”²⁷¹.

O fato de “poder ser aceito” significa não apenas que um compromisso supre ao mesmo tempo diferentes necessidades, mas principalmente que o compromisso é alcançado por meio do princípio do discurso, ou seja, por meio do assentimento daqueles que tomam parte em discursos racionais. O discurso permite a garantia de um acordo na medida em que desdobra-se através de um procedimento que regula as negociações sob o ponto de vista da *equidade*. Ora, não se trata da exigência fortemente normativa do entendimento (*Einverständnis*) racionalmente motivado capaz de convencer as diferentes partes pela mesma razão. Os compromissos produzidos em tais negociações consideram as diferentes razões dos participantes, mas apenas com a finalidade de solucionar o problema de como podemos alcançar um acordo (*Vereinbarung*) regulado por procedimentos. Trata-se somente de pressupor a imparcialidade do procedimento para garantir a condição da aceitabilidade racional no decorrer das negociações.

Garantidos pelo procedimento todos os participantes podem dar e receber razões. No entanto, uma formação eqüitativa de compromissos não se sustenta por si mesma. “A boa fundamentação precisa levar em conta um outro aspecto – o da justiça. Se devemos querer ou aceitar um programa, é preciso saber se a prática correspondente é *igualmente boa para todos*”²⁷². Ora, os compromissos, mesmo que estabelecidos sob as condições eqüitativas do procedimento, não impedem que somente interesses particulares estejam em jogo. O discurso pragmático e o discurso ético-político, ainda que processados por meio de negociações reguladas por procedimentos, para poderem ser transformados em direitos,

²⁷¹ *Idem*, p 205 (p. 207).

precisam ainda poder ser testados pelos discursos morais. Este primado da justiça sobre o bem impede que o direito incorpore decisões valorativas que privilegiam, por exemplo, uma autocompreensão fundamentalista. É preciso supor, então, que todos os compromissos obtidos discursivamente estejam de acordo com aquilo que pode ser justificado moralmente²⁷³.

III – A compreensão procedimental da deliberação

Segundo a natureza dos processos políticos é possível identificar o núcleo procedimental que está na base de sua dinâmica e, por sua vez, um modo de legitimar as regras do jogo democrático. No caso da política deliberativa, ao fazermos essa identificação, as formas de institucionalização não podem estar aquém daquela compreensão procedimental da democracia. E Habermas acredita que na reconstrução “sociológica” desses processos surgem divergências em relação ao que seja “procedimento democrático” e “deliberação”. Vamos iniciar com as dificuldades apresentadas por Habermas quando nos apoiamos numa compreensão equivocada ou ainda insuficiente do conteúdo normativo dos “procedimentos” democráticos (a). Nesta perspectiva ainda não foi possível explicar por que as regras do jogo democrático puderam ser racionalmente aceitas. Para tanto é preciso caracterizar o procedimento democrático segundo o nível discursivo da deliberação pública (b).

²⁷² *Idem*, p. 200 (p. 202).

(a) Norberto Bobbio, em seu livro *O futuro da democracia*, conclui de suas observações sobre o estado atual dos regimes democráticos que ainda é possível fazer uma “defesa das regras do jogo”²⁷⁴. Porém isso só é possível se entendermos as transformações da democracia sob a forma de “promessas não cumpridas”, como uma comparação entre um modelo “ideal” e um “real” de democracia. Essas transformações não são “degenerações” da democracia, mas antes uma “adaptação natural dos princípios abstratos à realidade ou da inevitável contaminação da teoria quando forçada à submeter-se às exigências da realidade”²⁷⁵. A estratégia de Bobbio é comparar os princípios “ideais da democracia” com a “matéria bruta” das experiências de regimes democráticos reais para, com isso, fazer um diagnóstico (e mesmo um prognóstico) com base sociológica.

A definição “mínima” de democracia de Bobbio é a seguinte:

Afirmo preliminarmente que o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, entendida como contraposta a todas as formas de governo autocrático, é o de considerá-la caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou secundárias) que estabelecem *quem* está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais *procedimentos*²⁷⁶.

E acompanhando a interpretação de Habermas, para Bobbio as democracias preenchem as condições procedimentais do seguinte modo: a) As decisões tomadas no interior de um determinado grupo social sempre são decisões tomadas por indivíduos. Mas para ser aceita como decisão coletiva, é necessário que tal decisão seja tomada com base em regras que estabeleçam quais são os indivíduos autorizados a tomar decisões que dizem respeito à

²⁷³ *Idem*, p. 206 (p. 209).

²⁷⁴ Cf. Bobbio, N. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. São Paulo, Paz e Terra, 1997.

²⁷⁵ *Idem*, p. 10.

coletividade, e à base de quais procedimentos. E “um regime democrático caracteriza-se por atribuir este poder [...] a um número muito elevado de membros do grupo”²⁷⁷; b) A regra da maioria é a regra fundamental da democracia e serve como um procedimento para modalidades de decisão. Segundo esta regra, “são consideradas decisões coletivas [...] as decisões aprovadas ao menos pela maioria daqueles a quem compete tomar a decisão”²⁷⁸; c) A essas duas condições da democracia, Bobbio liga uma outra. É preciso garantir direitos para que os indivíduos possam escolher entre diferentes programas e grupos, ou seja, colocá-los “diante de alternativas reais e postos em condição de poder escolher entre uma e outra”²⁷⁹; d) Isso só pode se realizar se há um “reconhecimento constitucional dos direitos ‘invioláveis’ dos indivíduos”²⁸⁰, tais como direitos de liberdade, de opinião, de expressão das próprias opiniões, de reunião, de associação, etc.

Lançando mão de uma distinção entre democracia “ideal” e democracia “real”, Dahl também se ocupa em especificar quais são os processos (ou procedimentos) democráticos que configuram um “governo democrático perfeito” e que devem servir como critério para a avaliação de regimes democráticos reais²⁸¹. Estes critérios foram resumidos por ele como se segue:

²⁷⁶ *Idem*, p. 18.

²⁷⁷ *Idem*, p. 19. Bobbio está pensando aqui no modo como pode-se julgar um regime mais ou menos democrático ao conceder-se o direito ao voto a mais ou menos indivíduos.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Idem*, p. 20.

²⁸⁰ *Ibidem*. “Seja qual for o fundamento filosófico destes direitos, eles são o pressuposto necessário para o correto funcionamento dos próprios mecanismos predominantemente procedimentais que caracterizam um regime democrático”. *Ibidem*.

²⁸¹ Cf. Dahl, R. *La democracia y sus críticos*, op. cit., sobretudo capítulo 8.

Participação efetiva. Antes de ser adotada uma política pela associação, todos os membros devem ter oportunidades iguais e efetivas para fazer os outros membros conhecerem suas opiniões sobre qual deveria ser esta política.

Igualdade de voto. Quando chegar o momento em que a decisão sobre a política for tomada, todos os membros devem ter oportunidades iguais e efetivas de voto e todos os votos devem ser contados como iguais.

Entendimento esclarecido. Dentro de limites razoáveis de tempo, cada membro deve ter oportunidades iguais e efetivas de aprender sobre as políticas alternativas importantes e suas prováveis conseqüências.

Controle do programa de planejamento. Os membros devem ter a oportunidade exclusiva para decidir como e, se preferirem, quais as questões que devem ser colocadas no planejamento. Assim, o processo democrático exigido pelos três critérios anteriores jamais é encerrado. As políticas da associação estão sempre abertas para a mudança pelos membros, se assim estes escolherem.

Inclusão dos adultos. Todos ou, de qualquer maneira, a maioria dos adultos residentes permanentes deveriam ter o pleno direito de cidadãos implícito no primeiro de nossos critérios²⁸².

O processo democrático deve se limitar a esses critérios porque, para Dahl, se acaso algum deles fosse violado, não haveria a possibilidade de garantir a autodeterminação de cada um dos indivíduos por igual. Cada membro da associação tem o “direito a que seu bem seja considerado em pé de igualdade com o bem dos demais. Esta é uma aplicação direta da Idéia de Igualdade Intrínseca”²⁸³. Com isso poderemos responder às seguintes questões centrais para a solução de conflitos sob condições plurais. “1) Ao determinar o bem comum, o bem *de quem* devemos considerar?; 2) *qual* é a melhor maneira de

²⁸² Dahl, R. *Sobre a democracia*. Brasília, UNB, 2001, p. 49-50.

²⁸³ Dahl, R. *La democracia y sus críticos*, op. cit., p. 133. Ou ainda: “cada um [dos critérios] é necessário, se os membros [...] forem politicamente iguais para determinar as políticas da associação. Em outras palavras, quando qualquer das exigências é violada, os membros não serão politicamente iguais”. Dahl, R. *Sobre a democracia*, op. cit., p. 50.

determiná-lo no caso de decisões coletivas?; 3) o *que* ele é, como entidade substantiva?”²⁸⁴. A primeira questão refere-se ao bem de todos os afetados por uma decisão coletiva. A segunda questão só pode ser respondida por meio do processo democrático e seus critérios acima estabelecidos. À terceira questão Dahl oferece os próprios “procedimentos”, ou seja, “nosso bem comum [...] dificilmente consiste, portanto, em objetos, atividades e relações específicos; no cotidiano, ele consiste nas práticas, procedimentos, instituições e processos que [...] promovem o nosso bem-estar e dos demais”²⁸⁵.

Contudo, quando enfrentamos os regimes democráticos reais, dois problemas ainda precisam ser considerados. O primeiro corresponde ao problema da “especialização”: “Cidadãos e funcionários do governo não precisam da ajuda de especialistas? É claro que precisam!”²⁸⁶. E esta especialização tem por conseqüência a limitação das informações para que os próprios cidadãos possam formar sua opinião, empurrando a formação política para certas especificações funcionais, tal como a capacidade representativa, e outras possibilidades técnicas. O segundo, diz respeito ao contexto de sociedades “modernas, dinâmicas e pluralistas” (Dahl as chama de “MDP”) favoráveis às democracias e que correspondem às instituições básicas necessárias para levar adiante a meta da democracia e as condições sociais, econômicas e outras que favorecem o desenvolvimento e a manutenção dessas instituições políticas e democráticas²⁸⁷.

²⁸⁴ Dahl, R. *La democracia y sus críticos*, op. cit., p. 368.

²⁸⁵ *Idem*, p. 369.

²⁸⁶ *Idem*, p. 92.

²⁸⁷ As “condições sociais favoráveis” são as seguintes: “um nível relativamente alto de receitas e de riqueza *per capita*, um crescimento secular desta receita e desta riqueza, um alto grau de urbanização, uma população agrícola relativamente pequena ou em rápida diminuição, grande diversidade ocupacional, ampla alfabetização, uma quantidade comparativamente grande de pessoas que freqüentam instituições de ensino superior, um sistema econômico em que a produção está principalmente a cargo de empresas relativamente autônomas cujas decisões se orientam em grande medida pelo mercado nacional e aos mercados internacionais, e níveis relativamente altos dos indicadores de bem-estar econômico e social (médicos e camas

Segundo Habermas, apesar da vantagem das propostas de Bobbio e de Dahl (e mesmo que limitadas ao “caráter descritivo” do empreendimento), elas ainda não tocam no cerne genuinamente procedimental da democracia²⁸⁸. No caso do primeiro, muito pouca atenção foi dada às condições da formação da vontade, restringindo-se à capacidade racional dos indivíduos de “escolherem” entre diferentes alternativas dadas. E esta “escolha” limita os direitos à proteção da esfera privada, caracterizando em seus procedimentos sua solução liberal para o pluralismo e seu diagnóstico centrado numa concepção individualista da sociedade, isto é, na sociedade política entendida como um produto artificial da vontade dos indivíduos tomados isoladamente. O conteúdo normativo (de viés “liberal”) das instituições democráticas apontado por Bobbio (sobretudo em torno do que compõe as “eleições”) nada mais oferece do que um “procedimento” ligado à operacionalização de sistemas políticos no que se refere às traduções eficazes dos interesses individuais para o *output* do Estado, não esgotando o que Habermas está entendendo por “conteúdo normativo” do procedimento democrático²⁸⁹.

Já em relação a Dahl, ainda que haja uma preocupação em garantir a formação esclarecida dos cidadãos e, também, o reconhecimento de que a idéia e o procedimento de uma política deliberativa já estejam enraizados nas instituições das sociedades desenvolvidas (as MDP’s), ainda assim ele não conseguiu alcançar uma compreensão procedimental conseqüente da deliberação. “Ele não atinge esse alvo”, diz Habermas, “pois

de hospital por milhares de habitantes, expectativa de vida, mortalidade infantil, porcentagem de famílias possuidoras de bens de consumo duradouros, etc.)”. Dahl, R. *La democracia y sus críticos*, op. cit., p. 300.

²⁸⁸ Cf. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 368 e 386 (Vol. II, p. 27 e 45).

²⁸⁹ Tal como se vê nesta passagem: “O conteúdo mínimo do Estado democrático não encolheu: garantia dos principais direitos de liberdade, existência de vários partidos em concorrência entre si, eleições periódicas a sufrágio universal, decisões coletivas ou concordadas [...] ou tomadas com base no princípio da maioria, e de qualquer modo sempre após um livre debate entre as partes ou entre os aliados de uma coalizão de governo”. Bobbio, N. *O futuro da democracia*, op. cit., p. 37.

não consegue ligar, de modo convincente, os argumentos normativos, necessários para a justificação do processo democrático, à análise empírica de sua implementação”²⁹⁰. Trata-se, sobretudo, de uma falha na “tradução sociológica” da compreensão procedimental da democracia, pois “enquanto a estrutura social for delineada somente por meio de padrões de classificação, tais como, por exemplo, distribuição de renda, escolaridade ou refrigeradores, a sociologia se ressentirá de uma *linguagem* capaz de descrever as constelações e tendências favoráveis em termos de potenciais da racionalização em ação na sociedade”²⁹¹.

Quando se passa do modelo “ideal” para o “real” de democracia, o “procedimento” é “inflado” por uma porção de elementos que compõem o sistema político e que precisam assegurar as condições mínimas de igualdade política, desde o debate público, passando pelas condições de um pluralismo cultural e de condições econômicas e sociais favoráveis, até à análise das constituições e dos sistemas eleitorais. E esses envolvem práticas, procedimentos, instituições e processos que são operacionalizados em níveis diferentes do que aquele que Habermas entende como o núcleo procedimental da democracia, ou seja, descrevem a política para além da figura procedimental, entendida esta como o processo que envolve negociações e formas de argumentação.

(b) A chave da compreensão genuinamente procedimental da democracia consiste, para Habermas, em que “o procedimento democrático institucionaliza discursos e negociações com ajuda de formas de comunicação, as quais devem fundamentar a suposição de racionalidade para todos os resultados obtidos conforme o procedimento”²⁹².

²⁹⁰ Habermas, J. *Faktizität und Gelung*, op. cit., p. 386 (Vol. II, p. 45).

²⁹¹ *Ibidem*(*ibidem*).

²⁹² *Idem*, p. 368 (Vol. II, p. 27).

Segundo Habermas, isso está devidamente formulado na seguinte passagem de John Dewey:

Os críticos têm razão em afirmar que a regra da maioria, enquanto tal, é absurda. Porém, ela nunca é *pura e simplesmente* uma regra da maioria [...] É importante saber quais são os meios através dos quais uma maioria chega a ser maioria: os debates anteriores, a modificação dos pontos de vista para levar em conta as opiniões das minorias [...] Noutras palavras, a coisa mais importante consiste em aprimorar os métodos e condições do debate, da discussão e da persuasão²⁹³.

Poderíamos dizer que o que faltaria a todos os modelos anteriores criticados por Habermas consiste em dar atenção central às “condições do debate, da discussão e da persuasão”, pois é daí que as normas retiram sua validade. Para aqueles que consideraram a deliberação como um dos critérios a serem garantidos numa democracia, faltaria, ainda, explicitar “como” ela ocorre. As teorias da “democracia deliberativa” reconhecem a centralidade do conceito de deliberação pública para explicar e compreender a dinâmica dos conflitos e a formação de acordos políticos em sociedades democráticas. Seus defensores preocuparam-se em explicitar que aquilo que pode ser justificado politicamente como sendo do interesse de todos resulta de um processo de deliberação coletiva conduzida racionalmente entre cidadãos livres e iguais. Uma vez que a legitimidade pressupõe que as decisões representam um ponto de vista imparcial frente à diversidade de convicções e interesses, essa pressuposição só poderia se sustentar, segundo a concepção de democracia deliberativa, se tais decisões foram tomadas por meio de um processo público de deliberação.

²⁹³ Dewey, J. *The public and its problems*. Chicago, 1954, p. 207-208.

É fundamental a idéia de que toda a decisão deva ser precedida por uma deliberação entre os cidadãos, na qual eles vão “testar” se seus interesses e razões podem ser aceitos num espaço público. Esse processo força os cidadãos a justificar suas proposições apelando ao uso público da razão, ou seja, às razões que sustentam um interesse público comum e que todas as pessoas poderiam aceitar, caso essas razões fossem submetidas à deliberação pública. Em certo sentido, a decisão coletiva que passou pelo processo de formação política da opinião e da vontade pode ser interpretada como uma decisão que considerou o “bem comum”, isto é, uma decisão que pôde ser justificada com base no uso público da razão, uma vez que convenceu a todos os possíveis participantes no processo de deliberação.

Pois bem, o que nos interessa aqui é expor o núcleo procedimental da política deliberativa, ou em outras palavras, expor o procedimento de deliberação “ideal”, com a finalidade de mostrar que as pretensões de validade do modelo deliberativo de democracia encontram-se no procedimento discursivo, uma vez que se supriu as condições de aceitabilidade racional e de legitimidade e se garantiu uma solução procedimental para os conflitos substantivos característicos do pluralismo²⁹⁴. Gostaríamos de apontar três pressupostos sugeridos por Benhabib – no que diz respeito ao núcleo normativo da deliberação, à suposição de aceitabilidade racional e à solução procedimental para o pluralismo de valores – que o procedimento ideal tem de considerar.

²⁹⁴ Normalmente os autores da democracia deliberativa se referem às condições procedimentais “ideais” ou “mínimas” da deliberação. Certas divergências surgem no que diz respeito às “exigências normativas” – como indivíduos racionais e comunicativamente competentes, aceitabilidade racional, imparcialidade, equidade, solução de conflitos, complexidade, etc. Cf. o “*discursive design*” em Dryzek, J. *Discursive Democracy*. New York, Cambridge University Press, 1990, p. 41-43. Bohman, por exemplo, entende que a deliberação deve oferecer “mecanismos” dialógicos para uma atividade constante de cooperação, ligados 1) ao que está latente na compreensão comum e nas instituições compartilhadas da sociedade, fazendo parte de uma “cultura pública”; 2) a troca de pontos de vista, de “biografias de vida” e de experiências históricas coletivas diferentes; 3) a deliberação pública aplica uma norma ou um princípio a um caso particular; 4) a “articulação” entre ideais mais abstratos e as propostas individuais; e 5) um mecanismo dialógico de “troca de papéis” e de perspectivas. Cf. Bohman, J. *Public deliberation*, op. cit., 59-65.

A compreensão procedimental da política deliberativa deve especificar as condições justas e equitativas implícitas no processo de deliberação. Ao analisarmos o princípio do discurso, foi fundamental a idéia de que a garantia do reconhecimento intersubjetivo das normas fosse exigência de sua respectiva validade. Esse acordo racional, que acontece por meio de, e é também consequência da deliberação, pressupõe as condições para que se possa levar à cabo o processo de deliberação. Segundo Benhabib, o processo de deliberação sustenta a pretensão de validade do acordo alcançado com as seguintes características:

1) a participação em tal deliberação é governada pelas normas da igualdade e da simetria; todos têm a mesma chance para iniciar atos de fala, questionar, interrogar, e iniciar um debate; 2) todos têm o direito de questionar os tópicos de conversação propostos; 3) todos tem o direito de iniciar argumentos reflexivos sobre todas as regras do procedimento discursivo e a forma pela qual são aplicadas ou conduzidas²⁹⁵.

Estas características lembram tanto as “condições da comunicação” (tratadas no capítulo anterior) como também o sentido “prático” dos discursos por meio do qual é necessário assegurar um “convívio” sem violência, uma vez que só serão consideradas válidas aquelas normas que puderam ser aceitas por todos os concernidos, enquanto participam da deliberação. Funcionam como “constrições” para a preservação da igualdade de condições e de inclusão. Não há regras priorizando a matéria a ser considerada ou limitando o campo de questões, muito menos uma especificação de “quem” deve poder participar (seja a identidade do indivíduo ou do grupo).

O procedimento deve garantir, também, que os indivíduos possam rever suas posições e aprender com as posições defendidas pelos outros. A deliberação pública figura,

então, como o processo da formação racional da opinião e da vontade, sem pressupor que o indivíduo já possui uma ordem coerente de preferências:

A informação nova é concedida porque 1) nenhum indivíduo singular pode antecipar e prever toda a variedade de perspectivas por meio das quais questões éticas e políticas seriam percebidas por diferentes indivíduos; e 2) nenhum indivíduo singular pode possuir toda a informação considerada relevante para uma certa decisão que afeta a todos. Deliberação é procedimento para ser informado²⁹⁵.

Uma proposição (que estaria ligada a uma perspectiva ou informação) pode ser aceita pelo público a que está sendo endereçada num determinado momento. Claro que se caso alguém não compartilhar dessa perspectiva, então não será convencido pelos argumentos propostos. Mesmo assim, quando as perspectivas de cada um dos indivíduos se tornam públicas, eles podem modificar suas opiniões de maneira mais reflexiva. A aceitabilidade racional é condicionada pelo processo de troca de informações e argumentos e na articulação das razões no espaço público. Por isso, durante a deliberação os indivíduos adquirem novas perspectivas não apenas com respeito às soluções possíveis, mas também com respeito a suas próprias preferências.

Os procedimentos devem assegurar ainda que todas as decisões possam ser reconhecidas por cada um dos cidadãos, assim como as normas devam poder ser obrigatórias para cada um por igual. Essa base comum de justificação via procedimento seria então capaz de lidar com os desacordos profundos sobre concepções de bem,

²⁹⁵ Benhabib, S. "Toward a deliberative model of democratic legitimacy", op. cit., p. 70.

²⁹⁶ *Idem*, p. 71. Cf. também Manin, B. "On Legitimacy and Political Deliberation", op. cit., p. 349 e ss.

convicções e interesses. Com o procedimento é possível se chegar a uma formulação de princípios e normas políticas comuns aceitável, apesar do pluralismo, pois

os acordos em sociedades que convivem com um pluralismo de valores devem poder ser alcançados não no nível das crenças substantivas, mas no nível dos procedimentos, processos e práticas para se chegar e mesmo revisar essas crenças. O procedimentalismo é uma resposta racional para os conflitos de valores que persistem no nível substantivo²⁹⁷.

Nesse sentido, a solução dos conflitos só é legítima e democrática na medida em que pôde encontrar um acordo entre cidadãos livres diferentemente situados, mas que na deliberação adotam um *status* político igual. Esta igualdade é assegurada porque o procedimento é imparcial frente à especificação substantiva dos valores endossados pelos cidadãos.

Uma definição ainda mais exaustiva do procedimento é oferecida por Habermas que, referindo-se ao artigo de Joshua Cohen²⁹⁸, caracteriza o procedimento primeiro segundo os seguintes “postulados”:

(a) As deliberações produzem-se de forma argumentativa, ou seja, por meio da troca regulada de informações e razões entre as partes, que recolhem e examinam criticamente propostas. (b) As deliberações são inclusivas e públicas. Em princípio, ninguém deve ser excluído; todos os possíveis concernidos com as decisões têm iguais chances de acesso e de participação. (c) As deliberações são livres de coações externas. Os participantes são soberanos na medida em que estão submetidos apenas aos pressupostos da comunicação e às regras procedimentais da argumentação. (d) As deliberações são livres de coações internas, que poderiam colocar em risco a situação de igualdade entre os participantes. Cada um tem as mesmas chances de ser ouvido, de apresentar temas, de dar

²⁹⁷ Benhabib, S. “Toward a deliberative model of democratic legitimacy”, op. cit., p. 73.

²⁹⁸ Cf. Cohen, J. “Deliberation and Democratic legitimacy” in Bohman, J; Rehg, W. (ed.) *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, op. cit., p. 72-75.

contribuições, de fazer propostas e de criticar. Tomadas de posição em termos de sim/não são todas motivadas pela coerção não-violenta do melhor argumento²⁹⁹.

Algumas observações. O procedimento “ideal” de deliberação visado por Habermas fundamenta a legitimidade das decisões na possibilidade de terem sido tomadas através da deliberação, ou seja, é uma razão suficiente para os concernidos agirem de acordo com uma norma que foi publicamente reconhecida por eles mesmos, considerados participantes das deliberações. Sua característica principal consiste em que a deliberação é *argumentativa*, ou seja, as decisões coletivas devem ser tomadas de um “modo deliberativo”, no qual as partes oferecem razões, argumentos, propostas, críticas, etc. O procedimento é também radicalmente inclusivo, pressupondo somente um participante com “capacidades deliberativas”³⁰⁰. No processo de deliberação o participante deve ser capaz de propor uma agenda de questões, soluções, oferecer razões e criticar outras proposições. Devemos pressupor ainda que a deliberação ideal vai permitir aos participantes “consentirem” com as decisões e os resultados do processo sem que isso tenha ocorrido pelo uso tanto externo quanto interno da força e da violência. As razões devem ser “persuasivas” para todos aqueles que agem com base nos resultados de um acordo racional, submetidos somente aos pressupostos da comunicação e às regras procedimentais da argumentação.

Outras condições ainda devem especificar o procedimento do ponto de vista do “caráter político” das deliberações:

(e) As deliberações visam em geral a um entendimento (*Einverständnis*) motivado racionalmente e podem em princípio ser desenvolvidas sem restrições ou retomadas a qualquer momento. Porém, as

²⁹⁹ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 370 (Vol. II, p. 29).

deliberações políticas têm de ser concluídas atendendo às coações de decisão da maioria. Por causa de sua conexão interna com uma práxis deliberativa, a regra da maioria fundamenta a suposição de que a opinião falível da maioria pode continuar valendo como base racional de uma prática racional até o momento em que a minoria consiga convencer a maioria do contrário. (f) As deliberações políticas abrangem todas as matérias passíveis de regulação, tendo em vista o interesse simétrico de todos. Isso não significa, porém, que certos temas e objetos, tradicionalmente considerados de natureza “privada”, não possam, em princípio, ser submetidos à discussão. São especialmente relevantes, do ponto de vista “público”, questões referentes à distribuição desigual das fontes das quais depende a percepção concreta dos direitos iguais de comunicação e de participação. (g) Deliberações políticas incluem também interpretações de necessidades e a transformação de preferências e enfoques pré-políticos. E a força consensual dos argumentos não se apoia somente num acordo sobre valores, formado previamente em tradições e formas de vida³⁰¹.

O fato de “visar” a um acordo racionalmente motivado não diminui a ênfase no processo de formação política da opinião e da vontade. Nesse sentido, a democracia deliberativa representa uma associação na qual seus membros participam de forma temporariamente indefinida. No processo de formação eles podem revisar suas posições e preferências. Ora, por pertencerem a essa associação, tanto a decisão da maioria como a vontade da minoria são constituídas no processo de formação: a primeira retira sua legitimidade da deliberação precedente, e a segunda “consente” racionalmente com a decisão na medida em que, enquanto membro dessa “associação de deliberação”, espera poder convencer no futuro que sua posição seria a melhor. Ou seja, a opinião da maioria está ancorada na práxis de argumentação, sendo, por isso, falível.

³⁰⁰ Segundo Cohen, J. “Deliberation and Democratic legitimacy”, op. cit., p. 74.

³⁰¹ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 371 (Vol. II, p. 30).

A democracia deliberativa afirma, assim, que a racionalidade - seja das práticas informais ou formais - da deliberação é a base da legitimação dos processos democráticos. Seu propósito consiste na formação ampla da vontade política, do juízo sobre questões políticas fundamentais e da realização do ideal de autodeterminação pública dos cidadãos. E nesse sentido, o poder político é justificado com base na argumentação pública entre cidadãos livres e iguais. A compreensão procedimental da deliberação não pode ser restringida nem à persecução individual de interesses ou aos discursos ético-políticos, e nem ao sistema político-estatal e ao seu modo de operacionalização, mas sim está ligada aos procedimentos imparciais e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade. “Em suma”, diz Habermas, “o procedimento ideal de deliberação e de tomada de decisão pressupõe sempre uma associação titular que se julga capaz de regular de modo imparcial as condições de sua convivência. O que associa os parceiros do direito é, em última instância, o *laço linguístico* que mantém a coesão de qualquer comunidade de comunicação”³⁰². Por essa razão, o princípio de legitimidade democrática consiste na institucionalização de discursos e negociações que, com o auxílio de formas de comunicação, devem poder fundamentar a suposição de racionalidade para que os cidadãos aceitem as regras do jogo democrático.

IV – O procedimento democrático e o problema de sua neutralidade

Com a teoria da política deliberativa, Habermas procura responder aos desafios do pluralismo de valores e de interesses característico das sociedades modernas. Qualquer

³⁰² *Idem*, op. cit., p. 372 (Vol. II, p. 31). (O grifo é nosso).

decisão política retira sua legitimidade do processo de deliberação pública entre os cidadãos, e durante este processo eles podem adotar uma perspectiva que está para além de seu mero auto-interesse ou de algum ponto de vista específico. Com isso, e uma vez que a deliberação é constituída por procedimentos discursivos imparciais, é possível também encontrar uma base comum de justificação normativa que reflita o interesse público, sem que para tanto se tenha que pagar o preço de um “republicanismo cívico” ou de uma comunidade política homogênea. O cerne da legitimidade das normas consiste, portanto, em poderem ser justificadas perante todos os concernidos por igual, ou seja, a legitimidade exige regras que possibilitem uma avaliação imparcial, mas ainda consistente, de questões políticas. De acordo com a exigência de imparcialidade, é necessário que o procedimento democrático seja “neutro” frente a concepções de bem incompatíveis e concorrentes entre si. “Neutralidade significa, em primeiro lugar [...] que o justo [...] tem *primado* sobre o bem”³⁰³. Isso corresponde à tese liberal de que as questões relativas à vida boa cedem lugar às questões de justiça. “Entretanto”, diz Habermas, “se a neutralidade incluísse também a *exclusão* de questões éticas do discurso político em geral, este perderia sua força em termos de transformação racional de enfoques pré-políticos, de interpretações de necessidades e de orientações valorativas”³⁰⁴.

Partindo desses dois pontos de vista de fundamentação normativa, é possível levantar dois tipos diferentes de objeções contra a pretensa neutralidade das regras do jogo que constituem o procedimento democrático. Se, de um lado, os liberais não recuam diante da idéia de que teríamos boas razões para excluir certas concepções de bem da agenda política democrática, os comunitaristas, do outro lado, insistem em que só podemos

³⁰³ *Idem*, p. 375 (Vol. II, p. 35).

justificar essas regras do jogo se adotarmos uma noção radicalmente inclusiva de razão pública que não seja insensível às diferenças. Dirigidas ao procedimento, as críticas podem ser colocadas da seguinte maneira: os liberais *desconfiam* da democracia deliberativa por ser *insuficientemente neutra* em relação às diferentes concepções de vida boa; e os comunitaristas *desconfiam* da neutralidade do procedimento democrático por ser *insuficientemente inclusivo*.

Com a finalidade de enfrentar essas objeções, Habermas parte do debate em torno de uma “interpretação tolerante da tese de neutralidade”³⁰⁵, sugerida por Charles Larmore³⁰⁶. O procedimento democrático é “tolerante” porque não limitaria rigidamente nem excluiria questões éticas, ao mesmo tempo em que não beneficiaria um pano de fundo eticamente tradicional. A deliberação constitui-se como um processo por meio do qual colocamos em discussão nossas crenças mais gerais e nossas opiniões, de modo que podemos “*explorar a fundo (ausloten)* a possibilidade de um acordo que pode ser obtido discursivamente”³⁰⁷. Não se trata de “fechar os olhos” para o contexto ou de ter a garantia do procedimento com base em “regras inibidoras”³⁰⁸, mas de problematizá-lo. Nesse sentido, a “vida boa” é ela mesma uma matéria em disputa no processo de formação política.

Os comunitaristas levantam uma objeção radical à própria noção de “neutralidade”, mesmo em sua versão “tolerante”. Segundo eles, *todo* discurso está associado a um contexto, o que leva a que “nenhum princípio presumivelmente neutro possa na verdade ser

³⁰⁴ *Ibidem* (*ibidem*).

³⁰⁵ *Idem*, p. 376 (Vol. II, p. 36).

³⁰⁶ Cf. Larmore, C. *Patterns of moral complexity*. Cambridge, 1987, p. 47 e ss.

³⁰⁷ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 376 (Vol. II, p. 35).

neutro”³⁰⁹. O discurso da neutralidade privilegiaria “de saída” um ponto de vista entre outros, a saber, o dos liberais (ou da cultura que representa). Charles Taylor defendeu essa crítica comunitarista insistindo em que “o liberalismo não pode nem deve alegar que tem completa neutralidade cultural”³¹⁰. Ou seja, ainda que o liberal critique o comunitarista por quebrar a regra da igualdade universal (e, por conseguinte, da não-discriminação), o segundo critica o primeiro por impor às pessoas uma forma de justificação homogênea e falsamente universal:

Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica [...] A acusação lançada pelas modalidades mais radicais da política da diferença é a de que os liberais cegos são eles mesmos reflexo de culturas particulares. E o pensamento preocupante é de que essa tendenciosidade possa não ser apenas fraqueza das teorias até agora propostas, de que a própria idéia de tal liberalismo possa ser uma espécie de contradição pragmática, um particularismo mascarado de universal³¹¹.

Mas há algo como uma “inevitabilidade” da cooperação social democrática, segundo a qual devemos pressupor a possibilidade de acordos racionais e de uma prática comum. Habermas especifica essa cooperação no modo como o princípio da neutralidade poderia ser derivado da práxis de argumentação: “A passagem, exigida nos ‘diálogos neutros’, da constatação de um dissenso ético para um nível superior dos discursos de justiça, no qual se prova, com base no reconhecimento desse dissenso, o que é do interesse de todos os participantes, se apresenta então como um caso específico de regras de

³⁰⁸ Cf. Holmes, St. “Gag rules or the politics of omission” in Elster, J.; Slagstad, R. (eds.). *Constitutionalism and democracy*. Cambridge, 1988, p. 19 e ss.

³⁰⁹ Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 376 (Vol. II, p. 36).

³¹⁰ Taylor, C. “A política do reconhecimento”, op. cit., p. 267..

argumentação em geral”³¹². Ainda assim, diriam os comunitaristas, os procedimentos discursivos retiram sua pretensão de validade não das regras da argumentação, mas do saber intuitivo a que estas regras estão ligadas, das nossas próprias convicções. A justificação só poderia ocorrer se estivesse embutida nas noções, ainda que diferentes, de auto-compreensão relativas a indivíduos e grupos. Habermas acredita que poderíamos responder a essa objeção quando tomamos como ponto de partida a idéia de que “a práxis de argumentação forma um foco no qual se encontram intuitivamente os esforços de entendimento de participantes da argumentação de diferentes procedências”³¹³. Em outras palavras, as formas de argumentação não são etnicamente limitadas, ainda que os recursos simbólicos da linguagem sejam diferentemente interpretados e aplicados. “Em todo caso”, diz Habermas,

isso vale para sociedades modernas que passaram para um nível de fundamentação pós-covencional, onde se configura um direito positivo, uma política secularizada e uma moral racional, e que enconrajam os seus membros a assumir um enfoque reflexivo em relação às suas próprias tradições culturais. A partir do momento em que o saber praticado é transformado em saber explícito acerca das regras e pressupostos do discurso racional e a partir do momento em que esse saber é novamente transposto para a institucionalização de procedimentos de deliberação e de tomadas de decisão, podem aparecer diferenças de interpretação³¹⁴.

Porém, a interpretação “tolerante” da neutralidade também poderia ser atacada pelos liberais. Por um lado, a restrição em relação aos contextos e formas de vida específicos

³¹¹ *Idem*, p. 254.

³¹² Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 377-378 (Vol. II, p. 37).

³¹³ *Idem*, p. 378 (Vol. II, p. 38).

³¹⁴ *Idem*, p. 379 (Vol. II, p. 38-39).

seria uma garantia contra uma possível tirania da maioria ou a antecipação frente a algum fundamentalismo de valor. Os comunitaristas poderiam ter seu discurso “invertido”, pois quando não restringimos suficientemente o campo de liberdades, as conseqüências da afirmação de formas de vida concretas podem ser, elas sim, totalitárias e homogeneizantes, nunca passíveis de universalização. Por outro lado, porém, o procedimento democrático não é suficientemente restritivo, abrindo a possibilidade de que todo tipo de questões e de razões possam ser introduzidas pelas partes. Isso ocorreria porque na concepção da democracia deliberativa somente os próprios participantes decidiriam o que é e o que não é do interesse de todos. E “essa tese levantou a suspeita de que uma *deslimitação (Entgrenzung) da discussão pública* abalaria a proteção jurídica da esfera privada, colocando em risco a integridade pessoal do indivíduo”³¹⁵. Os discursos isentos de violência deveriam assegurar os limites do privado, mas tais discursos são eles mesmos ilimitados.

Para responder às objeções dos liberais, Habermas entende ser necessário uma diferenciação entre “limitações impostas aos discursos públicos por meio de *procedimentos* e uma limitação do *campo temático* dos discursos públicos”³¹⁶. Segundo a versão tolerante do princípio de neutralidade tal como proposta nos procedimentos democráticos, o campo temático deve abranger questões eticamente relevantes da vida boa, da identidade coletiva, interpretação de necessidades, etc. Isso evitaria que certos temas fossem excluídos da agenda política por serem considerados pela “cultura dominante”

³¹⁵ *Idem*, p. 380 (Vol. II, p. 39).

³¹⁶ *Ibidem* (Vol. II, p. 40).

como sendo de natureza “privada”³¹⁷. Se o legislador político introduziu questões tal como da violência no casamento, ou sobre a pornografia, isso não significa que o procedimento perdeu sua imparcialidade. Trata-se somente de perceber que não pode haver uma delimitação “definitiva” entre interesses privados e uma esfera pública na qual se realiza o bem comum³¹⁸. Uma vez que o assunto deve ser regulado pela política, então deve ser discutido publicamente. Ora, isso ainda não significa que todo objeto que foi discutido publicamente será regulado pela política. E ainda mais, nem todo assunto regulado pela política toca em assuntos privados. “Tais distinções”, segundo Habermas, “permitem entender facilmente que a reserva liberal contra a deslimitação do leque público de temas não se justifica nos casos em que a integridade pessoal do indivíduo não é atingida”³¹⁹. Com isso, o procedimento habermasiano mostra-se sensível a contextos, mas no processo de deliberação há como que uma luta pela interpretação dos interesses, constituindo um “longo caminho”, tal como se refere Habermas, até que certas questões possam influenciar a opinião pública e receber assim o *status* de temas publicamente reconhecidos³²⁰.

³¹⁷ Cf. Fraser, N. “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy” in Calhoun, C. (ed.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge, The MIT Press, 1992, p. 109 e ss.

³¹⁸ Cf. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*, op. cit., p 381-382 (Vol. II, p. 41).

³¹⁹ *Idem*, p. 381 (Vol. II, p. 40).

³²⁰ Cf. *Idem*, p. 382 (Vol. II, p. 41).

Conclusão

Vimos que Habermas pôde encontrar critérios normativos para a solução de conflitos em sociedades pluralistas nas ações comunicativas e passou a reconstruir tais estruturas racionais comuns como base de orientação da prática política. Tendo em vista o modo como sua teoria justifica o núcleo normativo da legitimidade, podemos perguntar se a formalização de tais estruturas em procedimentos discursivos que fundamentam racionalmente normas de ação está efetivamente de acordo com as diversas demandas políticas caracterizadas no pluralismo. Ora, essa relação da legitimidade com uma aceitabilidade racional pensada como procedimento, ou em outros termos, a legitimidade derivada de um princípio do discurso, gerou algumas críticas que, grosso modo, questionam o “acordo racional” requerido pelos discursos por ser excessivamente normativo e pouco realista³²¹. Como conclusão, vamos chamar atenção a uma destas críticas em especial, a saber, a crítica formulada por McCarthy contra a exigência de aceitabilidade racional do procedimento discursivo, não somente porque sua formulação toca no cerne da questão do conflito de valores, mas também porque suas críticas geraram um rico debate com Habermas.

Segundo McCarthy, Habermas, fazendo com que a fundamentação de princípios de justiça se estendesse não só à moral como também atribuindo aos discursos práticos a base

³²¹ Cf. Rehg, W. “The Place of Consensus in Democratic Legitimation: A Recommendation” in Krawietz, W; Preyer, G. (ed.) *System der Rechte, demokratischer Rechtsstaat und Diskurstheorie des Rechts nach Jürgen Habermas*; in *Rechtstheorie* 27. Band, Berlin, Duncker U. Humblot, 1996. Rehg, W. “Against Subordination: Morality, Discourse and Decision in the Legal Theory of Jürgen Habermas” in Rosenfield, M; Arato, A. (ed.) *Habermas on Law and Democracy*, op. cit. Rehg, W.; Bohman, J. “Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in *Between Facts and Norms*” in Baynes, K.; Schomberg, R. von. *Discourse and Democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms*, op. cit. Bohman, J. *Public Deliberation*, op. cit.

de legitimidade política, exigiu que os indivíduos adotassem um “ponto de vista moral” que transcendesse tanto as perspectivas orientadas por interesses como as perspectivas orientadas por valores. “A pergunta que surge é se este é um ideal normativo realista para a teoria democrática. [...] Na ética discursiva de Habermas, o consenso racionalmente motivado que expressa a razão prática na esfera da justiça concerne à aceitabilidade geral das conseqüências antecipadas de uma norma para a satisfação legítima de necessidades”³²². Formulado dessa maneira, o problema que deve ser resolvido pelo “ideal normativo” do acordo racional é o da satisfação legítima de necessidades. O termo “necessidade” (*Bedürfnis*) indica uma certa particularidade de problemas que o próprio Habermas ligara aos sentimentos e desejos que se manifestam através de atividades subjetivas frente ao mundo externo e pela qual temos acesso através de interpretações ou de certas expressões valorativas culturalmente compartilhadas³²³. A questão que se põe é a seguinte: Se as necessidades estão internamente ligadas a valores culturais, como chegaremos a acordos universais? Seria preciso postular que os interesses dos indivíduos, ou seja, suas necessidades, são passíveis de generalização e comuns, o que para McCarthy é incompatível com a realidade da prática social: “Por um lado, há questões de justiça que devem ser reguladas por meio de normas obrigatórias a todos por igual; por outro lado, há questões referentes à vida boa, que não são suscetíveis de legislação geral, mas que devem ser consideradas em conexão com as diversas formas de vida e histórias de vida”³²⁴. O poder que a norma possui para gerar algum tipo de consenso depende, intrinsecamente, dos contextos sócio-culturais em que são exercitadas, somente dessa maneira podendo

³²² McCarthy, T. “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics” op. cit., p. 182.

³²³ Cf. Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd I., op. cit., p. 138.

³²⁴ McCarthy, T. “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, op. cit., p. 184.

satisfazer legitimamente os interesses e necessidades dos indivíduos. Para evitar o formalismo, a justificação normativa deve estar de acordo com os valores referentes às diversas formas e histórias de vida³²⁵.

McCarthy preocupa-se com a suposta validade universal da norma alcançada nos discursos, criticando ao mesmo tempo o “ideal normativo” pressuposto necessariamente no entendimento racionalmente motivado. Seria possível que numa sociedade pluralista cada indivíduo fosse racionalmente motivado de tal maneira que os interesses pudessem ser transformados em normas universais admitidas e fundadas racionalmente? Na realidade das práticas políticas, propõe McCarthy, todo acordo racional deve considerar uma discrepância natural sobre o bem comum e principalmente manter sempre aberta a possibilidade do *dissenso*, já que todo acordo coletivo é obtido “viciado” por circunstâncias particulares e interesses diferentemente determinados.

Tanto a formação racional coletiva quanto o momento de institucionalização precisam de justificação em discursos práticos. McCarthy acredita que os acordos racionais não são um ideal normativo adequado para negociar compromissos justos, aplicar imparcialmente leis gerais, alcançar fins previamente estabelecidos – os quais pressupõem que os agentes já sabem o que querem – e para resolver questões éticas que transparecem diferenças de valores nelas inerentes. Desde a formação da vontade até a institucionalização, encontramos um jogo de interesses diversos, advindos, como propõe McCarthy, de diferenças na “educação, situação, experiência”, ou seja, “diferenças básicas

³²⁵ Esse também é um aspecto da crítica feita por Honneth. “À teoria habermasiana, que quer fundamentar a pretensão normativa de uma teoria crítica da sociedade numa ética procedimental do discurso, coloca-se o problema de que os princípios formais da moral têm que estar historico-socialmente incrustados”. Honneth, A. “Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale” in *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, p. 113.

na orientação de valor”³²⁶. Por conseguinte, a realidade da democracia nos mostra que o consenso pelo melhor argumento pode durar somente “algum tempo”, na medida em que uma sociedade democrática deve considerar não só aquilo que é melhor para a maioria, mas sim o que a minoria poderia reivindicar como sendo o melhor:

Se as minorias falam regularmente ao tentar convencer as maiorias ou são convencidas por elas, podemos muito bem concluir que os juízos sobre o melhor e o pior neste domínio estão sujeitos intrinsecamente à considerável variação, que a unanimidade em assuntos prático-políticos nem sempre é alcançável, e que as instituições democráticas não deveriam construir-se sobre a suposição de que podemos alcançá-la³²⁷.

Com a finalidade de adotar uma interpretação mais realista da democracia diante do “fato do pluralismo”, McCarthy propõe uma reformulação do ideal normativo do acordo racionalmente motivado utilizando dois casos que não desconsideram a possibilidade de “desacordo”. O primeiro diz respeito ao acordo que deve considerar uma natural discrepância sobre o bem comum. Habermas não teria considerado elementos de conciliação, compromisso, consentimento, adaptação, etc. O segundo diz respeito à universalidade da norma e à justiça. McCarthy acha que Habermas não considerou a possibilidade de que as normas podem ser morais apenas para uma parte dos seres humanos. Se os participantes fossem conscientes da “particularidade” das normas gerais e universais, poderiam salvar, segundo McCarthy, algum sentido do “acordo racionalmente motivado”. Em outras palavras, uma concepção política da justiça poderia “motivar racionalmente” uma sociedade a consentir com leis que não compartilham padrões

³²⁶ McCarthy, T. “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, op. cit., p. 193-194.

avaliados como injustos, adotando-se sempre uma certa concepção de vida humana para que certos argumentos e razões possam ou não ser aceitos no que diz respeito à justiça ou injustiça de uma norma. “Uma esfera pública cuja instituições e cuja cultura encarnam esta diversidade seria – e é isso o que quero sugerir – um ideal mais realista que outro que encarna, por mais destrancendentalizada que se queira, a noção kantiana, insuficientemente contextualizada, de vontade racional”³²⁸.

Não se trata, então, de uma crítica aos discursos ou à democracia deliberativa. Trata-se de uma crítica à necessidade de que os discursos (pragmáticos, ético-políticos e morais) possam “solucionar” conflitos de valores e de interesses lançando-se mão daquele “sentido cognitivo” que possuem. McCarthy critica a pressuposição de aceitabilidade racional. Não se pode esperar de sociedades pluralistas, nas quais os conflitos são cada vez mais intratáveis, um acordo em torno das “razões”. Contudo, defende McCarthy, o “sentido prático” dos discursos pode ser preservado, pois

os participantes razoáveis com diferentes orientações de valores, interpretações de necessidades, auto-compreensões e visões de mundo não precisam sempre designar o mesmo peso para as mesmas considerações, nem antes *nem* depois da argumentação. Eles vão, é claro, tentar persuadir os outros da força das razões que consideram as melhores, e tentar entender e apreciar as razões que os outros têm para endossar a posição que defendem. Mas isso não precisa levar a um equilíbrio consensual das ordens de razões rivais³²⁹.

³²⁷ *Idem*, p. 194-195

³²⁸ *Idem*, p. 199.

³²⁹ McCarthy, T. “Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytic Distinctions” in Rosenfield, M; Arato, A. (ed.) *Habermas on Law and Democracy*, op. cit., p. 140.

Dois argumentos das respostas de Habermas a McCarthy podem ser por fim destacados. O primeiro argumento diz respeito ao diagnóstico de sociedades pluralistas. Para McCarthy sociedades pluralistas que se encontram sob condições de concorrência entre visões de mundo diferentes, incomensurabilidade de medidas de valor, linguagens valorativas e tradições distintas, implicam na indeterminação de procedimentos discursivos e acordos racionalmente motivados. Contudo, para Habermas o pluralismo (“não apenas inevitável como também desejável”³³⁰) de formas de vida implica não somente a necessidade de que as regras e os princípios tenham de tomar formas de justificação abstratas, como sobretudo pressupõe que o próprio pluralismo *já* se encontra sob exigências normativas de justiça. Caso contrário não seria possível proteger sujeitos e modos de vida que persistem na diferença³³¹.

E isso nos leva ao segundo argumento. McCarthy pressupõe e admite que, ao partirmos do diagnóstico do pluralismo, temos que enfrentar uma de suas conseqüências políticas, localizada tanto por ele como por Habermas nos tipos de conflitos causados pelas diferenças de valores. “O Estado democrático de direito”, argumenta Habermas, “conta apenas com um repertório limitado de meios para a regulamentação de conflitos de valores”³³². A Habermas interessa sobretudo dois meios de “neutralização normativa das diferenças”³³³. O primeiro diz respeito à distinção entre questões de justiça e questões sobre a vida boa. Do interior das próprias visões de mundo não é possível garantir a coexistência com igualdade de direitos entre todos os cidadãos. Isso exige que se adote um “ponto de

³³⁰ Habermas, J. “Erläuterungen zur Diskursethik”, op. cit., p. 202.

³³¹ Cf. *idem*, p. 202-203.

³³² Habermas, J. “Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School”, op. cit, p. 320 (p. 310).

vista moral” imparcial e que se recorra à alternativa do primado da justiça sobre o bem³³⁴. O segundo diz respeito à garantia da legitimação por meio do procedimento. E este deve pressupor as condições normativamente exigentes de aceitabilidade racional. Não basta McCarthy substituir o “acordo racional” pela expectativa de tolerância, o respeito mútuo, o amparo, etc. Como seria possível garantir o que há de “razoável” no sugerido “desacordo razoável”? “Segundo suponho”, diz Habermas, “o fato de McCarthy não tornar ainda mais precisa essa alternativa tem sua explicação em uma certa falta de clareza quanto às condições cognitivas a serem preenchidas para que se possa *exigir* tolerância de maneira racional”³³⁵. O consenso em favor de uma tolerância “mínima” (aquela que deveria ser pressuposta para que se pudesse garantir o “sentido prático” dos discursos, defendido por McCarthy) só pode ser alcançado quando temos uma base constituída de convicções em comum em favor do “*agree to disagree*”³³⁶. Nas condições do pluralismo, isso só é possível de acordo com regras que possam ser aceitas por todas as partes, de maneira racional.

E neste ponto colocam-se duas alternativas concorrentes em torno da interpretação da política. Por um lado, o dissenso contínuo em torno de questões políticas controversas, causado pelos diferentes conflitos de valor, nos oferece a alternativa de compreendermos a política de modo semelhante ao de Carl Schmidt: neste caso os cidadãos têm que tomar como ponto de partida que a política é, “*de forma irremediável*”, uma esfera do dissenso³³⁷.

³³³ *Idem*, p. 321 (p. 311). Com “neutralização normativa das diferenças” Habermas entende a impossibilidade de que a “diferença” tenha poder normativo – isto é, público – de justificação. Em outras palavras, a “diferença” não é fonte de validade normativa.

³³⁴ *Idem*, p. 321-322 (p. 311-312).

³³⁵ *Idem*, p. 334 (p. 324).

³³⁶ *Ibidem* (*ibidem*)

³³⁷ *Idem*, p. 325 (p. 315).

Habermas sabe que o próprio McCarthy evita chegar a uma interpretação schmidiana da política. A outra alternativa é a defendida por Habermas. Uma vez que se recusou veementemente as consequências da interpretação schmidiana, a segunda alternativa implica admitir que os cidadãos são capazes de aderir a um procedimento visando a possibilidade de chegar a um acordo mútuo não-violento para a solução de questões políticas controversas segundo o uso público da razão. Tal como foi exposto no presente trabalho, esse procedimento firma a livre expressão dos participantes por meio de regras livremente aceitas e, sobretudo, contempla também formações de consenso e resoluções fundamentadas que se apoiam sobre o reconhecimento racionalmente motivado de fatos, normas, valores e pretensões de validade, assim como o procedimento de formação política racional da opinião e da vontade³³⁸.

³³⁸ Cf. *idem*, p. 324 (p. 314).

Bibliografia

- AVRITZER, L. *A moralidade da democracia*. São Paulo, Perspectiva, 1996.
- AUDARD, C. “Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas” in ROCHLITZ, R. (ed.) *Habermas. L’usage public de la raison*. Paris, Puf, 2002.
- BAYNES, K. *The Normative grounds of social criticism, Kant, Rawls, and Habermas*. New York, Albany, 1992.
- _____ “Deliberative democracy and the limits of liberalism” in BAYNES, K.; SCHOMBERG, R. von. (2002).
- BAYNES, K.; SCHOMBERG, R. von. *Discourse and democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms*. New York Press, 2002.
- BECKER, W. *Die Freiheit, die wir meinen*. München, 1982.
- BEINER, R. *Political judgment*. Chicago, 1983.
- BENHABIB, S. *Situating the self*. Cambridge, 1992.
- _____ “Toward a deliberative model of democratic legitimacy” in BENHABIB, S. (ed.) *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton University Press, 1996.
- BERLIN, I. “Dois conceitos de liberdade” in *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília, UNB, 1981.
- BESSETE, J. *The mild voice of reason. Deliberative democracy and american national government*. Chicago, The Chicago University Press, 1994.
- BOBBIO, N. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. São Paulo, Paz e Terra, 1997.
- _____ *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo, Mandarin, 2000.
- BOHMAN, J. *Public deliberation*. Cambridge, MIT Press, 2000.
- BOHMAN, J; REHG, W. (ed.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Cambridge, MIT Press, 1997.
- BRUNKHORST, H. “Rawls and Habermas” in BAYNES, K.; SCHOMBERG, R. von. (2002).
- COELHO, V. S. P.; NOBRE, M. *Participação e deliberação. Teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Ed. 34, 2004.

COHEN, J. "Procedure and substance in deliberative democracy" in BOHMAN, J; REHG, W. (1997).

_____ "Deliberation and democratic legitimacy" in BOHMAN, J; REHG, W. (1997).

COOKE, M. *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. MIT Press, 1994.

DAHL, R. *La democracia e sus críticos*. Barcelona, Paidós, 1992.

_____ *Sobre a democracia*. Brasília, UNB, 2001.

DEWEY, J. *The public and its problems*. Chicago, 1954.

DRYZEK, J. *Discursive democracy*. New York, Cambridge University Press, 1990.

ELSTER, J. (ed.) *Deliberative democracy*. Cambridge University Press, 1998.

_____ "The market and the forum: three varieties of political theory" in BOHMAN, J; REHG, W. (1997).

FERRARA, A. *Justice and judgment*. London, Sage, 1999.

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

_____ "Ethik und Moral" in GÜNTHER, K; WINGERT, L. (ed.) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Suhrkamp. 2001.

FRASER, N. "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy" in CALHOUN, C. (ed.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge, The MIT Press, 1992.

GÜNTHER, K. *Der Sinn für Angemessenheit*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988.

_____ "Communicative freedom, communicative power, and jurisgenesis" in ROSENFELD, M; ARATO, A. (1998).

_____ "Uma concepção normativa de coerência para uma teoria discursiva da argumentação jurídica" in *Cadernos de Filosofia Alemã* n° 6, São Paulo, Humanitas, 2000.

HABERMAS, J. "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'" in *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1969.

_____ *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981.

_____ *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984.

_____ "Was heisst Universalpragmatik?" in HABERMAS, J. (1984).

- _____ “Wahrheitstheorien” in HABERMAS, J. (1984).
- _____ “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm” in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1983. (HABERMAS, J. “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do Discurso” in *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989).
- _____ *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989. (*Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990).
- _____ “Motive nachmetaphysischen Denkens” in HABERMAS, J. (1989). (“Motivos de pensamento pós-metafísico” in HABERMAS, J. (1990))
- _____ “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionem und Lebenswelt” in HABERMAS, J. (1989). (“Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida” in HABERMAS, J. (1990)).
- _____ “Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität” in HABERMAS, J. (1989). (“Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead” in HABERMAS, J (1990)).
- _____ *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992.
- _____ “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft” in HABERMAS, J. (1992).
- _____ “Gerechtigkeit und Solidarität: Zur Diskussion über ‘Stufe’ 6” in HABERMAS, J. (1992).
- _____ “Erläuterungen zur Diskursethik” in HABERMAS, J. (1992).
- _____ *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1998. (Trad. brasileira: *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2Vols. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997).
- _____ “Volkssouveränität als Verfahren” in HABERMAS, J. (1998). (“A soberania do povo como processo” in HABERMAS, J., Vol. II (1997)).
- _____ “Nachwort” in HABERMAS, J. (1998). (“Posfácio” in HABERMAS, J., Vol. II (1997)).
- _____ *Die Einbeziehung des Anderen - Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997. (HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. São Paulo, Loyola, 2002).
- _____ “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch” in HABERMAS, J. (1997). (“Reconciliação por meio do uso público da razão” in HABERMAS, J. (2002)).

_____ “‘Vernunftig’ versus ‘Wahr’ oder die Moral der Weltbilder” in HABERMAS, J. (1997). (“‘Racional’ versus ‘verdadeiro’ – ou a moral das imagens de mundo” in HABERMAS, J. (2002)).

_____ “Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat” in HABERMAS, J. (1997). (“A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito” in HABERMAS, J. (2002)).

_____ “Drei normative Modelle der Demokratie” in HABERMAS, J. (1997). (“Três modelos normativos de democracia” in HABERMAS, J. (2002)).

_____ “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie” in HABERMAS, J. (1997). (“Sobre a coesão interna entre Estado de direito e democracia” in HABERMAS, J. (2002)).

_____ “Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School” in HABERMAS, J. (1997). (“Apêndice a *Facticidade e Validação*” in HABERMAS, J. (2002)).

_____ “Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen” in *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1999.

_____ “Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?” in *Zeit der Übergänge*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2001. (Habermas, J. “O Estado democrático de direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?” in *Era das transições*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003).

_____ “A guerra e seus juízos contraditórios” in *Folha de São Paulo*, 27 de Abril de 2003.

HELD, D. *Models of democracy*. Stanford University Press, 1987.

HOLMES, St. “Gag rules or the politics of omission” in ELSTER, J.; SLAGSTAD, R. (eds.). *Constitutionalism and democracy*. Cambridge, 1988.

HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992.

_____ “Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale” in *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000.

IPPERCIEL, D. “Razão racional e razão razoável: Habermas entre Kant e Aristóteles” in ARAÚJO, L. B.; BARBOSA, R. J. C. (ed.) *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro, UERJ, 2003.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werksausgabe Band VII (hg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997a. (*Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 1995).

KNIGHT, J; JOHNSON, J. "Aggregation and deliberation: on the possibility of democratic legitimacy" in *Political Theory*, 22, 1994.

KYMLICKA, W. *Contemporary political theory: An introduction*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

LAFONT, C. "Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics" in *Philosophy & social criticism*, vol. 29, n° 2, 2003.

LARMORE, C. *Patterns of moral complexity*. Cambridge, 1987.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

MANIN, B. "On legitimacy and political deliberation" in *Political Theory*, 15, 1987.

MAUS, I. "Zur Theorie der Institutionalisierung bei Kant" in *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1994.

_____ "Liberties and popular sovereignty: On habermas's reconstruction of the system of rights" in BAYNES, K.; SCHOMBERG, R. von. (2002).

McCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.

_____ "Practical discourse: On the relation of morality to politics" in *Ideals and illusions: On reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*. Cambridge, MIT Press, 1991.

_____ "Constructivismo e reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo" in Gimbernat, J. A. *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

_____ "Legitimacy and diversity: dialectical reflections on analytic distinctions" in ROSENFELD, M; ARATO, A. (1998).

McINTYRE, A. *Depois da virtude*. São Paulo, EDUSC, 2001.

McMAHON, C. "Why there is no issue between Habermas and Rawls" in *The journal of philosophy*, XCIX, 3, março de 2002.

MELUCCI, A. "The symbolic challenge of contemporary movements" in *Social research*, 52, 4, 1985.

MICHELMAN, F. I. "Jürgen Habermas: *Between Facts and Norms*" in *The Journal of philosophy*, XCIII, 6, junho de 1996.

_____ "How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy" in BOHMAN, J; REHG, W. (1997).

_____ "Family Quarrel" in ROSENFELD, M; ARATO, A. (1998).

- _____ “Law’s republic” in *Yale Law Journal*, 1998, 97.
- NINO, C. K. *The constitution of deliberative democracy*. Yale University Press, 1996.
- PERITZ, D. “Substantive and procedural deliberative democracy: Reflections on the Reasonable and the Rational in Rawls and Habermas” in College Political Philosophy Seminar, março de 2003.
- PETERS, B. *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1993.
- PRZEWORSKI, A. “Deliberation and ideological domination” in ELSTER, J. (1998).
- RAWLS, J. *O Liberalismo político*. São Paulo, Ática, 1993.
- _____ *A theory of justice*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- _____ *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- _____ *Collected papers*. Harvard, Harvard University Press, 2001.
- _____ “Themes in Kant’s moral philosophy” in RAWLS, J. (2001).
- _____ “Outline of a decision procedure for ethics” in RAWLS, J. (2001).
- _____ “Kantian constructivism in moral theory” in RAWLS, J. (2001).
- _____ “The idea of an overlapping consensus” in RAWLS, J. (2001).
- _____ “The domain of the political and the overlapping consensus” in RAWLS, J. (2001).
- _____ “The idea of public reason revisited” in RAWLS, J. (2001).
- _____ “Réponse à Habermas” in HABERMAS, J., RAWLS, J. *Débat sur la justice politique*. Paris, Cerf, 1997.
- REHG, W. “The place of consensus in democratic legitimation: a recommendation” in KRAWIETZ, W; PREYER, G. (ed.) *System der Rechte, demokratischer Rechtsstaat und Diskurstheorie des Rechts nach Jürgen Habermas*; in *Rechtstheorie* 27. Band, Berlin, Duncker U. Humblot, 1996.
- _____ *Insight and solidarity*. Los Angeles, University of California Press, 1997.
- _____ “Against subordination: morality, discourse and decision in the legal theory of Jürgen Habermas” in ROSENFELD, M; ARATO, A. (1998).
- REHG, W.; BOHMAN, J. “Discourse and democracy: the formal and informal bases of legitimacy in *Between Facts and Norms*” in BAYNES, K.; SCHOMBERG, R. von. (2002).

- REIS, F. W. *Política e racionalidade*. Belo Horizonte, UFMG, 2000.
- RIKER, W. *Liberalism against populism*. San Francisco, Freeman, 1982.
- ROSENFELD, M; ARATO, A. (ed.) *Habermas on law and democracy*. California University, 1998.
- ROSENFELD, M. “Can rights, democracy, and justice be reconciled through discourse theory? Reflections on Habermas’s proceduralist paradigm of law” in ROSENFELD, M; ARATO, A. (1998).
- ROUSSEAU. *Du Contrat social*. Paris, Gallimard, 1964.
- SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press, 1982.
- SCHOFIELD, N. *Social choice and democracy*. Berlin, Springer-Verlag, 1985.
- SUSTEIN, C. “Beyond the republican revival” in *Yale Law Journal*, 1998, 97.
- TAYLOR, C. “What’s wrong with negative liberty” in *Philosophy and Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985.
- _____ *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- _____ *Argumentos filosóficos*. São Paulo, Loyola, 2000.
- _____ “O debate liberal-comunitário” in TAYLOR, C. (2000).
- _____ “A política do reconhecimento” in TAYLOR, C. (2000).
- TOURAINÉ, A. “Novos movimentos sociais?” in *Como sair do liberalismo?* Edusc, 1999.
- VITA, Á. *A Justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo, UNESP, 2000.
- WELLMER, A. *Ethik und Dialog*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986.
- _____ *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996.
- _____ “Modelos de libertad en el mundo moderno” in WELLMER, A. (1996).
- _____ “Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre ‘liberales’ y ‘comunitaristas’” in WELLMER, A. (1996).
- WERLE, D.L. “A Moralidade da democracia: Ensaio em teoria habermasiana e teoria democrática, de Leonardo Avritzer” in *Cadernos de filosofia alemã* n°6, São Paulo, Humanitas, 2000.

_____ *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)*. Tese apresentada no Departamento de Filosofia da USP para a obtenção do título de Doutor. São Paulo, 2004.

WHITE, S. K. (ed.) *The cambridge companion to Habermas*. Cambridge University press, 1995.

WINGERT, L. *Gemeinsinn und Moral*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1993.