

O DEBATE HABERMAS-RAWLS DE 1995: UMA APRESENTAÇÃO*

Luiz Paulo ROUANET
PUC-Campinas

RESUMO

O texto visa apresentar o debate ocorrido entre Jürgen Habermas e John Rawls no âmbito do The Journal of Philosophy (Vol. XCII, n. 3. Março de 1995). Neste, Habermas publicou um artigo, intitulado “Reconciliação mediante o uso da razão pública: notas sobre o liberalismo político de John Rawls”, no qual efetuava uma crítica das principais posições de Rawls desde a publicação de Uma teoria d Justiça (1971). Em primeiro lugar, questiona a validade da posição original como fundamentação do caráter deontológico da justiça. Em segundo lugar, afirma que Rawls confunde “aceitação” com “aceitabilidade”, no que concerne ao “overlapping consensus”. Em terceiro lugar, Rawls privilegiaria os direitos básicos liberais sobre o princípio democrático. Por fim, faz um avaliação do papel que cabe à Filosofia política no contexto atual “pós-metafísico”. Neste artigo, procuro responder a cada uma dessas objeções, apoiando-me em escritos de Rawls, inclusive sua “Réplica a Habermas”, publicada no mesmo Journal.

ABSTRACT

This paper aims to present the debate between Jürgen Habermas and John Rawls, which took place in The Journal of Philosophy (Vol. XCII, n. 3. March 1995). There, Habermas published an article named “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls’s political liberalism”, in which he criticizes the main ideas of Rawls since A theory of Justice (1971). At the first place, he questioned the validity of original position as foundation of the deontologic character of justice. At the second place, he affirms that Rawls confounds “acceptation” with “acceptability” concerning the “overlapping consensus”. At the third place, Rawls would put forward the liberal basic rights over the democratic principle. At last, Habermas evaluates the role of Political Philosophy in the present context of “post-metaphysical” thought. In this article, I try to answer to each one of these objections, supported by Rawls writings, including his “Reply to Habermas” published in the same Journal.

^(*) Reproduz com pequenas alterações aula inaugural ministrada no Mestrado em Filosofia da PUC-Campinas.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer a oportunidade de estar ministrando esta aula, que inaugura minha presença neste programa de pós-graduação em que vejo tantas possibilidades de trabalho e cooperação crítica. Estou em meio a colegas especialistas e a estudantes já em parte familiarizados com as linhas principais do pensamento de John Rawls, um dos autores centrais de nosso tempo. Procurarei, na medida em que me for possível, corresponder às expectativas em mim depositadas.

O título desta preleção é ao mesmo tempo modesto e ambicioso. É modesto no sentido de que pretende ser apenas uma “apresentação” do debate ocorrido no *Journal of Philosophy* vol. XCII, número 3, março de 1995 entre Jürgen Habermas e John Rawls. ** Ao delimitar dessa maneira, sabia que não poderia dar conta, no espaço de uma aula, de um exame mais completo das teorias de ambos os autores.¹ É ambicioso, por outro lado, no sentido de que, mesmo sendo uma apresentação, ainda assim não é fácil dar conta do pensamento complexo dos dois autores. Basta considerar, para dar uma mostra dessa dificuldade, que Rawls levou pelo menos mais de um ano, e contou com a ajuda de diversos colaboradores, para elaborar sua réplica a Habermas.² Assim, sei que mesmo essa tarefa deve ficar aquém do que seria necessário para expor em sua íntegra o debate, e deve exigir sucessivas reelaborações de minha parte.

Feitas essas desculpas iniciais, passo a expor o debate. Nos limites desta apresentação, só poderei cumprir parte do prometido, ou seja, uma exposição crítica do texto de Habermas. Em próximas ocasiões, espero poder cumprir o resto do programa examinando, também, a réplica de Rawls.

1. AÇÃO COMUNICATIVA VERSUS JUSTIÇA COMO EQUIDADE

O tom que Habermas adota em relação à obra de Rawls já fica claro no próprio título: “Reconciliation”. É com respeito e admiração pela obra consistente de John Rawls que Habermas inicia seu texto. Não considera, portanto, que as

diferenças entre sua teoria e a de seu colega norte-americano sejam irreconciliáveis, e procurará apontar as divergências a fim de diminuir essa distância. Assim inicia Habermas:

Uma teoria da justiça, de John Rawls, constitui um ponto de virada central na história mais recente da filosofia prática, pois ele restituiu a questões morais há muito suprimidas o status de objetos sérios de investigação filosófica. (Habermas, 1995, p. 109).

Creio que ninguém porá em dúvida aqui essa afirmação, e não vale a pena nos determos nela, exceto para lembrar a célebre afirmação de Robert Nozick em seu *Anarquia, Estado e Utopia*: “Os filósofos políticos devem a partir de agora trabalhar no âmbito da teoria de Rawls ou explicar por que não o fazem” (Nozick, 1974, p. 183).

Acredito, e voltarei a falar disso na conclusão, que a teoria de Rawls constitui um novo paradigma em filosofia política, assim como, talvez, também a teoria de Habermas. Resta examinar, neste último caso, se são paradigmas concorrentes ou formam um só.³

Voltando ao texto de Habermas, ele faz uma breve exposição da obra de Rawls, desde a publicação, em 1970, de *Uma teoria da justiça*, até a publicação, em 1993, de *Liberalismo político*, que resumiu mais de vinte anos de debate e reelaboração da teoria de 1970. Numa avaliação geral, Habermas acredita que Rawls acabou fazendo concessões demais a seus críticos: “Temo que Rawls faça concessões a posições filosóficas opostas, o que prejudica a força de convicção de seu próprio projeto” (Habermas, art. cit., p. 110). Esta é uma visão compartilhada por outros críticos, entre os quais o já citado Álvaro de Vita, que julga ter havido uma guinada conservadora no pensamento de Rawls desde então. Não consigo compartilhar dessa visão, por motivos que explicitarei na conclusão.

Habermas divide o seu texto em quatro partes. Nas suas próprias palavras:

Minha crítica é construtiva e imanente. Em primeiro lugar, duvido que qualquer aspecto

(*) Traduzido por Otacilio Nunes Júnior, em *Educação & Sociedade* 57, 1996, Centro de Estudos Educação e Sociedade, Campinas: UNICAMP.

da posição original vise clarificar e assegurar o ponto de vista do juízo imparcial dos princípios deontológicos de justiça (I). Em segundo lugar, penso que Rawls deveria efetuar uma separação mais nítida entre questões de justificação e questões de aceitação; ele parece querer comprar a neutralidade de sua concepção de justiça ao preço de renunciar à sua pretensão de validade cognitiva (II). Essas duas decisões teóricas resultam numa construção do estado constitucional que concede aos direitos básicos liberais o primado sobre o princípio democrático de legitimação. Rawls com isso fracassa em atingir seu objetivo de harmonizar as liberdades dos modernos com as liberdades dos antigos (III). Concluo minhas observações com uma tese sobre a auto-compreensão da filosofia política: sob condições de pensamento pós-metafísico, esta deve ser modesta, mas não de uma maneira equivocada. (Habermas, *idem*, *ibidem*).

Assim, rapidamente, vamos examinar cada um desses tópicos.

2. A POSIÇÃO ORIGINAL

Em linhas gerais, sabe-se que a posição original é o artifício, concebido por Rawls, retomando a tradição contratualista, segundo o qual as pessoas, *ou representantes racionais e razoáveis* dessas pessoas, ignorando as próprias posições e as posições respectivas dos demais na sociedade, assim como suas chances relativas de sucesso dentro dela, escolhem um modelo de convivência no qual, pelo menos, não sejam prejudicados na partilha. Em outros termos, trata-se de uma justiça distributiva, aplicada com base em uma situação hipotética e que tende, segundo o autor, a produzir a igualdade.⁴ Não me cabe aprofundar essa descrição aqui. O que importa é salientar uma crítica que Habermas já esboça nesse ponto, a saber, que Rawls se baseou, para formular a posição original juntamente com o seu “véu de ignorância”, na teoria da escolha ou decisão racional. Mais tarde, ele tentou desvincular sua teoria desta última, mas é inegável que ela estava por trás de seu projeto.

A teoria da escolha racional, como se sabe, parte do pressuposto de que os homens tendem a agir sempre segundo seus próprios interesses. Racional, nesse contexto, é tomado no sentido hobbesiano. A teoria da escolha racional encontra-se vinculada à teoria dos jogos, e não pressupõe em absoluto um comportamento moral por parte do indivíduo.

A vantagem do artifício assim formulado é que ele permite forjar uma situação experimental na qual se pode obter, de modo provável, o resultado da escolha dos indivíduos. A posição original, assim, posta no lugar do também hipotético estado de natureza dos autores clássicos (Hobbes, Locke e Rousseau, sobretudo), tem a vantagem de simular uma situação, que pode ser reconstituída a qualquer momento, já que se trata de um experimento mental, na qual se obtém sempre o mesmo resultado, ou seja: a formulação dos dois princípios fundamentais: o da igual liberdade de todos e o da diferença.⁵

Habermas tem razão, assim, ao afirmar que Rawls, no início, apoiou-se na teoria da escolha racional.

Rawls originalmente procedeu com base no pressuposto de que o leque de opções abertas a partes escolhendo racionalmente precisava ser limitado de modo apropriado de maneira a facilitar a derivação de princípios de justiça de seu auto-interesse iluminado. Mas ele logo se deu conta de que a razão dos cidadãos autônomos não pode ser reduzida à escolha racional condicionada por preferências subjetivas. (Habermas, *art. cit.*, p. 111-112).

E tem razão, também, a meu ver, quando pergunta: “pode o significado das considerações de justiça deixar de ser afetado pela perspectiva de egoístas racionais?” (*ibidem*). É, por uma outra via, a crítica que lhe dirigiu, entre outros, Michael Sandel, que afirmou que falta a Rawls uma concepção do *self*. (Sandel, 1982). Não será uma versão ressuscitada da crítica que Hegel dirigiu a Kant, de que o sujeito moral kantiano é descarnado? No que concerne à crítica específica de Habermas, é verdade, sim, que é complicado partir do pressuposto de que o homem não age nunca, espontaneamente, de forma moral, mas trata-se de um artifício, de um postulado a fim de construir uma teoria. Guardadas as proporções, seria o mesmo

que criticar em Rousseau ou em Locke a falta de base histórica para as suas descrições do estado de natureza. Nesse sentido, talvez Rawls tivesse feito bem em não dar ouvidos a essas objeções...

Para avançar na apresentação do texto, a crítica seguinte de Habermas diz respeito à concepção do direito como um bem. Em primeiro lugar, não é certo que Rawls faça isso, uma vez que ele fala em “prioridade do certo sobre o bem” (priority of the right over the good). Assim, não pode ser verdade que ele equipara o certo, ou o legal, ao bem. Em seguida, Habermas diz que “Rawls (...) adota um conceito de justiça que é próprio a uma ética do bem, que é mais consistente com abordagens aristotélicas ou utilitárias do que com uma teoria dos direitos, como a sua, que parte do conceito de autonomia” (Habermas, art. cit., p. 114). Essa análise me parece inteiramente equivocada. Em primeiro lugar, não creio que a teoria de Rawls seja uma “teoria dos direitos”, ou teoria do direito. Ela tem em vista a justiça social, e é política, e não abrangente, como dirá em sua réplica (Rawls, 1996, p. 373). Em segundo lugar, não é claro tampouco que ele “parte do conceito de autonomia”. Pelo contrário, não se pode dizer que o sujeito que se encontra na posição original seja autônomo no sentido kantiano, uma vez que só pensa em termos universais porque a isso é obrigado pelo “véu de ignorância”. Finalmente, é verdade que ele se apóia em “abordagens aristotélicas”, na medida em que adota o “princípio aristotélico”, que diz que se deve pressupor no indivíduo um certo prazer na atividade que desempenha. É consistente também com o kantismo, na medida em que, para Kant, ser feliz é um dever. É consistente, ainda, com uma certa versão do utilitarismo “hedonista”, que visa a felicidade do maior número. Essa objeção só é válida, portanto, para uma teoria “pura” do direito, à la Kelsen.

Uma terceira crítica à posição original é feita por Habermas no sentido de exigir um “procedimentalismo” maior, na mesma linha da objeção anterior, como vimos. Diz Habermas:

Acredito que Rawls poderia evitar as dificuldades associadas à formulação de uma posição original se ele operacionalizasse o ponto de vista moral de um modo diferente, a saber, se ele mantivesse a concepção procedimental da razão

prática livre de conotações substantivas, desenvolvendo-a de um modo estritamente procedimental. (art. cit., p. 116).

Não fica claro, para mim, como se relaciona essa crítica com o que segue. Na seqüência, Habermas se refere à necessidade de ir além do imperativo categórico kantiano ao se colocar exigências de cunho universalizante. Segundo ele,

somente quando a auto-compreensão de cada indivíduo reflete uma consciência transcendental, ou seja, uma visão do mundo válida universalmente, o que do meu ponto de vista é igualmente bom para todos efetivamente seria do igual interesse de cada indivíduo. *Mas isso não pode mais ser assumido sob condições de pluralismo social e ideológico.* (art. cit., p. 117; itálicos meus).

Concordo com essa visão, embora continue sem entender a relação com o que precede. De qualquer forma, Rawls e Habermas lidam com esse problema, que pode e é chamado de “fato do pluralismo”, de maneiras distintas. Rawls, pelo menos em *Uma teoria da justiça*, lida com esse problema simplesmente abstraindo das diferentes visões do mundo dos indivíduos. E Habermas, em sua ética do discurso, “vê o ponto de vista moral como encarnado numa prática intersubjetiva de argumentação que conduz os envolvidos a uma *ampliação* idealizada de suas perspectivas interpretativas” (art. cit., *ibidem*; itálico de Habermas). A ética do discurso, ainda segundo Habermas, “baseia-se na intuição de que a aplicação do princípio de universalização, propriamente compreendido, requer um processo conjunto de ‘ideal role taking’” (*ibidem*). Não é minha intenção analisar aqui a ética discursiva.

Para resumir a objeção de Habermas ao procedimento do véu da ignorância que conduz à posição original, pode-se dizer, jocosamente, que ele critica na teoria de Rawls não ser a sua. Mais seriamente, Habermas põe em questão o recurso ao véu da ignorância, ou a “pôr o mundo entre parênteses”:

Penso no procedimento mais aberto de uma prática argumentativa que proceda sob os exigentes pressupostos de um “uso público da razão” e não põe entre parênteses, desde

o início, o pluralismo de convicções e visões de mundo. (art. cit., p. 118-119).

Como já foi dito, a posição original tem vantagens e desvantagens, mas foi o que permitiu a formulação da teoria da justiça como equidade de John Rawls. Seria ela necessária? Scanlon parece acreditar que não (Scanlon, 1982).

3. O FATO DO PLURALISMO E O OVERLAPPING CONSENSUS

Nesta seção, Habermas examina dois aspectos: até que ponto o “overlapping consensus” possui uma função teórica na teoria da justiça ou serve meramente como justificção *a posteriori* para a falta de rigor epistemológico da teoria; o segundo aspecto, que apresenta um interesse maior para mim, consiste no exame do termo “razoável” na obra de Rawls.

Habermas questiona a amplitude desse “overlapping consensus”. Se o conjunto de princípios e instituições aos quais se pode dar adesão “razoável” é claro no que concerne à sociedade norte-americana, da qual parte Rawls, não é tão claro, segundo Habermas, que o mesmo ocorra em outras sociedades. Rawls tentou responder a isso em seu mais recente *Law of Peoples*⁶.

O que incomoda Habermas é o fato de Rawls, no entender do filósofo alemão, confundir a eventual *aceitação* da teoria obtida mediante o *overlapping consensus* com a *aceitabilidade* da mesma do ponto de vista cognitivo e epistemológico. Em suas palavras:

O que me incomoda é o pressuposto com o qual trabalha Rawls de que tal teste de aceitabilidade seja do mesmo tipo que o teste de consistência que ele anteriormente efetuou com relação ao potencial de auto-estabilização da sociedade bem ordenada (Habermas, art. cit., p. 120).

Não creio que Rawls os considere do mesmo tipo. Ele simplesmente abriu mão de uma exigência de fundamentação última do ponto de vista cognitivo e epistemológico. Sua opção, para dizê-lo mais uma vez, é política e não metafísica.

Na verdade, Habermas parece trabalhar dentro de um paradigma no qual a verdade é ainda

um valor absoluto. Lembro Nietzsche, que dizia, a propósito de Sócrates, que ele era o maior dos sofistas, pois ensinava haver algo como a verdade.⁷

Não é somente Rorty que põe em xeque, contemporaneamente, essa exigência dogmática de verdade em sentido absoluto. Entre os próprios cientistas, a verdade aparece como transitória, nunca como o ponto final de chegada, o *nec plus ultra*. Essa é mesmo, segundo Popper, a garantia mínima de cientificidade de uma teoria: que ela possa eventualmente ser superada.

Assim, ao abandonar essa exigência metafísica de fundamentação última, Rawls está driblando as exigências do positivismo lógico, entre outras. Foi por ter dado ouvidos demais às pretensões destes últimos que a filosofia política ficou, em boa parte do século XX, em segundo plano. Ao recusar-se a falar a mesma linguagem fundacionista, Rawls deixou seus adversários falando sozinho. Habermas não parece ter compreendido isso.

Adiante, Habermas se refere ao “fórum da razão pública”. O processo de formação da teoria se divide em dois estágios:

Os princípios justificados no primeiro estágio devem ser expostos a discussão pública no segundo estágio. Somente quando o *design* teórico estiver completo o fato do pluralismo poderá ser introduzido e as abstrações da posição original revogadas. A teoria como um todo deve ser submetida a crítica pelos cidadãos no *fórum da razão pública* (Habermas, art. cit., p. 121ç grifo meu).

Essa segunda etapa, após a formulação da teoria, é justamente o assunto de *O direito dos povos*.

A outra crítica de Habermas, nesse tópico, diz respeito à noção de razoável. Já tive a oportunidade de mostrar a fecundidade dessa noção, como contrapartida ao racional.⁸ Para resumir, o racional diz respeito a um comportamento exclusivamente do ponto de vista da razão, em um de seus sentidos. Já razoável leva em conta o fato básico da falibilidade humana, bem como a sua composição de mente e corpo, razão e instinto. Mesmo Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, refere-se ao “ser razoável”,

(*vernünftiges Wesen*), isto é, ser capaz de fazer uso da razão.

Habermas não parece compreender tampouco essa noção, pois insiste na exigência da “verdade”.

4. LIBERDADE DOS ANTIGOS VERSUS LIBERDADE DOS MODERNOS

Para terminar rapidamente esta exposição, Habermas afirma que Rawls não conseguiu resolver bem a tarefa a que se propusera, a saber, reconciliar a “liberdade dos antigos” com a “liberdade dos modernos”. Como se sabe, essa distinção célebre, tratada por Benjamin Constant, tem sido objeto de inúmeras discussões. Vejamos como Habermas resume essa distinção:

Os liberais têm enfatizado as “liberdades dos modernos”: liberdade de crença e de consciência, a proteção da vida, da liberdade pessoal e da propriedade - em suma, o núcleo dos direitos privados subjetivos. O republicanismo, por contraste, defendeu as “liberdades dos antigos”: os direitos políticos de participação e comunicação que tornam possível o exercício da auto-determinação por parte dos cidadãos (Habermas, art. cit., p. 127).

Na opinião de Habermas, Rawls concede uma prioridade aos direitos individuais, situando-se portanto do lado das liberdades dos modernos, “rebaixando o processo democrático a um *status inferior*” (idem, p. 128).

Não é minha intenção defender Rawls a todo custo. Pode ser que Habermas tenha razão nesse ponto. Mas, pelo menos no que concerne à “teoria ideal”, isto é, a teoria original da justiça como equidade, que parte de uma sociedade democrática bem ordenada, isso não é verdade. E se considerarmos Amartya Sen como um dos seguidores de Rawls, e que operam dentro de seu paradigma, também nesse autor a democracia é central (Sen, 2000). Também é verdade, por outro lado, que em sua teoria mais ampla, incluindo a não-ideal, outros tipos de sociedade são contempladas.

Para concluir, Habermas volta ao tema do Direito: a seu ver, o Estado democrático de Direito é o regime que melhor atende às expectativas de sua teoria da ação (ou agir) comunicativo. Quer atrair Rawls para esse lado. Por fim, como disse no título, a *reconciliação* entre sua teoria e a de Rawls pode se dar no terreno da razão pública. Isso será assunto de outro artigo.

NOTAS

- ⁽¹⁾ Nesse sentido, compartilho da ousadia de Álvaro de Vita, que desafiou o interdito estruturalista, que recomenda que se parta sempre da exegese dos textos, mas que acaba não enfrentando os problemas. Diz Vita (2000, p. 208, n. 4): “Ricardo Terra comentou que o estilo que adoto neste trabalho (com o foco mais em problemas do que na exegese de textos e na interpretação de autores) não funciona tão bem quando se trata de confrontar dois teóricos importantes como Habermas e Rawls.”
- ⁽²⁾ Rawls, 1996, p. 372-373. Utilizo a versão republicada em *Political Liberalism* por razões de conveniência pessoal, mas ela é praticamente idêntica à versão original, publicada no mesmo número do *Journal of Philosophy*.
- ⁽³⁾ Apenas menciono, por ser demais conhecida, a obra de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, trad., São Paulo: Perspectiva.
- ⁽⁴⁾ Para maiores detalhes, ver, para começar, TJ, § 4, “The original position and justification”, p. 17 e ss. do original, p. 19 e ss. da trad. brasileira (Rawls 1970 e 1997, respectivamente).
- ⁽⁵⁾ Para uma primeira formulação, entre muitas, dos dois princípios, cf. Rawls, TJ, § 11.
- ⁽⁶⁾ John Rawls, *Law of Peoples*, . Acaba de ser traduzido para o português. *A lei dos povos*, trad. Luís Castro Gomes, Lisboa, Quarteto, 2001. Tratei desse texto em minha tese de doutorado (Rouanet, 2000).
- ⁽⁷⁾ Cito de memória, mas a citação deve encontrar-se em *O espírito da tragédia*.
- ⁽⁸⁾ “O conceito de razoável na história da Filosofia: de Hume a Rawls”, a sair na revista *Ética*, RJ: Universidade Gama Filho.

BIBLIOGRAFIA

- HABERMAS, J., “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls’s political liberalism”, *The Journal of Philosophy*, v. XCII, 3, March 1995, p. 109-131.
- KUHN, T., *A estrutura das revoluções científicas*, 5ª ed., trad., SP: Perspectiva, 2000.
- NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.
- RAWLS, J., *A theory of justice*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971 (22ª ed., 1997).

- _____. *Political liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996.
- _____. "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, v. XCII, 3, March 1995, p. 132-180.
- ROUANET, Luiz P., "O conceito de razoável na história da Filosofia: de Hume a Rawls", *Ética*, RJ: Universidade Gama Filho, no prelo.
- _____. *O enigma e o espelho: análise do discursos sobre a paz de Erasmo e Rawls*, Tese de doutorado, SP: FFLCH/USP, 2000, inédita.
- SANDEL, M., *Liberalism and the limits of justice*, New York: Cambridge University Press, 1982.
- SCANLON, T., "Contractualism and Utilitarianism", in SEN, A. e WILLIAMS, B. (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*, New York: Cambridge University Press, 1982.
- SEN, Amartya, *Desenvolvimento como liberdade*, trad. Laura Teixeira Motta, SP: Cia. das Letras, 2000.
- VITA, Álvaro de, *A justiça igualitária e seus críticos*, SP: UNESP, 2000. Campinas, 05.03. 2001.