

# *HABERMAS E RAWLS NO CENÁRIO DA FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA CONTEMPORÂNEA*

*HABERMAS AND RAWLS IN THE CONTEMPORARY CONTEXT OF MORAL AND POLITICAL PHILOSOPHY*

LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO<sup>1</sup>

UERJ - Brasil

lblaraujo@gmail.com

**RESUMO:** O artigo examina o debate entre Habermas e Rawls no cenário contemporâneo de reabilitação da filosofia prática. Após apresentar os aspectos básicos desse movimento de revitalização na filosofia moral e política, a partir da década de setenta do século passado, com base em três correntes representativas do consequencialismo, do deontologismo e do teleologismo, o texto assinala que esse confronto entre modelos alternativos de razão prática reitera o debate clássico em torno da prioridade do justo sobre o bem. A fórmula kantiana é, então, estudada brevemente e interpretada como o núcleo da discordância entre Habermas e Rawls, cujo debate principal acerca da justificação de uma concepção independente de justiça política em sociedades pluralistas constituiu evento proeminente daquele movimento contemporâneo de reabilitação da filosofia prática.

**PALAVRAS-CHAVE:** Habermas. Rawls. Ética. Filosofia política.

**ABSTRACT:** *The paper examines the Habermas-Rawls dispute within the contemporary context of the rehabilitation of practical philosophy. Firstly, I present the basic aspects of this revitalization movement which took place in moral and political philosophy starting from the seventies of the last century. The movement was based on three representative currents: consequentialism, deontologism and teleologism. Secondly, the text points out that this confrontation between alternative models of practical reason reiterates the classical debate on the priority of the right over the good. Thirdly, the Kantian formula is then briefly studied and interpreted as the core of the disagreement between Habermas and Rawls. Their debate about the justification of an independent conception of political justice in pluralistic societies constituted a prominent event in that contemporary movement of the rehabilitation of practical philosophy.*

**KEYWORDS:** *Habermas. Rawls. Ethics. Political philosophy.*

Desde o chamado movimento de “reabilitação da filosofia prática”<sup>2</sup>, a partir da década de setenta do século passado, os impulsos fundamentais da filosofia moral e política podem ser creditados à revitalização de três fontes: o utilitarismo, o kantismo e o aristotelismo. Como observa Michael Sandel,

<sup>1</sup> Professor associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>2</sup> A expressão tem sua origem em RIEDEL, 1972-1974.

qualquer que seja o dilema considerado, baseado em situação real ou hipotética, o raciocínio filosófico no campo da moral e da política, consistindo em harmonizar juízos e princípios, termina envolvendo esses três modos alternativos de pensar a justiça: a maximização do bem-estar, o respeito à liberdade e aos direitos individuais, e o cultivo ou a promoção da virtude<sup>3</sup>. Não é outra a caracterização feita por Karl-Otto Apel quando estima que seu programa específico de fundamentação racional dos deveres deve considerar como complementares e subordinados os temas da maximização das utilidades e dos afetos morais, do bem viver e da vida ética substancial, que estão no centro das controvérsias ético-políticas contemporâneas<sup>4</sup>. Na verdade, a relação entre princípios universais de justiça e concepções particulares do bem é constitutiva da própria razão prática e define o campo de possibilidade da ética filosófica na atualidade, sendo nomeadamente a relação entre o fato do pluralismo e as exigências da justiça nas sociedades modernas o problema central da filosofia política.

Assim, o movimento de reabilitação da filosofia prática procurou redefinir um quadro filosófico-conceptual apropriado para construir um modelo de razão que permita superar certos impasses da modernidade com respeito ao domínio da ação e de suas particularidades, estabelecendo confrontos entre modelos alternativos de razão prática à luz de suas respectivas contribuições ao debate sobre a complexa articulação entre igualdade e diversidade. Quer do ponto de vista moral, ansiando por estabelecer uma base de conhecimento independente da autoridade e acessível à pessoa comum, quer do ponto de vista político, visando a verificar as condições essenciais de uma sociedade viável e justa de cidadãos que se veem como livres e iguais, mas se encontram profundamente divididos pelo pluralismo dos ideais de vida e pela incompatibilidade das orientações axiológicas, como assinala John Rawls, a filosofia prática se enreda com problemas típicos do mundo moderno, em contraste com os do mundo antigo<sup>5</sup>.

Esse confronto entre modelos alternativos de razão prática reitera o debate clássico em torno da *prioridade do justo sobre o bem*, cuja fórmula, originária de Kant, transformou-se em princípio fundamental da filosofia moral e política contemporânea. É preciso reconhecer, no entanto, certa desorientação na avaliação do alcance e dos limites de cada perspectiva teórica, proveniente de uma insuficiente diferenciação entre os elementos característicos daquelas três correntes representativas do consequencialismo, do deontologismo e do teleologismo. No meu entender, é acertada a observação de Charles Larmore<sup>6</sup>, inspirada na obra clássica de Henry Sidgwick<sup>7</sup>, de que a tradição utilitarista não é exceção à concepção imperativa predominante na modernidade, apelando a um dever (*ought*) moral categórico tanto quanto a ética kantiana. É errôneo, pois, considerar que a diferença entre as teorias deontológica e consequencialista

<sup>3</sup> Cf. SANDEL, 2009, p. 19-21.

<sup>4</sup> Cf. APEL, 1994, p. 9-11.

<sup>5</sup> Cf. RAWLS, 1996, p. xxiii-xxix.

<sup>6</sup> Cf. LARMORE, 1996, p. 19-40.

<sup>7</sup> Cf. SIDGWICK, 1907.

residiria na prioridade do justo ou do bem como noção moral fundamental<sup>8</sup>. Embora difiram nos princípios essenciais, já que o deontologismo, ao menos em sua versão rigorista, sustenta a obrigatoriedade de uma ação mesmo diante da certeza de que a ação alternativa produziria globalmente um bem maior, ao passo que o consequencialismo leva em conta o maior bem global para todos os que são afetados por ela, ambos compartilham a concepção de que o dever moral é independente do bem próprio do agente, razão pela qual a ética antiga ignorava o debate infindável entre as teorias deontológica e consequencialista, que é capital na filosofia moderna<sup>9</sup>. E é justamente no ataque frontal às formas imperativas da moralidade, sua suposta indiferença à vida moral em geral e à vida moral do agente em particular, decorrente da visão estreita de uma lei aplicada indistintamente a todo e qualquer indivíduo, que o ressurgimento inusitado da ética das virtudes de inspiração aristotélica deve ser situado na filosofia prática contemporânea<sup>10</sup>. Com efeito, a chamada ética das virtudes funda-se numa doutrina teleológica da vida humana, opondo-se tanto ao deontologismo quanto ao consequencialismo, e, portanto, ao ideal imperativo da moralidade que prevalece na modernidade, ao qual contrapõe o ideal atrativo do verdadeiro bem para o próprio agente moral. Dessa maneira, é principalmente em torno da disputada questão sobre a possível – e a melhor – articulação entre a justiça e o bem que se chocam as diversas correntes da filosofia moral e política atual.

Conquanto a filosofia prática moderna tenha sido palco de uma disputa empedernida entre deontologismo e consequencialismo, em suas formas mais conhecidas de kantismo e de utilitarismo, e a despeito de algumas raras exceções, como as de Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, a controvérsia fundava-se num amplo consenso ao redor de um ideal *imperativo* de moralidade que viria a ser abalado por éticas perfeccionistas e sua retomada do ideal clássico da *atratividade*. No primeiro caso, como notava Rawls em seus cursos de história da filosofia moral em Harvard, também inspirado em Sidgwick, a correção (*rightness*) na ação constitui o ditame de uma razão imperativa, vista como prescrevendo incondicionalmente certas ações, ou ainda com referência a algum fim ulterior, de modo que

[...]os modernos se perguntavam primordialmente, ou ao menos em primeiro lugar, sobre aquilo que consideravam prescrições impositivas da justa razão, e sobre os direitos, deveres e obrigações aos quais tais prescrições davam origem. Só depois voltavam sua atenção aos bens que tais

<sup>8</sup> Uma expressão influente desse erro, para Larmore, encontra-se em FRANKENA, 1973. Cabe notar que Rawls adota a leitura de Frankena, cuja primeira edição da obra é de 1963, apresentando o utilitarismo clássico como uma doutrina teleológica na qual “the good is defined independently from the right, and then the right is defined as that which maximizes the good” (RAWLS, 1971, p. 24). A introdução de uma obra, de resto instrutiva, dedicada a introduzir a filosofia moral britânica ao público de língua francesa, incorre no mesmo deslize (Cf. CANTO-SPERBER, 1994, p. 71).

<sup>9</sup> Um rico esclarecimento do debate entre deontologismo e consequencialismo pode ser visto em BRAGA, 2011.

<sup>10</sup> Tratei do assunto em ARAUJO, 2011.

prescrições permitiam buscar e apreciar. (RAWLS, 2000, p. 2).

No segundo caso, o ideal moral é visto como especificação de um bem a ser buscado e a ação virtuosa como algo bom em si mesmo, e não simplesmente como um meio para algum bem posterior, de maneira que

[...] os antigos se perguntavam sobre o caminho mais racional para a verdadeira felicidade, ou o sumo bem, e inquiriam sobre como a conduta virtuosa ou as virtudes enquanto aspectos do caráter – as virtudes da coragem e temperança, sabedoria e justiça, que são elas mesmas boas – estão relacionadas com o bem supremo, quer como meios, quer como algo constitutivo, ou ambos. (RAWLS, 2000, p. 2).

Destarte, não apenas por representar uma distinção lógico-conceitual precisa, mas também por enraizar-se num marco histórico determinado pelo desacordo razoável quanto à definição da vida boa, a tese da prioridade do justo sobre o bem encontrou vasta ressonância filosófica na modernidade.

Embora a fórmula da prioridade do justo sobre o bem<sup>11</sup> esteja implícita na abertura da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), onde Kant afirma ser a boa vontade (*guter Wille*), isto é, a disposição de agir por puro respeito à lei moral, a única coisa que possa ser considerada como incondicionalmente boa, é no momento de elucidar o paradoxo do método na *Crítica da razão prática* (1788) que o enunciado aparece: “o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela.” (KANT, 2002, p. 100-101.) Tal clivagem estabelecida por Kant desempenhou um papel importante nas discussões filosóficas, encetando modos diferentes de compreender a natureza da vida moral e política. Trata-se de uma dualidade da razão prática, à qual o filósofo prussiano responde com dois argumentos em prol de uma concepção imperativa, cujo traço principal é precisamente o do primado do justo sobre o bem.

O primeiro argumento é negativo, sendo levantado contra uma prioridade do bem sobre o justo. Ele consiste em dizer que se nossa ação não é determinada por um princípio formal, que obriga o agente a agir independentemente de todo fim específico, ela será então determinada por um princípio material, isto é, por um objeto de nossa faculdade de desejar. Isso implicaria definir o bem como a satisfação de nossos desejos, o que é inaceitável por duas razões principais: por um lado, como os objetos da faculdade de desejar são numerosos e variam segundo os indivíduos, será sempre impossível dar uma definição clara e unívoca do bem; por outro lado, se o bem é referido ao desejo, é impossível, na falta de um ponto de referência exterior a nossos fins, adotar uma atitude crítica com respeito aos nossos desejos e estabelecer uma

<sup>11</sup> Cf. ARAUJO, 2010, p. 96-101.

hierarquia normativa entre eles. Essas duas dificuldades são insuperáveis tanto para o hedonista, que identifica o bem com a satisfação do desejo imediato, quanto para o perfeccionista, que identifica o bem com a plena realização de si. De acordo com Larmore,

[...]a primeira razão de Kant para rejeitar a prioridade do bem é uma razão especificamente moderna. Ela combina, na verdade, duas idéias distintas: a) a concepção pluralista segundo a qual há muitas formas valiosas de autorrealização, irredutíveis a alguma forma comum de bem que todos desejem; b) o reconhecimento de que pessoas razoáveis tendem naturalmente a divergir com respeito à natureza da vida bem sucedida. O pluralismo e a expectativa de desacordo razoável sobre a vida boa são raramente encontrados nos pensadores antigos. (LARMORE, 1996, p. 30).

O segundo argumento é positivo e pretende explicar por que o justo deve ter primazia sobre o bem. Ele não diz respeito às dificuldades concretas que podem ser encontradas para uma vida moral, e sim à nossa constituição profunda como agentes morais. Trata-se de um argumento diretamente vinculado à experiência moral, que mostra que o dever é irredutível ao querer e que lhe é superior. Com efeito, a escolha de um princípio material nos obriga a ficar no plano das motivações empíricas, isto é, a conceber-nos como agentes cujas ações seriam meras respostas a estímulos sensíveis ou afetivos. Mas somos conscientes de que podemos nos livrar das cadeias da causalidade, sendo assim capazes de controlar os desejos e as emoções. Tal consciência nos é dada pela experiência que temos de seguir uma norma moral, ou seja, uma norma fundada num princípio formal. Ora, para Kant, essa *consciência* tem o valor de uma prova, mostrando nossa capacidade constitutiva de romper com a ordem natural e de agir como sujeitos autônomos. E é precisamente esse fato decisivo de nossa experiência moral (o célebre “se devo, então posso”) que as teorias que concedem primazia ao bem sobre o justo não conseguem explicar. O ponto essencial do segundo argumento, para Larmore, é que “apenas a prioridade do justo sobre o bem pode dar sentido àquilo que sabemos, por nossa consciência, acerca da natureza das obrigações morais.” (LARMORE, 1996, p. 32) É o que permite a Kant afirmar que a moral não é “propriamente a doutrina de como nos *fazemos* felizes, mas de como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade.” (KANT, 2002, p. 209).

Evidentemente, os argumentos invocados por Kant não obtiveram unanimidade, sequer entre aqueles que invocam o seu legado, e tornaram-se alvo de inúmeras objeções<sup>12</sup>. Contudo, é incontestável que a afirmação da

<sup>12</sup> Uma breve e elucidativa apresentação da filosofia moral kantiana e de seu legado, na qual se distingue a ética de Kant contida em seus escritos críticos, a que é desenvolvida por seus primeiros e influentes críticos e que costuma ser-lhe atribuída, bem como a ética kantiana adotada em diversas posições morais contemporâneas que reivindicam sua herança, mas divergem de Kant em vários aspectos, encontra-se em O'NEILL, 1993.

prioridade do justo sobre o bem gozou de ampla aceitação na reflexão moral e política pós-kantiana, representando como nenhuma outra, para além do próprio kantismo, o cerne da concepção imperativa reinante na filosofia prática da modernidade. É a ela, pois, e sua restritiva questão “o que devo (ou devemos) fazer?”, que a teoria das virtudes lançou seu anátema, propondo a recuperação de uma concepção atrativa da moral, guiada pelas questões “que tipo de pessoa deveria (ou deveríamos) ser?” e “como devo (ou devemos) viver?”<sup>13</sup>. É também a ela que, por seu turno, se refere o núcleo da discordância entre Habermas e Rawls, dois dos mais importantes e influentes pensadores contemporâneos em matéria de filosofia moral e política, cujas obras reverberam o desafio da articulação entre a justiça e o bem, além de introduzir mudanças sensíveis no deontologismo kantiano.

Pouco mais de vinte anos após sua inauguração, o debate entre Habermas e Rawls – relativamente negligenciado em razão de certo desapontamento diante das expectativas iniciais geradas pela controvérsia, a ponto de um articulista do *The Times Literary Supplement* ter sugerido que a disputa representava uma “falha um tanto embaraçosa de duas das maiores mentes contemporâneas ao se encontrarem”<sup>14</sup> – ainda suscita interesse entre os estudiosos de seus pensamentos, como mostra uma recente coletânea sobre o assunto<sup>15</sup>. O desapontamento se deveu a uma sensação de oportunidade perdida, ao fato notório de que cada pensador estava mais preocupado em defender e esclarecer seu próprio projeto do que envolver-se no terreno do adversário em busca de uma melhor compreensão da respectiva abordagem acerca de questões filosóficas prementes. Mas é verdade também, a despeito dos muitos equívocos difundidos na literatura sobre seus devidos projetos, que ambos teceram críticas perspicazes ao oponente, as quais resultaram em importantes clarificações, e até mesmo em eventuais incrementos, de suas respectivas teorias, como no caso da noção rawlsiana de justificação pública e no da visão habermasiana sobre o papel da religião na esfera pública. De fato, a importância dada por Habermas e Rawls ao debate travado em 1995 pode ser aquilatada pela inclusão de seus estudos em *Die Einbeziehung des Anderen*, no caso de Habermas, e na edição em brochura de *Political liberalism*, no caso de Rawls, ambas as obras publicadas no ano seguinte.

Afora algumas alusões de Habermas sobre a obra magna de Rawls *A theory of justice* (1971), timidamente em *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) e mais detidamente em *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983), a pré-história do debate foi dominada por comentadores que, em regra geral, guiados por essas obras impactantes no cenário recente da filosofia moral e política, eram mais simpáticos a Habermas, ainda que admiradores do projeto teórico de Rawls, tais como – para mencionar apenas autores reconhecidamente

<sup>13</sup> Sobre tais questões, bem como sobre a teoria das virtudes em geral, cf. PENCE, 1993. O texto apresenta também algumas referências bibliográficas sobre o tema.

<sup>14</sup> Cf. WOLFF, 2008.

<sup>15</sup> Os três ensaios que compõem o debate entre Habermas e Rawls (Part I: The Habermas-Rawls Dispute, p. 23-113), assim como oito ensaios críticos, na segunda parte, acompanhados de uma réplica de Habermas, na terceira parte, foram reunidos por FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010.

importantes no tema – Kenneth Baynes<sup>16</sup>, Seyla Benhabib<sup>17</sup> e Thomas McCarthy<sup>18</sup>. Na opinião de Finlayson e de Freyenhagen, o equívoco principal a obscurecer o debate inicial residiu na apreensão da ética do discurso e da teoria da justiça como equidade como teorias semelhantes, sem ter sido até hoje completamente apreciado o significado das profundas diferenças de sentido do termo “justiça” em Habermas e Rawls. Enquanto Rawls usa o conceito de justiça “em sentido restrito, distributivo, encapsulado em seus dois princípios”, não sendo a justiça como equidade uma teoria moral, mas uma concepção de justiça aplicada ao objeto específico da estrutura básica da sociedade, Habermas, ao contrário, elabora uma teoria moral como uma teoria geral da conduta correta, sendo a justiça “equivalente à correção moral: ela é o conceito normativo central da teoria discursiva da moralidade e o fenômeno central a ser estudado.” (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010, p. 3-4) Ora, a inobservância dessa diferença fundamental, ou, dito positivamente, a impressão de similaridade dos projetos teóricos de Habermas e de Rawls, e de suas respectivas noções de justiça, surgiu como o efeito combinado de duas estratégias de interpretação que empurravam ambas as teorias na direção de um aparente terreno comum: a leitura política da ética do discurso e a leitura moral da teoria da justiça como equidade<sup>19</sup>.

A interpretação da ética habermasiana como teoria política e uma teoria da legitimidade democrática disfarçada, por um lado, e a interpretação da teoria rawlsiana da justiça como teoria moral e uma teoria geral da conduta correta, por outro lado, as quais, diga-se de passagem, tinham certo apoio em seus respectivos textos das décadas de setenta e de oitenta, tornaram-se obsoletas e claramente imprecisas após a publicação de *Faktizität und Geltung* (1992) e *Political liberalism* (1993), acerca das quais ambos os autores estavam cientes, citando-as profusamente, na ocasião do debate inaugural<sup>20</sup>. Assim, o real contraste entre duas teorias da legitimidade democrática, igualmente restritas ao domínio político-jurídico, estava presente na disputa de 1995, constituindo um solo fundamental compartilhado pelos dois contendores:

[...]ambos concordam que a filosofia política não é apenas teoria moral aplicada, como, por exemplo, pretende a teoria do direito natural. Eles também rejeitam o realismo político forte, segundo o qual os princípios morais e as motivações são irrelevantes para a esfera política. Por fim, cada um torna a ideia de legitimidade central para seu respectivo projeto. (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010, p. 7).

<sup>16</sup> BAYNES, 1992.

<sup>17</sup> BENHABIB, 1992.

<sup>18</sup> MCCARTHY, 1994.

<sup>19</sup> Cf. FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010, p. 5-7.

<sup>20</sup> Embora Habermas note que, ao escrever seus comentários em 1992, ano da publicação de *Faktizität und Geltung*, mesmo tendo em mente sua filosofia do direito e da democracia recentemente publicada, não era sua intenção trazê-la à discussão e não poderia supor que Rawls estava familiarizado com a obra, cuja tradução inglesa apareceu pela primeira vez em 1996. Cf. HABERMAS, 2010, p. 283-284.

Não é o caso aqui de relembrar as ideias principais dessas obras maduras de Habermas e Rawls, o que tornaria penosa minha tarefa e fastidiosa a do leitor<sup>21</sup>, bastando chamar a atenção para o fato de que elas tratam de problemática reconhecidamente semelhante, como se pode depreender da questão central enunciada por cada pensador: “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?” (RAWLS, 1996, p. 4)<sup>22</sup>; “que direitos os cidadãos têm que atribuir-se mutuamente, quando se decidem a constituir uma associação voluntária de sujeitos jurídicos e a regular legitimamente sua convivência por meio do direito positivo?” (HABERMAS, 1994, p. 668)<sup>23</sup>.

É importante, entretanto, resumir o debate propriamente dito, no qual aquelas ideias estão pressupostas, dando ensejo a incompatibilidades efetivas ou presumidas entre seus respectivos projetos teóricos. Como se sabe, o debate entre Habermas e Rawls é constituído de um ensaio crítico do primeiro e de uma réplica do segundo, aos quais se seguiu um novo texto do filósofo alemão, mas nenhuma tréplica rawlsiana à última incursão habermasiana no debate. Em seu artigo, Habermas levanta três questões sobre o estatuto da teoria da justiça como “equidade” (*fairness*). A primeira delas diz respeito à argumentação rawlsiana em torno da posição original. Nota-se aqui que a noção de sujeito moral tal como Rawls articula o leva, segundo a leitura habermasiana, a algumas falhas concernentes à definição de “bens primários” (*primary goods*), o que por sua vez conduz a certa impotência quanto ao caráter de neutralidade de sua teoria. Em sua resposta, Rawls se defende indicando uma diferença entre sua teoria, apresentada como *freestanding* em relação às doutrinas abrangentes, e a de Habermas, tida como uma doutrina desse tipo. Na segunda objeção, Habermas discute a problemática do pluralismo e a ideia rawlsiana do consenso sobreposto. Sua argumentação gira em torno da ideia de um *overlapping consensus* tomado como a observância de um índice de estabilidade social, porquanto Rawls não concede à noção de “razoável” – elemento que determina a existência de um consenso entre as divergentes doutrinas abrangentes – o caráter de verdade, mas o de expressão de uma atitude de tolerância. Rawls responderá que a preocupação com a estabilidade está presente em sua formulação, mas que sua legitimidade vai além, devido a um caráter triplo da justificação e ao reconhecimento de dois tipos diferentes de consenso. Por fim, são discutidas as noções de “autonomia” pública e privada, entrando propriamente na discussão relativa aos princípios de justiça que Rawls erige em sua teoria. Quanto a isso, Habermas entende que Rawls privilegia a “liberdade dos modernos” em detrimento da “liberdade dos antigos”, no que Rawls

<sup>21</sup> Sugiro, mais recentemente, sobre Habermas e Rawls: FREEMAN, 2007; INGRAM, 2010; MAFFETTONE, 2011; BAYNES, 2015.

<sup>22</sup> “How is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?”

<sup>23</sup> “Welche Rechte müssen sich Bürger gegenseitig zuerkennen, wenn sie sich entschließen, sich als eine freiwillige Assoziation von Rechtsgenossen zu konstituieren und ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim zu regeln?”

responde com uma explanação de sua *four-stage sequence*, para ele mal interpretada por Habermas.

A problemática que espelha, a meu juízo, a principal divergência filosófica entre a teoria discursiva e o liberalismo político, correspondente ao segundo momento do debate aqui sumariado, questão retomada por Habermas em sua nova intervenção, é a da justificação de uma concepção independente de justiça política no contexto de sociedades pluralistas. Ora, a discussão envolve um tema fundamental da filosofia moral e política moderna, o da chamada neutralidade procedimental<sup>24</sup>, vinculado à tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, e não por acaso é aquela que permite estabelecer o mais agudo e significativo contraste entre Rawls e Habermas<sup>25</sup>. A rigor, considerando o movimento de reabilitação da filosofia prática, o estado da arte era bem definido pelo debate entre esses autores sobre o melhor procedimento para a operacionalização do *moral point of view* em sociedades pluralistas. Provenientes de tradições de pensamento distintas, embora marcadas por mútuas influências, suas teorias contribuíram para relançar o debate acerca da universalidade dos princípios morais e da legitimidade da democracia. Conjurando contra tendências instrumentalistas e historicistas reinantes na filosofia contemporânea, Habermas e Rawls intentam restituir às práticas e aos discursos políticos um alcance moral em sociedades privadas de garantias últimas de caráter transcendente, desenvolvendo suas reflexões nos limites de uma concepção procedimental da razão prática fundamentalmente haurida em Kant<sup>26</sup>.

O conjunto da querela indica que, em certos momentos, Rawls e Habermas correm em pistas às vezes distantes, embora com o fito idêntico de defender uma concepção autônoma da justiça política em sociedades pluralistas. Em suma, a diferença capital apontada por Rawls na comparação do liberalismo político com a teoria do discurso baseia-se no pretense caráter isento do primeiro e a roupagem de doutrina abrangente da segunda. Habermas, por sua vez, lança dúvida quanto à imparcialidade do procedimento rawlsiano, considerando que Rawls vincula à razão prática conotações substantivas e presumindo possuir um mecanismo mais satisfatório para a operacionalização do ponto de vista moral em tempos de pluralismo. Entretanto, e apesar de todas as divergências assinaladas pelos protagonistas do debate e por vários comentadores, parece-me que há uma proximidade entre Rawls e Habermas bem mais acentuada do que suas próprias intervenções, assim como diversas interpretações<sup>27</sup>, parecem indicar. A principal crítica habermasiana ao liberalismo político incide sobre um consenso resultante da mera convergência bem-sucedida de doutrinas abrangentes, mas a posição rawlsiana é mais complexa e sutil do que parece à primeira vista, uma vez que o chamado consenso sobreposto não é resultado casual da convergência entre doutrinas abrangentes conflitantes, mas, pelo

<sup>24</sup> Cf. LARMORE, 2008, p. 139-167.

<sup>25</sup> Cf. HEDRICK, 2010. De um modo sumário, cf. BAYNES, p. 170-176.

<sup>26</sup> Contudo, tais modelos de procedimentalismo kantiano se confrontam com o particularismo das tradições evocado, entre outros, pela concepção aristotélica de MacIntyre. É o que procurei investigar em ARAUJO, 1998.

<sup>27</sup> Cf. p. ex.: McCARTHY, 1998; LAFONT, 2003.

contrário, estando vinculado a um ideal de justificação cujo aspecto central reside no raciocínio público dos cidadãos, só pode desempenhar um papel apropriado na justificação política ao contribuir para a estabilidade social através de *right reasons*. O debate entre Habermas e Rawls, no meu entender, traz a lume um acordo fundamental em torno da noção de *razão pública* e de seu papel crucial no problema da legitimidade política<sup>28</sup>.

É curioso notar, neste sentido, que as teorias rawlsiana e habermasiana são alvos de críticas semelhantes quanto aos limites dos modelos ditos “arquimedianos” de razão prática e, em consequência, ao modo como tratam os conflitos morais e políticos da atualidade. Não seria mais adequado abrir mão de uma concepção exigente de justificação normativa, à qual está vinculada a ideia de razão pública, em prol de uma acomodação mútua entre as conflitantes doutrinas abrangentes ou visões de mundo e suas respectivas formas de vida? A maneira de reagir aos casos de desacordo razoável, cada vez mais agudos e persistentes, não induziria à defesa de perspectivas sectárias e exclusivistas incompatíveis com aquelas supostas virtudes de tolerância e respeito pelos outros que parecem emergir de concepções procedimentais fundadas nos valores da autonomia e da liberdade e igualdade das pessoas? O liberalismo político de Rawls e a teoria do discurso de Habermas, por estarem primariamente concernidos com questões de estabilidade e de coesão sociais, e a consequente ênfase no ideal regulador de um acordo que guia as deliberações e legitima os resultados de procedimentos democráticos, não subestimariam o desafio que a diversidade impõe à ideia de uma cultura política compartilhada, negando assim reconhecimento pleno aos membros da sociedade cujas doutrinas abrangentes não coincidem com a da cultura majoritária e dominante? Eis aí algumas questões fundamentais que se encontram no centro das investigações filosóficas no campo da filosofia moral e política.

Obviamente, a defesa de uma proximidade entre Habermas e Rawls no sentido indicado não significa que ambos tenham as mesmas respostas aos problemas enunciados, e tampouco implica que as respectivas concepções filosóficas sejam atingidas em planos idênticos pelas críticas contemporâneas aos modelos procedimentais de razão prática. A questão decisiva para cada um dos dois debatedores torna-se, assim, nos termos precisos de Finlayson e Freyenhagen, a seguinte:

[...]Para Rawls, a questão é saber se a sua teoria tem ou não os recursos para sustentar a possibilidade de um consenso sobreposto, e isto num sentido forte o suficiente para justificar a esperança racional na justiça como equidade, e assim sacrifícios pessoais na consecução de sua plena institucionalização. Para Habermas, o desafio é assegurar um sentido mais forte de aceitabilidade sem que a natureza filosófica deste empreendimento se torne um obstáculo à sua efetiva aceitação por cidadãos divididos pelo pluralismo razoável. Enquanto a estratégia de esquiva

<sup>28</sup> É o que tentei demonstrar em ARAUJO, 2007. Sobre a noção de razão pública, cf. RAWLS, 1999.

de Rawls é, sem dúvida, sua deficiência, poder-se-ia dizer que Habermas, em contrapartida, toma demasiados reféns (filosóficos) ao acaso. (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2010, p. 18-19)<sup>29</sup>.

De todo modo, a mim me parece claro que – a despeito dos muitos equívocos difundidos na literatura sobre seus devidos projetos – não somente a convergência entre suas teorias constituiu evento proeminente da filosofia moral e política do último século, mas ambos os pensadores tornaram ainda mais profícuo aquele movimento de reabilitação da filosofia prática em que eles estavam inseridos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl-Otto. *Éthique de la discussion*. Paris: Cerf, traduit par Mark Hunyadi, 1994.
- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre. In: FELIPE, Sônia T. (Org.). *Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas*. Florianópolis: Insular, 1998. p. 209-230.
- \_\_\_\_\_. A decade of debate: discourse theory *versus* political liberalism. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 107, p. 87-96, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. Filosofia prática, modernidade e ética das virtudes. In: HOBUSS, João (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 239-256.
- BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas*. Albany: Suny Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Habermas*. Routledge Philosophers. London: Routledge, 2015.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- BRAGA, Antonio Saturnino. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- CANTO-SPERBER, Monique. *La philosophie morale britannique*. Paris: PUF, 1994.

---

<sup>29</sup> “The decisive issue for each of the two disputants thereby becomes the following. For Rawls, the question of whether or not his theory has the resources to underpin the possibility of an overlapping consensus, and to do so in a sufficiently strong sense to warrant rational hope for, and thereby personal sacrifices in working towards the full institutionalization of, Justice as Fairness. For Habermas, the challenge is to secure a stronger sense of acceptability without the philosophical nature of this endeavor becoming a stumbling block to its actual acceptance by citizens divided by reasonable pluralism. While Rawls’s strategy of avoidance is arguably his downfall, Habermas by contrast might be said to take too many (philosophical) hostages to fortune.”

- FINLAYSON, James; FREYENHAGEN, Fabian (Eds.). *Habermas and Rawls: disputing the political*. London: Routledge, 2010.
- FRANKENA, William. *Ethics*. 2. ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1973 (1ª ed.: 1963).
- FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. ed. revista e complementada por um posfácio. Frankfurt: Suhrkamp, 1994 (1ª ed.: 1992).
- \_\_\_\_\_. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- \_\_\_\_\_. Reply to my critics. In: FINLAYSON, James; FREYENHAGEN, Fabian (Eds.). *Habermas and Rawls: disputing the political*. London: Routledge, 2010, p. 283-304.
- HEDRICK, Todd. *Rawls and Habermas: reason, pluralism, and the claims of political philosophy*. Los Angeles: Stanford University Press, 2010.
- INGRAM, David. *Habermas: introduction and analysis*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LAFONT, Cristina. Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics. *Philosophy & Social Criticism*, 2, p. 163-181, 2003.
- LARMORE, Charles. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The autonomy of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- MAFFETTONE, Sebastiano. *Rawls: an introduction*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- McCARTHY, Thomas. Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue. *Ethics*, 105, p. 44-63, 1994.
- \_\_\_\_\_. Legitimacy and diversity: dialectical reflections on analytical distinctions. In: ROSENFELD, Michel and ARATO, Andrew (Eds.). *Habermas on law and democracy*. Berkeley: University of California Press, 1998. p. 115-153.
- O'NEILL, Onora. Kantian ethics. In: SINGER, Peter (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 175-185.
- PENCE, Greg. Virtue theory. In: SINGER, Peter (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 249-258.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. The idea of public reason revisited. In: *Collected Papers*. Cambridge (Mass): Harvard University Press. Edited by Samuel Freeman, 1999. p. 573-615.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, edited by Barbara Herman, 2000.

RIEDEL, Manfred (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: Rombach Verlag, 1972-1974. 2v.

SANDEL, Michael. *Justice: what's the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.

SIDGWICK, Henry. *The methods of ethics*. 7. London: MacMillan, 1907 (1<sup>a</sup> ed.: 1874).

WOLFF, Jonathan. In front of the curtain. *The Times Literary Supplement*, March 7, 2008.