

JUSTIÇA COMO EQUIDADE OU COMO RECIPROCIDADE? A GUINADA DELIBERATIVA NO *LIBERALISMO POLÍTICO* DE JOHN RAWLS

JUSTICE AS FAIRNESS OR AS RECIPROCITY?
THE DELIBERATIVE TURN ON JOHN RAWLS'
POLITICAL LIBERALISM

FELIPE MORALLES E MORAES¹
(UFSC/Brasil)

RESUMO

O presente artigo pretende demonstrar que, a partir das discussões com Jürgen Habermas, entre os anos de 1995 e 1996, John Rawls incorporou um momento de legitimação deliberativa à concepção de justiça como equidade nos textos *Introdução à edição brochura do Liberalismo político* (dez. 1995), *A ideia de razão pública revisitada* (1997) e *Justiça como equidade: uma reafirmação* (2001). A guinada deliberativa refere-se às transformações de, ao menos, quatro conceitos internos ao *Liberalismo político* (1993): a revisão da ideia de razão pública; a expansão do princípio de legitimidade; a restrição do conceito de doutrinas abrangentes; a diferenciação entre a estabilidade pelas razões corretas e a estabilidade de razões. Após analisar essas transformações, defende-se que a guinada deliberativa foi de tal importância que justificaria a alteração da tradução usual para o português da "*Justice as fairness*" para "Justiça como reciprocidade".
Palavras-chave: Rawls; Habermas; Reciprocidade; Razão Pública; Democracia Deliberativa.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate that, following discussions with Jürgen Habermas in 1995 and 1996, John Rawls incorporated a moment of deliberative legitimation into his conception of justice as fairness in the texts *Introduction to the Paperback Edition of Political Liberalism* (December 1995), *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), and *Justice as Fairness: A Restatement* (2001). The deliberative turn refers to changes in at least four internal concepts within *Political Liberalism* (1993): the revision of the idea of public reason, the expansion of the principle of legitimacy, the restriction of the concept of comprehensive doctrines, and the differentiation between stability for the right reasons and stability of reasons. After examining these transformations, I argue that the deliberative turn was of such significance that it would justify a departure from the usual Portuguese translation of fairness.

Keywords: Rawls; Habermas; Reciprocity; Public Reason; Deliberative Democracy.

Introdução

Uma teoria da justiça foi responsável por uma reabilitação das questões de filosofia prática a partir da década de 1970, quase como um reencantamento com a normatividade do direito racional. É consabido, porém, que John Rawls precisou fazer uma série de revisões em sua teoria original, as quais foram inicialmente condensadas na obra *Liberalismo político* (1993). Neste artigo, pretendo demonstrar que, a partir das discussões com Jürgen Habermas, entre 1995-96, um momento de legitimação deliberativa foi encorpado à concepção de justiça como equidade nos textos *Introdução à edição brochura do Liberalismo político* (dez. 1995) e *A Ideia de razão pública revisitada* (1997), assim como na obra *Justiça como equidade: uma reafirmação* (2001), que, embora escrita ao longo das décadas de 1980-90, antecipou temas desenvolvidos naqueles textos (JF, *editor's foreword*, xii). Parto da compreensão de que “ao tempo em que Rawls publicou o *Liberalismo Político*, ele não tinha resolvido completamente as implicações do pluralismo razoável sobre a justiça...” (Weithmann, 2017, p. 110). Defendo que essa transformação interna ao *Liberalismo político* foi de tal importância que justificaria até uma alteração da tradução usual de “*fairness*” como “equidade” para “reciprocidade”.

A *reciprocity* sempre foi uma ideia muito próxima à *fairness*. Assim como ela, a “ideia de reciprocidade está entre a ideia de imparcialidade, que é altruísta, e a ideia de vantagem mútua, entendida como todos tendo vantagem em relação a cada presente ou situação futura esperada da pessoa, do modo como as coisas estão”. A diferença é que os termos “equitativos (*fair terms*) de cooperação especificam uma ideia de reciprocidade (*reciprocity*)” (PL, I, § 3, p. 16-7). A concepção de justiça como equidade responde à pergunta inaugural de Rawls sobre qual seria a concepção política mais apropriada para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos considerados como livres e iguais (PL, I, p. 3). Portanto, a *reciprocity* designa a relação entre cidadãos dentro de uma sociedade bem-ordenada, pautada por alguma concepção política de justiça razoável, ao passo que a *fairness* designa a concepção política de justiça que, segundo Rawls, seria a mais adequada para especificar essa ideia de reciprocidade (PL, I, § 3, p. 17; IPRr, § 2.1, p. 450-1). Após o intercâmbio com Habermas, contudo, a ideia de reciprocidade assume, assim argumentarei, um papel central na teoria da justiça de Rawls.²

Meu argumento avança leituras de uma concepção deliberativa de democracia na obra de Rawls – o que Kenneth Baynes (2001, p. 70-1) e Paul Weithmann (2017, p. 103) enxergam já na concepção de pessoa e em suas capacidades morais básicas; o que Joshua Cohen (2003, p. 109-10) extrai do argumento das bases sociais do autorrespeito; o que Amy Gutman (2003, p. 173-5) testemunha no primeiro princípio de justiça, com um casamento íntimo entre liberdades pessoais e políticas, sem prioridade de umas sobre as outras; o que Denílson Werle (2008, p. 95-8) encontra na primazia conferida às virtudes políticas dos cidadãos. Em sentido contrário, oponho-me à leitura da equidade como núcleo persistente da ideia de razão pública e, logo, da deliberação política como um meio possível, mas não necessário para atingir os princípios substanciais conquistados no plano da argumentação moral (cf. Larmore, 2003, p. 389-90; De Vita, 2008, p. 122-3, 141, 156-8). A contribuição pretendida é mostrar como, após o intercâmbio com Habermas, o encaixe entre teoria da justiça e teoria da democracia foi mais bem ajustado.

A discussão entre os filósofos iniciou com o convite do *Journal of philosophy* para que Habermas fizesse comentários ao recém-publicado *Liberalismo político*, os quais foram acompanhados de uma réplica de Rawls na mesma edição. Depois se seguiu uma tréplica. Meu objetivo neste artigo não é reconstruir todo esse debate, nem desfazer as más-compreensões de Habermas sobre aquela obra. Tampouco é minha intenção sustentar que essa discussão foi o único fator para as transformações internas no *Liberalismo político*, dentre os quais também se pode computar, por exemplo, uma literatura crescente sobre concepções alternativas de justiça liberal igualitária (cf. Freeman, 2023, p. 273). Meu ponto é especificamente que a teoria da justiça de Rawls sofreu, desde então, ao menos quatro alterações significativas: (1) a revisão da ideia de razão pública; (2) a expansão do princípio de legitimidade; (3) a restrição do conceito de “doutrinas abrangentes”; e (4) a diferenciação entre a “estabilidade pelas razões corretas” e a “estabilidade de razões”. Essas alterações dão sentido ao que denomino de guinada deliberativa do *Liberalismo político*.

1. A revisão da ideia de razão pública

A ideia de razão pública sempre teve um caráter tão central, quanto ambíguo na obra de Rawls. Ele define o caráter “público” da razão segundo o sujeito, o objeto e a mediação: (i) a audiência de todos os cidadãos compreendidos como livres e iguais; (ii) o objeto das estruturas básicas da sociedade e (iii) o conhecimento amplo das diretrizes de argumentação e da concepção de justiça política, que toma a posição original como “ideia

mediadora” (PL, I, § 4.4, p. 26). De maneira correspondente, a “razão” do público é definida pela exclusão de doutrinas abrangentes, de pretensões do domínio da cultura e de outras formas de expressão e argumentação sem amparo em valores políticos (PL, VI, p. 212-3; JF § 26.1-2, p. 89-90; IPRr, § 1.1, p. 442-3). A ambiguidade da razão publica esconde-se nessa tarefa mediadora do artifício da posição original.

De um lado, Rawls define a razão pública no *Liberalismo político* como “a justificação dos cidadãos no fórum público sobre essências constitucionais e questões de justiça básica” (PL, § 1, p. 10). Em réplica a Habermas, reforça essa descrição como a esfera pública de questões constitucionais e de justiça básica: não somente como a justificação de legisladores, agentes do executivo (presidentes, por exemplo) e juízes (especialmente os da suprema corte), além dos candidatos em eleições políticas, líderes de partido e outros que trabalham em suas campanhas; mas também dos cidadãos que trocam razões, deliberam e votam (RH, p. 382-3, n. 13). A concepção política de justiça serve como “ponto de vista compartilhado a partir do qual todos os cidadãos podem resolver suas questões concernentes às essências constitucionais” (JF, § 11.1, p. 32). A posição original é um dispositivo a ser acionado “aqui e agora”, sublinha Rawls (PL, I, § 4.4, p. 25-6; JF, § 25.2, p. 86). Ela representa um modo de raciocínio no qual as partes podem se engajar sempre que discutem questões constitucionais essenciais e de justiça básica. Na posição original, as partes podem “entrar, por assim dizer... a qualquer tempo... Simplesmente raciocinando de acordo com as restrições modeladas, citando apenas razões que a restrição permite” (JF, §§ 25.1-2, p. 85-7; cf. PL, I, § 4.5, p. 27).

Nessa “interpretação de entrada no tempo-presente”, a posição original é acessada simplesmente ao conduzir nossa argumentação sobre os primeiros princípios da sociedade sem apelar para nossas particularidades (PL, VII, § 6, p. 274). As convicções particulares sobre um fato político só podem ser afirmadas sob o modo de inquirição e fundamentação legítimos (Ferrara, 1999, p. 24). A razão pública é um “quadro de pensamento” à luz do qual se pode discutir questões políticas fundamentais (IPRr, § 2.3, p. 455). Trata-se de uma ideia orientadora para a linguagem e a ação dos cidadãos, exercidas intersubjetivamente, em tudo aquilo que diz respeito às instituições básicas na sociedade. Até aqui, o “para nós” rawlsiano não é a perspectiva privilegiada do filósofo, mas um “para nós” concreto e inclusivo, ainda que limitado a ideais e princípios razoáveis (JF, § 41.1, p. 136). Nesses termos, a deliberação é pública.

De outro lado, a razão prática concerne “à produção de objetos de acordo com a concepção desses objetos” (PL, III, § 6.2, p. 117). A razão

pública é posicionada, já na primeira frase da *Ideia de razão pública revisitada* dentro de uma concepção de sociedade bem ordenada, na qual, por definição, há uma única concepção de justiça compartilhada (IPRr, p. 440; cf. PL, I, § 6.1, p. 35). Ela é incluída na *Reafirmação* dentro do argumento da posição original. As partes da posição original agem “como representantes dos cidadãos livres e iguais”, como mandatárias e guardiãs, que devem assegurar os interesses fundamentais daqueles que representam (JF, § 24.2, p. 84; § 51.2, p. 170; cf. PL, I, § 4.3, p. 24). Essas partes “são pessoas artificiais, meros habitantes de nosso dispositivo de representação: elas são caracteres que têm uma parte no jogo de nosso experimento mental” (JF, § 23.4, p. 83; cf. PL, I, § 4.6, p. 28). Os sujeitos já não argumentam e agem em vista de uma concepção de justiça, apenas raciocinam sobre a sociedade como representantes, com conhecimentos limitados aos mesmos fatos e informações gerais, a fim de construir princípios que especificam essa concepção (PL, III, § 6.2, p. 117; JF, § 25.2, p. 86-7). O resultado do acordo na posição original “deve necessariamente ser determinado por um raciocínio analítico” (JF, § 55.3, p. 186), direcionado “à razão de cada cidadão” (PL, VII, § 6, p. 273-4). Em palavras fortes: “a concepção de justiça política não pode ser votada, assim como não o podem os axiomas, os princípios e as regras de inferência da matemática e da lógica” (RH, p. 388, n. 22).

Nesses termos, a razão pública é uma perspectiva que pode ser adotada, sim, por cada cidadão e, sim, a qualquer momento em que reflete sobre as instituições básicas; contudo, monologicamente, como parte de um argumento transcendental sobre “as próprias condições que fazem a cooperação social justa possível” (PL, IV, § 5.3, p. 157). Nessa outra faceta, o “para nós” rawlsiano torna-se a autocompreensão filosófica da “sociedade bem-ordenada”. Não de uma nação, de uma época ou geração, nem mesmo de um indivíduo, mas do cidadão enquanto livre e igual. A cognição torna-se pública, em detrimento da deliberação pública.

A restrição da deliberação pública em favor da cognição pública, ou do procedimento em favor da moral, provoca um impasse na conexão dos argumentos racionais com os efetivos na resolução de questões controversas. No *Liberalismo político*, as doutrinas abrangentes eram admitidas publicamente apenas em circunstância não-ideais para “fortalecer o ideal de razão pública nele mesmo” (PL, VI, § 8.1, p. 247).

Por isso, Habermas vai objetar que a articulação entre juízos racionais e efetivos ainda não implica um uso da razão dos cidadãos uns com os outros, uma deliberação comum, mas somente um encaixe, uma tradução das diferentes concepções em princípios de justiça realizadas de modo não-público em sindicatos, universidade, igrejas etc. (IO, p. 137-40; cf. Werle,

2008, p. 65). A razão pública desdobra-se em momentos estritamente distintos: a descoberta dos princípios da justiça e a aplicação desses princípios. As linhas gerais de inquirição e métodos de raciocínio compõem a razão pública, enquanto a liberdade de fala e pensamento compõem a razão livre (*cf.* PL, IV, § 1.5, p. 139; JF, § 26.3, p. 91-2). Um é um ponto de vista monológico de elaboração dos princípios; outro um ponto de vista dialógico preocupado em sua efetividade. As partes na posição original não discutem seus interesses, nem discutem a “lista” de bens primários que está em jogo, apenas escolhem os princípios de justiça conforme uma escolha racional sob condições de incerteza (sem evidência objetiva para estimativa de probabilidades do resultado) com a regra de maximização das piores posições (que são enfocadas em razão do resultado possível sob condição de incerteza). Mesmo a ideia de consenso sobreposto resulta de um controle que todos fazem simultaneamente sobre como a concepção de justiça sugerida pode se adaptar à sua imagem de mundo; mas que cada indivíduo ou associação civil faz simultaneamente para si mesmo (IO, p. 172). É o que escreve Rawls: “Cabe aos cidadãos, individualmente, decidir por si próprios como a concepção política que lhes é comum está relacionada com suas visões mais abrangentes” (JF, § 55.5, p. 184). Isso significa que os discursos reais dos cidadãos podem interpretar os princípios de justiça, não os criar. A ambiguidade entre a perspectiva analítica do filósofo e a perspectiva efetiva dos cidadãos é resolvida colocando uma etapa após outra: a deliberação pública depois da cognição pública, o procedimento democrático depois da concepção moral (*cf.* JF, §§ 26.1-3, p. 89-91).

As dificuldades da razão pública são as mesmas do imperativo categórico.³ Malgrado reconhecer que a cultura pública democrática é ambígua e contém uma variedade não só de doutrinas abrangentes, mas também de ideias e concepções, Rawls pretende definir de antemão uma ideia fundamental (a sociedade como sistema de mútua cooperação) e as que lhe são conexas (PL, I, § 1, p. 9; JF, §§ 8.1-3, p. 25; IPRr, § 2.1, p. 451). Pretende definir de antemão quais valores são políticos ou não, quais informações gerais são admitidas ou não (JF, § 26.1, p. 89). Ele sobrecarrega o teórico e as partes da posição original de definir todos os bens primários e os princípios substantivos de justiça que poderiam nutrir um autoentendimento compartilhado – opõe Habermas (ED, p. 23). Nesse procedimento interno, reduz-se a capacidade da razão prática de considerar as condições e as consequências das normas a serem justificadas. Atrás da fachada de uma validade abstrata podem se entrincheirar interesses meramente capazes de imposição (ED, p. 115). Tendo a sociedade bem-ordenada uma concepção de justiça homogênea, ela exclui os argumentos

sobre seus fundamentos – não por bani-los, mas por idealizá-los (Cohen, 2003, p. 129).

Não é possível evitar um oxímoro na determinação de “uma similaridade parcial na estrutura da concepção de bem dos cidadãos” (PL, V, § 3.3, p. 180) dentro de uma teoria moral. Antes de toda discussão, o filósofo e as partes da posição original precisariam saber a lista dos bens, necessidades ou capacidades que seriam igualmente bons para todos (IO, p. 75, n. 40). Na história das democracias, muitas ideias, princípios, bens e valores já foram incorretamente interpretados como razoáveis ou irrazoáveis, primários ou secundários. Por isso, pode ser mais importante que subsista uma pluralidade de concepções e valores representados na discussão sobre as questões constitucionais e de justiça básica, que possam discutir se a aceitação de uma norma foi a consequência de bons argumentos. Uma comunicação sistematicamente distorcida pela exclusão de informações joga fora a intersubjetividade que antes havia sido ganha em relação ao imperativo categórico kantiano na argumentação sob véu de ignorância (IO, p. 119-22).

A razão pública não significa um uso público da razão, mas um uso privado da razão com fins políticos – bem sintetiza Forst (1991, p. 159; *cf.* IO, p. 119, 123, 172). Ela é um ponto de vista compartilhável por cidadãos livres e iguais, todavia, um ponto de vista monológico, que deveria determinar o funcionamento dos discursos efetivos nas arenas públicas formais. Um teste, não um processo. Para Rawls, a razão é pública enquanto audiência, objeto e cognição; mas privada enquanto deliberação.

A articulação parece invertida em um ponto crucial: a cognição deveria ser não-pública; e pública a deliberação. E, de fato, Rawls ensaia essa inversão, reconhecendo posteriormente que tinha uma “visão estreita” da razão pública (JF, § 26.2, p. 90, n. 12). Pressionado a dar conta de fenômenos como o movimento por direitos civis dos negros liderada por Martin Luther King (IPRr, § 4.2, p. 464), cujas razões constitucionais eram acompanhadas de razões religiosas, desenvolve a ideia de “resguardo” (*proviso*):

...as doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não, podem ser introduzidas na discussão público-política a qualquer tempo, resguardado que (*provided that*) sejam apresentadas, no devido curso, razão políticas – e não razões dadas somente por doutrinas abrangentes – suficientes para sustentar aquilo para que as doutrinas abrangentes foram introduzidas para sustentar (IPRr, § 4.1, p. 462).

Nos debates políticos, aceitam-se doutrinas éticas, religiosa, políticas abrangentes, desde que elas sejam traduzíveis em razões públicas. A indeterminação da razão pública permite o uso de razões abrangentes razoáveis, resguardado que traduzidas, ao devido tempo, em valores políticos. A partir da *Ideia de razão pública revisitada*, Rawls busca diferenciar o liberalismo político da concepção de justiça como equidade.

Após o debate com Habermas, a reciprocidade não fixa mais a razão pública em uma única concepção, que seria somente interpretada e aplicada pelos cidadãos, como no *Liberalismo político* (PL, I, § 1, p. 9; § 6, p. 35). Antes, os cidadãos só poderiam ser autônomos na medida em que compartilhassem uma concepção de justiça (PL, III, § 1.6, p. 98). Agora, uma “família de concepções” passa a ser admissível na razão pública desde que satisfaçam o critério da reciprocidade: (i) direitos, liberdades e oportunidades básicas; (ii) uma prioridade a esses direitos, liberdades e oportunidades, sobretudo perante pretensões de bem geral ou valores perfeccionistas; e (iii) medidas que assegurem meios de uso efetivo desses direitos, liberdades e oportunidades adequados a todos os propósitos para todos os cidadãos (PL, *Intro. paperback edition*, xlv-xlvii, li, lvii; IPRr, § 2.1, p. 450). Tal como a equidade, a reciprocidade requer a igualdade material para a concepção de justiça ser considerada razoável (Freeman, 2023, p. 267). Agora, engajar-se com a razão pública é apelar a uma concepção recíproca ao debater questões políticas fundamentais, não necessariamente à justiça como equidade (IPRr, § 4.3, p. 465).

As informações excluídas das partes na posição original permanecem abertas para os cidadãos que refletem sobre diferentes concepções políticas de justiça aptas a satisfazer o critério de reciprocidade, porque, como reconhece Rawls, há outras formas de justificar princípios de justiça (IPRr, § 2.1, p. 450). Essa guinada aprofunda o pluralismo da teoria da justiça como equidade e o caráter deliberativo da ideia de razão pública. “É importante que seja assim; de outra forma, as pretensões de grupos ou interesses emergentes da mudança social podem ser reprimidos ou falhar em adquirir sua voz política apropriada” (IPRr, § 2.1, p. 452). Na *Reafirmação*, Rawls havia sublinhado que os princípios de sua concepção de justiça foram escolhidos a partir de um balanço de algumas alternativas, não de uma lista completa de alternativas (JF, § 27.1, p. 95). A teoria “completa” perde o sentido de uma possível teoria única dentro do espaço de argumentação sobre as instituições básicas da sociedade.

A revisão da ideia de razão pública não desfez, por certo, a abordagem de uma teoria puramente ideal, que situa a razão pública ao nível de uma sociedade bem-ordenada, regulada pela concepção política de justiça “mais razoável” (IPRr, § 2.1, p. 450). A articulação por encaixe entre razão e

efetividade está esculpida na teorização ideal de obediência estrita. A posição original continua sendo, segundo Rawls, a melhor perspectiva para elaborar uma concepção política recíproca. No entanto, as críticas de Habermas levaram Rawls a dar maior centralidade à ideia de reciprocidade na teoria e a fazer uma guinada deliberativa no *Liberalismo político*. A razão pública deixa de ser entendida como uma condição de possibilidade para a formulação de uma concepção uniforme de justiça e torna-se uma condição para refletir e aplicar qualquer concepção recíproca de justiça.

2. A expansão do princípio da legitimidade

No *Liberalismo político*, a ideia de reciprocidade demarcava uma variante de liberalismos, mas não de concepções de justiça alternativas (PL, I, § 1, p. 6; IV, § 7, p. 16-7). “O foco de um consenso sobreposto é uma classe de concepções liberais”, contudo, um no qual “o papel da justiça como equidade terá um lugar especial entre as concepções...” (PL, IV, § 7.1, p. 164). Isso porque o consenso sobreposto refere-se à possibilidade de que todos os cidadãos compartilhem uma concepção política de justiça, mesmo que a relacionem ou a derivem de diferentes doutrinas liberais abrangentes (PL, IV, § 5.1, p. 155). Portanto, o “princípio liberal da legitimidade” continuava até então submetido moralmente à concepção de justiça como equidade (PL, VI, § 1.3, p. 137).

Nesse sentido, Weithman (2015, p. 100-2) interpreta a exigência de legitimidade como um simples adendo ao argumento da estabilidade: a saber, para casos em que doutrinas liberais abrangentes geram resultados incompatíveis entre si na constituição e nas leis da sociedade bem-ordenada. As decisões poderiam ser aceitas mesmo que consideradas aplicações incorretas dos princípios de justiça. Algumas normas consideradas injustas ainda poderiam ser obedecidas pelas razões corretas, pois tidas como resultado legítimo do autogoverno de cidadãos razoáveis. A interpretação deve-se ao debate ao qual se limita: o significado da guinada política de *Uma teoria da justiça* para o *Liberalismo político*, a qual foi determinada pelo problema da estabilidade (Weithman, 2015, p. 83-8; cf. JF, § 55.4, p. 186-7).

A interpretação de Weithman (2015, p. 107-8) deixa no escuro a razão pela qual o critério de legitimidade avançou, além da deliberação sobre a variedade de liberalismos abrangentes, para uma variedade de concepções políticas de justiça. Não estava mais em questão só a estabilidade da sociedade bem-ordenada, mas também a democracia. Ao abordar posteriormente a autonomia política, Weithman (2017, p. 115) não chega a retomar o conceito de legitimidade, mas percebe que o pluralismo

razoável sobre concepções de justiça deveria ter levado Rawls a concluir que a sociedade bem-ordenada já não seria coordenada pelos princípios de equidade, mas pelos princípios de reciprocidade.

Em compasso com a revisão da ideia de razão pública, Rawls expande o “princípio liberal da legitimidade” para se aplicar não somente às discussões sobre questões constitucionais, mas também aos próprios princípios de justiça (PL, *Intro. paperback edition*, xliv). A *Ideia de razão pública revisitada* também baseia a legitimidade na reciprocidade, desenvolvendo-a como um critério adicional (IPRr, § 1.2, p. 446-7). A legitimidade é acrescida de regras de maioria para decisão entre diferentes concepções razoáveis, analogamente ao que ocorria em relação à aplicação dos princípios de justiça: “concepções políticas de justiça razoáveis nem sempre levam à mesma conclusão; assim como cidadãos defendendo a mesma concepção nem sempre concordam em temas particulares” (IPRr, § 6.1, p. 479). Essa guinada deliberativa da razão pública já estava esboçada na *Reafirmação* como o ponto de vista de “você e eu” que estamos estabelecendo a justiça como equidade como uma das concepções políticas possíveis para organizar juízos ponderados em todos os níveis de generalidade em uma visão coerente (JF, § 13.4, p. 45, n. 8). É dizer: o legítimo nem sempre é justo, mas o justo tem que ser legítimo.

Portanto, não haveria só uma variedade de concepções liberais abrangentes, salvaguardadas pela justiça como equidade, mas também uma “família de concepções políticas e liberais de justiça”, isto é, de concepções recíprocas alternativas, que se submeteriam à deliberação pública e ao princípio da legitimidade. Dessa forma, Rawls arremata: “engajar-se na razão pública é apelar a uma dessas concepções políticas – seus ideais e princípios, padrões e valores – quando se debatem questões políticas fundamentais” (IPRr, § 2.2, p. 453).

3. A limitação do conceito de “doutrinas abrangentes”

A definição original de “doutrina abrangente” do *Liberalismo político* incluía tanto os sistemas articulados de todos ou a maioria dos valores da vida humana (as doutrinas “inteiramente” abrangentes), quanto as vagas associações de partes desses valores, incluindo valores não políticos (as doutrinas “parcialmente” abrangentes). Rawls fala de “visões” abrangentes (*comprehensive, whole* ou *overall views*), as quais nem sempre são articuladas, mas maleáveis e mais facilmente objeto de um consenso sobreposto (PL, I, § 6.3, p. 38; II, § 3.1, p. 59, IV, § 1.6, p. 140; JF, § 11.2, p. 33; § 55.5, p. 187; § 58.1, p. 193).

Em contraste, a concepção de justiça como equidade é descrita como “completa”, pois (i) especifica ideias fundamentais, princípios, uma imagem da justiça, diretrizes de investigação que permitam responder a todas, ou quase todas, questões envolvendo a justiça básica e as essências constitucionais (PL, I, § 2.2, p. 13; V, § 1.1, p. 175; IPRr, § 3.3, p. 454-5); e (ii) desenvolve uma ideia de bem intrínseco à justiça, uma passagem histórica plausível de um *modus vivendi* para um consenso sobreposto e um espaço inclusivo, não demasiadamente estrito, para o pluralismo sobre as concepções de vida boa (PL, V, § 8, p. 207-9). A “completude” da concepção diferencia-a dos princípios de justiça, que são “gerais”, mas poderiam ser aceitos por outras perspectivas e outras concepções (TJ, § 1, p. 5; JF, § 2.3, p. 7).

Entretanto, não há como arrolar quais são todos os valores políticos e quais são todas as estruturas básicas, porque esses conceitos não estão inscritos em nenhum rol taxativo. E como decantar valores gerais aplicáveis às estruturas básicas da sociedade das vagas articulações de valores da vida humana, incluindo valores não políticos? Esse amálgama vem claramente à tona em temas políticos sensíveis, como o currículo educacional, quando Rawls prescreve a obrigação do Estado de preparar os futuros cidadãos, entre outras coisas, para “ser economicamente independentes e membros autossustentáveis da sociedade” (JF, § 47.4, p. 157). Há diferentes concepções legítimas de justiça que obedecem ao critério da reciprocidade e que incluem valores mais ou menos abrangentes sobre as relações pessoais, familiares e econômicas (Neufeld; Schoelandt, 2013, p. 80-1). A pretensão de desenvolver uma teoria completa da justiça política torna muito pouco convincente a distinção entre doutrinas metafísicas e não-metafísicas (Baynes, 2011, p. 70; sobre isso, *cf.* Moraes, 2024). Quando confrontado a distinguir o que seria uma “doutrina metafísica”, Rawls prefere a estratégia de esquivar (PL, I, § 5.1, p. 29).

Por que teorias sobre verdades gerais deveriam, questiona Habermas, mesmo com a ressalva de falibilidade, ser tachadas de metafísicas? A contraposição correta não é entre política e metafísica no sentido largo, que inclui todas as doutrinas abrangentes, mas no sentido estrito, de ideias totalizantes de ser, natureza e história (TAc-II, p. 597; ZNR, p. 142).

Em razão desses problemas, a definição original de “doutrina abrangente” do *Liberalismo político* será reduzida na *Reafirmação* para aquela anteriormente considerada “inteiramente” abrangente. Ela seria mais bem traduzida como doutrina “integral”, porque se aplica diretamente às ações individuais e cobre todos ou a maioria dos valores: “uma que se aplica a todos os sujeitos e cobre todos os valores” (JF, § 5.2, p. 14; *cf.* JF § 11.2, p. 33; § 43.2, p. 141). Essa redefinição transparece nos exemplos

de doutrinas abrangentes listados nos textos posteriores, como os valores tomistas de salvação e vida eterna, a visão platonista do bem, a autorrealização do ser-espécie marxista (IPRr, § 6.2, p. 482, n. 86). Apenas as doutrinas cujos valores anulam os critérios de reciprocidade é que criam problemas de estabilidade para uma concepção política de justiça. “De fato, uma doutrina abrangente razoável é uma na qual os valores políticos razoáveis não são anulados; eles são anulados nas doutrinas não-razoáveis” (IPRr, § 6.3, p. 483). A alteração da definição de doutrinas abrangentes acompanha a maior abertura de Rawls para valores não estritamente políticos dentro das discussões sobre justiça básica.

4. Da estabilidade pelas razões corretas à estabilidade das razões

O *Liberalismo político* sempre ressaltou a necessidade de uma concepção de justiça que conserve uma “estabilidade pelas razões corretas” (RH, p. 392; PL, *Intro. paperback edition*, xxxvii-xxxix). A concepção política de justiça pode compor e se misturar de múltiplas maneiras com as doutrinas abrangentes, mas não pode ser considerada consequência delas (PL, IV, § 5.1, p. 155). Valores políticos “não são bonecos manipulados por trás das cenas por doutrinas abrangentes” (IPRr, § 2.3, p. 454).

Até esse ponto, Habermas consigna que o Estado democrático de direito é uma ordem política justificada por princípios aceitáveis pelas mesmas razões e que uma orientação ao entendimento mútuo teria conotações enganadoras se não fosse acompanhada de princípios de justiça capazes de identificar os compromissos maculados pela opressão (FV, p. 220). Segundo Rawls, contudo, mais do que de razões corretas, a estabilidade da concepção de justiça depende de uma motivação dos cidadãos pelas razões corretas. Do contrário, argumenta ele, a concepção política de justiça se enrugaria em um arranjo contingente de forças sociais, um *modus vivendi*, cujo problema é ser instável e dependente do cálculo das forças sociais a respeito da possibilidade de favorecer suas próprias doutrinas abrangentes (PL, IV, § 6.3, p. 161; IPRr, § 3.1, p. 459). O ajuste das doutrinas abrangentes aos deveres da justiça não poderia ser achatado em um compromisso circunstancial (PL, IV, § 8.3, p. 171).

A estabilidade da sociedade bem ordenada exige cidadãos capazes não somente de propor e endossar princípios para regular a cooperação social acertados na posição original, mas também de ser movidos por esses princípios, por um desejo de concepção de justiça (PL, II, § 1.4, p. 54). Embora o senso de justiça seja inicialmente definido como “a habilidade de julgar coisas justas ou injustas e de defender esses julgamentos com razões” (TJ, § 9, p. 46); ele é ampliado a uma “capacidade de entender,

aplicar e ser movido normalmente por um desejo efetivo de agir pelos (e não meramente de acordo com os) princípios de justiça..." (PL, VIII, § 3, p. 302). O senso de justiça é, mais do que a capacidade de afirmar sinceramente e ser afetado por razões, a capacidade de ser motivado por razões (PL, III, § 6.2, p. 118). A "razoabilidade" designa, para o cidadão democrático, a possibilidade "desejo de se engajar em uma cooperação justa enquanto tal" (PL, II, § 1.2, p. 51). Mais do que doutrinas abrangentes e disposições razoáveis, os cidadãos precisam ter personalidades razoáveis. A concepção política precisa ser afirmada sob motivações morais. A justiça assume uma primazia substancial.

Uma ideia de justiça incapaz de mover o indivíduo por suas próprias forças seria, segundo Rawls, simplesmente "uma ideia curiosa" (PL, II, § 1.1, p. 51, n. 3). Ele sustenta uma teoria "não-humana" da sensibilidade moral: a concepção de uma razão desejante (PL, II, § 7.4, p. 84). E depende, por isso, de uma teoria da psicologia moral que mostre como "princípios morais podem engajar nossos afetos", de maneira que os cidadãos de uma sociedade bem ordenada sejam movidos por sua concepção de justiça (TJ, § 72, p. 476). Rawls sempre defendeu a necessidade de relacionar a teoria da justiça com uma psicologia moral que permitisse supor uma sociedade bem-ordenada estável (JF, § 33.3, p. 117). Os princípios rawlsianos são tão geométricos, quanto afetivos.

O que Habermas pondera é que a vontade jamais se desvincula dos seus motivos empíricos: "a autovinculação permanece presa a razões pragmáticas e éticas vinculadas à constelação de interesses dada e a orientações por valores dependentes do contexto" (IO, p. 82). A fraqueza da vontade está sempre mostrando que o discernimento do correto não basta para formar uma motivação. "Deveres *amarram* a vontade dos endereçados, mas não a *dobram*. Eles indicam à vontade uma direção, orientam-na, mas não a acionam como impulsos... não dispõem sobre a força pulsional sem exclusão de motivos empíricos" (ED, p. 144). Mesmo os defensores da teoria não-humana da motivação, reconhecem que não há transferência segura do discernimento moral para a ação. A razão prática paga o preço de ter que se impor no mundo (*cf.* Korsgaard, 1996, p. 320-4; FV, p. 217-8). Moral e justiça têm uma relação complementar, não constitutiva, como para Rawls. Segundo Habermas, a razão prática não poderia se arrogar um vínculo existencial e criador de uma identidade razoável, determinando imediatamente motivações (IO, p. 86-7).

De fato, um regime constitucional democrático é rebaixado a um *modus vivendi* quando ameaçado pelas doutrinas irrazoáveis, não por doutrinas razoáveis desejadas eticamente ou por interesse (*cf.* RH, p. 392; IPRr, § 7.3, p. 489; Gutman, 2003, p. 195-6). Mesmo na posição original,

ou seja, na posição idealizada em que as pessoas são forçadas pelas contrições de argumentação a se enxergarem como livres e iguais, as partes são simplesmente racionais – e não razoáveis (PL, III, § 3.3, p. 104; VIII, § 6, p. 316). Nela os participantes são “racionalmente autônomos”, em vez de “plenamente autônomos”, porque os constrangimentos da razoabilidade são impostos “desde fora”, pelo artifício do véu da ignorância, sem supor a plena cooperação (PL, VIII, § 4, p. 306). Para a motivação basta o desejo de um plano de vida, ou “bem como racionalidade” – o qual é metrificado por uma lista de bens primários, isto é, meios adequados para qualquer propósito, como liberdades, oportunidades, renda, riqueza e autorrespeito (PL, V, § 2.2, p. 178; JF, § 43.2, p. 141).

Se a razão instrumental e o poder moral de conceber um plano de vida também ponderam e escolhem entre fins valiosos, não há por que confundir a razão prática com uma concepção de justiça espontânea e desejada por si mesma. Basta se sentir obrigado pela livre representação dos princípios, isto é, um senso de justiça. Esse *modus vivendi* razoável é denominado na *Reafirmação* de “estabilidade das razões” – e distinguido da estabilidade obtida “pelas razões corretas”, que incluía uma motivação de justiça (JF, § 31.4, p. 110). Nesse sentido, Rawls sustenta que a teorização sobre a justiça tem um “papel educacional” não para catequizar os cidadãos com uma concepção única, mas para a criação de hábitos de cooperação, autonomia política e deliberação (cf. TJ, § 18, p. 515-6; PL, V, § 6.3, p. 199; JF, § 16.2, p. 56; § 35.3, p. 122; § 44.2, p. 146-7).

Conclusão

Ao abordar casos práticos da cláusula de resguardo na *Ideia de razão pública revisitada* e na *Introdução à edição brochura do Liberalismo político*, Rawls explicita sua guinada deliberativa. Ele não pressupõe que as razões públicas baseadas em valores políticos sejam apresentadas pelos interessados imediatos, senão por qualquer um que reflita e que “no devido curso” argumente razoavelmente sobre as questões colocadas (IPRr, § 4.1, p. 462). Apenas na esfera público-política há o dever de se justificar por meio de valores políticos: diferentemente da cultura de fundo, que inclui a política não-pública, na qual prevalece uma maior liberdade de expressão e opinião, como nas mídias de massa (IPRr, § 1.1, p. 443; § 2.1, p. 451, n. 28). Logo, as doutrinas abrangentes sobre estruturas básicas da sociedade não são excluídas de antemão, porque podem ser traduzidas em concepções razoáveis e adentrar as arenas deliberativas formais (PL, *Intro. paperback edition*, lii, n. 28; IPRr, § 6.1, p. 475-6). O senso de justiça é a capacidade de aprender a reconhecer “a validade independente” contida

nas pretensões dos outros (PL, II, § 1.3, p. 52). A justiça requer esse reconhecimento dos indivíduos como “fonte autocertificadora de pretensões de validade”, porque os direitos de participação, associação e expressão conferem um sentimento de autorrespeito, sem o qual nada parece valer a pena fazer em assuntos privados ou públicos (PL, I, § 5.3, p. 32; VIII, § 6, p. 318; cf. Cohen, 2003, p. 109-10).

Portanto, o dever de civilidade inclui, para Rawls, antes do que uma cognição e um encaixe monológico, um dever de tradução dos valores éticos e morais que vão surgindo na cultura de fundo em valores políticos, pois obrigam os cidadãos, na medida que os outros também o façam, ao devido tempo, a dar respostas razoáveis uns aos outros. Dessa forma, a “equidade” (*fairness*) cede a centralidade política à “reciprocidade” (*reciprocity*). A revisão da ideia de razão pública, a expansão do princípio de legitimidade, a restrição do conceito de “doutrinas abrangentes” e a diferenciação entre a estabilidade “pelos razões corretas” e “de razões” documentam a guinada deliberativa do *Liberalismo político* e merecem o destaque conceitual aqui proposto de uma “Justiça como reciprocidade”.

Notas

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6591-7803>

² Para além desse argumento interno à obra, a tradução usual desconsidera a inadequação da “equidade” à tradição kantiana de uma teoria moral ideal e universalista (cf. MS, A39-40).

³ A autolegislação é situada por Kant na competência do sujeito que examina com o teste de universalização uma norma que poderia ser quista por todos, não em um empreendimento cooperativo no qual o indivíduo participa (cf. GMS, A74-5). Simplesmente aceitar a perspectiva do outro (como é de fato, na situação e nas condições em que se encontra etc.) seria reduzir a razão a uma troca de pontos de vista e aceitar passivamente o juízo alheio, o preconceito e a heteronomia. A reflexão “compara nosso juízo não tanto com o juízo real do outro, mas antes com o juízo possível e se coloca no lugar de qualquer outro quando abstrai das limitações às quais nosso próprio juízo está contingencialmente conectado...” (KU, B157). A aproximação do diferente se dá pela abstração das contingências. A máxima do pensamento alargado, que orienta a se colocar no ponto de vista dos outros, é satisfeita seguindo um juízo individual, com auxílio da faculdade de imaginar (KU, B160-1). Qualquer um pode realizar consigo mesmo o exame moral se acha possível transformar o fundamento pelo qual se aceita algo, ou a regra que se segue disso, em um princípio universal. De maneira correspondente, o “público” da razão é definido como uma “sociedade mundial”, como um auditório potencialmente universal – não submetido, por um lado, a autoridades, constrangimentos, paroquialismos; nem, por outro, a vivências, expressões,

tradições particulares (GMS, A74-5). Todo membro de uma instituição (escola, igreja, comuna etc.) que não se direcione diretamente ao “mundo letrado” ainda faz um “uso privado” e heterônomo da razão, não constituindo um “público propriamente dito” (WA, A488). Portanto, o sujeito moral acaba respondendo por todo conteúdo dos deveres, pois é a força da imaginação que faz o outro presente e que move o pensamento para o espaço do público. O imperativo categórico arrisca absolutizar especificidades do sujeito que abstrai, que se tornam rapidamente irreconhecíveis sob a forma universal (Hegel, 1986, p. 464). A abstração é realizada pela imaginação do sujeito moral, em lugar de uma exigência que decorre de procedimentos democráticos, movimentos sociais e lutas políticas (IO, p. 84). O uso público da razão pelo “reino dos fins” ou “mundo letrado” ainda não implica uma deliberação e ação comum. A razão está inscrita na vontade moral dos indivíduos e deve ser garantida, como um direito, sem a necessidade de uma autonomia política dos cidadãos (FV, p. 152; Arendt, 1992, p. 44, 75).

Referências bibliográficas

ARENDT, H. Lectures on Kant's political philosophy. In: _____. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ronald Beiner (Ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BAYNES, K. Practical reason, the “space of reasons,” and public reason. In: REGH, William; BOHMAN, James (Ed.). *Pluralism and the pragmatic turn: the transformation of critical theory. Essays in honor of Thomas McCarthy*. Cambridge: MIT Press, 2001, p. 53-86.

CHAMBERS, S. Justice or legitimacy, barricades or public reason? The politics of property-owning democracy. In: O’NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad. *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. Malden: Wiley Blackwell, 2012, p. 17-32.

COHEN, J. For a democratic society. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 86-138.

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

FERRARA, A. *Justice and judgement*. London: Sage, 1999.

FORST, R. *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

FREEMAN, S. Reasonable political conceptions and the well-ordered liberal society. In: WEITHMAN, Paul (Ed.). *Rawls's A Theory of Justice* at 50. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, p. 257-276.

GUTMAN, A. Rawls on the relationship between liberalism and democracy. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 168-199.

HABERMAS, J. *Teoria da ação comunicativa*. Vol. 2. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2022 [citado como TAc-II].

_____. *Facticidade e validade*: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Trad. Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2020 [citado como FV].

_____. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018 [citado como IO].

HEGEL, G. W. F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. In: _____. *Werke in zwanzig Bänden*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: _____. *Werke in zwölf Bänden*. Band 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [citado como WA].

_____. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: _____. *Werke in zwölf Bänden*. Band 7. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974 [citado como GMS].

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 2009 [citado como KU].

_____. Die Metaphysik der Sitten. In: _____. *Werke in zwölf Bänden*. Band 8. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [citado como MS].

KORSGAARD, C. M. Skepticism about practical reason. In: _____. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 311-334.

LARMORE, C. Public reason. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 368-393.

MORAES, F. M. Pensamento não-metafísico ou pós-metafísico? A controvérsia de Rawls e Habermas sobre o realismo político. *Trans/form/ação*, São Paulo, v. 47, n. 6, p. 1-20, 2024.
<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n6.e02400243>

NEUFELD, B.; SCHOELANDT, C. V. Political liberalism, ethos justice, and gender equality. *Law and philosophy*, New Jersey, v. 33, n. 1, p. 75-104, 2013. <https://doi.org/10.1007/s10982-013-9174-5>

RAWLS, J. *A theory of justice*. Original edition. Cambridge: Harvard University Press, 1971 [citado como TJ].

_____. *Political liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005 [citado como PL].

_____. Reply to Habermas. In: _____. *Political liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005 [citado como RH].

_____. The idea of public reason revisited. In: _____. *Political liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005 [citado como IPRr].

_____. *Justice as fairness: a restatement*. Erin Kelly (Ed.). Cambridge: Belknap, 2001 [citado como JF].

WEITHMAN, P. Legitimacy and the project of political liberalism. In: BROOKS, T.; NUSSBAUM, M. (Ed.). *Rawls's political liberalism*. New York: Columbia University Press, 2015, p. 73-112.

_____. Autonomy and disagreement about justice in *Political Liberalism*. *Ethics*, Chicago, v. 128, p. 95-122, 2017.
<https://doi.org/10.1086/692943>

WERLE, D. L. *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera pública, 2008.

Received/Recebido: 09/03/2024
Approved/Aprovado: 22/05/2025
Published/Publicado: 31/05/2025