

Críticas de Jürgen Habermas à “justiça como equidade”, de John Rawls.

André Luiz Souza Coelho*

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa ao exame de uma das críticas de Jürgen Habermas (1929-) à teoria da justiça como equidade de John Rawls (1921-2002), nomeadamente a crítica de que aquela teoria haveria confundido a noção deontológica de justiça com a noção teleológica de bem e tentado o acesso a uma visão universalista pela via de um auto-interesse esclarecido.

Essa nos pareceu uma problemática especialmente interessante, não só porque a teoria de Rawls exerceu e continua a exercer uma forte influência sobre muitas proposições teóricas que tangem direta ou indiretamente à filosofia do direito, mas sobretudo porque o equívoco identificado por Habermas de modo algum se trata de um caso isolado de ausência de rigor conceitual, senão que se constitui num problema muito recorrente na maioria dos trabalhos jurídicos e jusfilosóficos que pretendem ter algum acesso a uma perspectiva de justiça, quer sejam influenciados pela proposição rawlsiana, quer adotem qualquer outra.

Conforme teremos oportunidade de ver ao longo do artigo, a distinção entre as visões deontológica e teleológica é incontornável, o que vicia de inconsistência qualquer tentativa, intencional ou eventual, de conciliação entre elas. Não se trata, assim, de um erro qualquer, irrelevante no contexto de uma proposição que, apesar desse equívoco, poderia ter muitos méritos e ainda prover um caminho interessante a seguir. Trata-se, isto sim, de uma distinção conceitual que não poderá deixar de ser observada por todo aquele que pretenda o mínimo de coerência e plausibilidade para sua construção teórica.

Para abordar de modo razoavelmente inteligível o tema que nos propomos a tratar, devemos começar distinguindo entre concepções teleológicas e concepções deontológicas. Em seguida, faremos uma exposição sucinta das idéias da teoria rawlsiana da justiça, que representam, afinal, o objeto de crítica dos argumentos finais. Depois, exporemos a crítica de Habermas ao carácter pseudodeontológico da justiça como equidade. E, para encerrar, faremos algumas considerações acerca de como o erro de Rawls se trata de um equívoco recorrente também nas proposições jusfilosóficas explícitas ou implícitas de muitos autores jurídicos.

1. CONCEPÇÕES DEONTOLÓGICAS E CONCEPÇÕES TELEOLÓGICAS

Aristóteles e Kant representam os marcos respectivos das teorias do bem e das teorias da justiça. Dessa maneira, entendemos que uma exposição cuidadosa deveria primeiro

* Mestrado em Direitos Humanos. Universidade Federal do Pará.

caracterizar a abordagem aristotélica, depois caracterizar a abordagem kantiana e, por último, apontar as diferenças entre as duas e justificar a tese da sua inconciliabilidade. As noções fixadas neste ponto serão indispensáveis para a compreensão dos itens posteriores.

2. A ABORDAGEM ARISTOTÉLICA

Na sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fixa que toda ação humana visa a algum fim (*ho télos*), que o sujeito da ação identifica com o bem (*tó agathôn*)¹. Com isso Aristóteles define a estratégia teórica que pretende utilizar. Se toda ação é teleológica, no sentido de que visa a algum fim, e se todo fim se apresenta ao sujeito como um bem, a Ética será aquela disciplina que identificará o fim mais digno de ser perseguido² e os motivos pelos quais o sujeito deveria empenhar-se na sua consecução. O objeto por excelência da Ética passa a ser o “sumo bem” (*tó agathôn tó árchon*) e a “vida boa” (*ho bíos agathós*), quer dizer: o bem maior a ser alcançado e o modo de vida mais apto a alcançá-lo.

Aristóteles percebe que, embora todos os sujeitos ajam na persecução de algum bem, nem todos o identificam nas mesmas coisas³ e, mesmo que fosse pedido aos sujeitos que indicassem o bem mais excelente, haveria, por trás do acordo aparente de que se trata da *felicidade*, um desacordo real sobre a natureza desse bem⁴. Essa diversidade e desacordo também contribuem para a feição que a Ética adquire, porque, então, deverá se apresentar como disciplina que argumenta em favor de uma certa concepção de felicidade em detrimento de outras possíveis, mostrando que estas outras alternativas, por alguma razão, não são tão boas quanto aquela que se está a defender. Adquirirá, por isso mesmo, a feição em que predomina um procedimento de *cálculo*⁵ de vantagens e desvantagens, propondo em geral

¹ “Toda arte e toda investigação, bem como toda ação e toda escolha, visam a um bem qualquer; e por isso foi dito, e não sem razão, que o bem é aquilo a que as coisas tendem” (*Ét. Nic.*, I, 1, 1094a, 1-3).

² No seu *Dicionário de filosofia*, Abbagnano explica que existem, na história da filosofia, duas concepções de “bem”: uma subjetiva, que o identifica com o objeto real da apetição (que é desejado), e outra objetiva, que o identifica com o objeto ideal da apetição (que deve ser desejado). O mesmo autor chama a atenção para a oscilação que se percebe na concepção Aristotélica, que começa definindo o bem como o fim a que cada um *busca* em suas ações, mas depois se propõe a indicar o bem mais perfeito, que *deve ser buscado* por todos.

³ “Mas, como muitas são as ações, artes e ciências, muitas também são suas finalidades. O fim da medicina é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia militar é a vitória, e o da economia é a riqueza” (*Ét. Nic.*, I, 1, 1094a, 7-9).

⁴ “Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem que esse bem supremo é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz; porém, divergem a respeito do que seja a felicidade, e o vulgo não sustenta a mesma opinião dos sábios. A maioria das pessoas pensa que se trata de alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, embora também discordem entre si; e muitas vezes o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, dependendo das circunstâncias: com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre” (*Ét. Nic.*, I, 1, 1095a, 17-25).

uma certa concepção de felicidade como a mais adequada precisamente porque ela apresentaria vantagens maiores e desvantagens menores que as outras concepções.

Aristóteles procurará o “sumo bem” naquilo que é perseguido em si mesmo (absoluto), e não em vista de outra coisa, e que basta a si mesmo (auto-suficiente), não dependendo de outra coisa. Usando do conceito teleológico de natureza⁶, que já havia desenvolvido na sua *Metafísica*, identificará felicidade com a *enteléquia* (completa e perfeita realização) do ser humano. A alma dos vegetais limita-se às funções biológicas (*he zoe*), a alma dos animais não ultrapassa os fenômenos da sensibilidade (*tá pneúma*), mas a alma humana ascende até a racionalidade (*ho lógos*). Assim, uma vida de saciação das necessidades ou de gozo dos prazeres estaria conforme a uma natureza inferior à humana, não podendo nenhuma delas ser a “vida boa” do homem. Esta consiste numa vida integralmente racional, conclusão que levará à primeira formulação histórica de noção de *razão prática*.

A razão prática aristotélica consiste no exercício da *prudência* (*he phrónesis*), ou seja, da capacidade de agir em conformidade com uma certa concepção de vida boa, de escolher sempre a ação que levará à verdadeira felicidade. Trata-se de uma capacidade teleológica, que é cega para qualquer outro dever-ser que não aquele que deriva do postulado de que quem quer o fim *deve* querer também os meios de alcançá-lo. Assim, o homem prudente selecionará em cada caso sempre a ação mais racional em relação ao fim de felicidade, procedendo às considerações de prós e contras de cada alternativa. Uma vida prudente será também uma vida virtuosa, sendo *virtude* toda disposição, adquirida pelo exercício e fixada pelo hábito, de agir de modo racional. Vida boa, vida racional, vida prudente e vida virtuosa coincidem.

Por último, Aristóteles fixará como o procedimento por excelência da razão prática a procura do “justo meio” (*tó méson*) entre os extremos da ação. A conduta virtuosa não está nem na covardia, nem na temeridade, mas na coragem; não está nem na avareza, nem na prodigalidade, mas na liberalidade etc.

A justiça – que Aristóteles divide em justiça distributiva e comutativa, subdividindo esta última em comutativa contratual e comutativa penal – é entendida como uma virtude entre outras, consistindo na disposição de tratar com equidade (*he homoíosis*) certas situações

⁵ É, contudo, somente na filosofia moderna, com a doutrina utilitarista, que esta feição do cálculo será assumida em sua integridade. Até então, sempre se recorria a algum “fundamento último” para mostrar a superioridade de um determinado bem sobre todos os demais.

⁶ É exemplar que Aristóteles, constatando a diversidade de concepções de bem, tenha tido que recorrer, para fixar uma certa concepção de felicidade como melhor que todas as outras, a um argumento de fundo metafísico. Como veremos, uma grande dificuldade das abordagens éticas (teleológicas) atuais é exatamente a de fornecer um argumento não-metafísico que possa tomar partido por uma concepção de bem em detrimento das outras.

de distribuição ou de comutação. Fixa o célebre princípio de “tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais”, que perdura até hoje.

3. A ABORDAGEM KANTIANA

O filósofo Immanuel Kant, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, foi o primeiro a romper em definitivo com a abordagem aristotélica. Em vez de procurar o fundamento da disciplina da ação nos conceitos teleológicos de “fim” e de “bem”, voltou-se para os conceitos deontológicos de “dever” e de “lei”. Assim, Kant colocou-se à busca de uma fundamentação da idéia de uma *lei moral*, à qual *devemos obedecer* independentemente dos fins a que nos propomos.

Começa estabelecendo que a única coisa, nesse mundo ou fora dele, que poderá ser considerada integralmente boa é uma *boa vontade*. Todas as demais coisas – saúde, riqueza, capacidades, virtudes e inclusive a felicidade – poderão ser boas ou más a depender do modo como são empregadas e do mérito que se tem de possuí-las. Uma boa vontade, ou seja, aquela que persiste na obediência ao *dever* motivada apenas pelo sentido de cumprimento do *dever*, é a única que escapa dessa relatividade⁷. Como o dever é precisamente a obrigatoriedade de uma ação por força de uma *lei moral*, a elucidação do conceito de lei moral levará a do conceito de dever, que permitirá, por sua vez, reconhecer uma boa vontade.

Kant, que já se havia dedicado, na sua obra *Crítica da razão pura*, a uma cuidadosa explicação da divisão de trabalho entre razão e experiência a propósito do exercício especulativo da razão, proporá agora que também no exercício prático da razão a distinção entre o racional e o empírico é indispensável. Com efeito, explica que nenhuma lei moral pode ser obtida a partir da experiência, visto que toda experiência é *particular e contingente*, enquanto toda lei é *universal e necessária*. Assim, é apenas na razão que se deve buscar o conceito de lei moral, porque tudo que é racional é universal e necessário.

A *vontade* é a capacidade de determinar a ação a partir de princípios. Tais princípios são orientações de ação que seriam *inevitáveis* para uma vontade integralmente boa, mas são apenas *obrigatórios* para a vontade humana, que, não sendo de todo determinada pela razão, mas em parte influenciada também pela *inclinação*, não é integralmente boa. Por isso, para a vontade humana esses princípios se formulam como *imperativos*.

Os imperativos podem ser hipotéticos ou categóricos. Os imperativos hipotéticos ordenam uma certa ação sob a condição de que o sujeito pretenda alcançar um certo fim. Se esse fim é contingente, como construir uma casa, preparar um alimento, obter lucro numa

⁷ Como o valor moral da ação se mede pela sua conformidade à lei moral, é impossível que uma vontade que sempre cumpre intencionalmente com a lei moral não seja uma vontade integralmente boa.

atividade etc., então o imperativo hipotético apenas indica qual o meio apto a alcançar esse fim para todo aquele que queira alcançá-lo e se chama, nesse caso, uma *regra técnica*. Se, por outro lado, o fim colimado é necessário – como o é a felicidade, que nenhum ser humano pode deixar de querer –, então o imperativo hipotético fornece uma certa orientação de ação com vista a certa concepção desse fim e se chama, nesse caso, um *conselho de prudência*.

Diferentemente, o *imperativo categórico* é aquele que ordena incondicionalmente, o que significa que ele ordena independentemente dos fins – contingentes ou necessários – que o sujeito tem em vista. Por isso mesmo, uma lei moral, que pretende universalidade e necessidade, só poderá caber na forma de um imperativo categórico. Encontrar o conteúdo do imperativo categórico e o da lei moral coincidem.

O imperativo categórico, porque é incondicionado, não pode ordenar a realização de uma certa ação, nem ter em vista um certo fim. Deve formular-se de tal modo que contemple apenas a forma da universalidade e necessidade. Assim, Kant propõe para ele a seguinte formulação: “Age de modo que possas querer que a máxima de tua ação se converta também numa lei universal”. Toda ação cuja máxima passe pelo teste de universalização é moralmente correta, enquanto a ação cuja máxima não passe por esse teste é moralmente incorreta.

Numa segunda formulação, Kant enuncia o imperativo categórico como segue: “Age de modo a tratar a humanidade, seja na tua pessoa, seja de qualquer outro, sempre também como um fim, e nunca simplesmente como um meio”. Dessa forma, rompe com a idéia aristotélica de um agente que, para medir a validade moral da ação, só precisa levar em conta os seus próprios fins. Agora, cada uma das outras pessoas deve ser vista como tendo um valor absoluto (uma dignidade), e não um valor relativo a fins que se tem em vista (um preço). Cada pessoa é um fim em si mesma, motivo por que toda realização dos fins de uma deve procurar coordenar-se com a realização também dos fins das outras.

Quanto à justiça, que Aristóteles havia identificado com a equidade, Kant a identifica com a universalidade e com a autonomia. Sempre que um sujeito estiver diante de uma norma que ela seja capaz de querer como lei universal e da qual ele possa reconhecer-se ao mesmo tempo como destinatário e legislador, ele se encontrará ante uma norma justa. A justiça, estando conectada com o imperativo categórico, está acima de qualquer fim e de qualquer bem, não sendo uma virtude entre outras, mas uma condição indispensável de validade moral.

4. DIFERENÇAS ENTRE AS DUAS ABORDAGENS

Após essa revisão dos marcos teóricos informados por Aristóteles e Kant, devemos estabelecer claramente as diferenças entre as duas abordagens, que são as seguintes:

a) A abordagem aristotélica tem um conceito exclusivamente teleológico de ação, pelo qual toda ação é vista como dirigida intencionalmente para um fim; a abordagem kantiana, ao contrário, consegue perceber que certas ações não encontram sua justificativa no fim a que visam, e sim na lei a que se conformam;

b) A abordagem aristotélica tenta extrair a obrigatoriedade da ação de sua aptidão para alcançar certo fim visado pelo agente, tendo que ver-se com a dificuldade de justificar uma obrigação universal em meio a uma pluralidade de concepções de bem; a abordagem kantiana, ao contrário, tenta extrair a obrigatoriedade da ação de sua conformidade a uma lei que se impõe como racionalmente necessária;

c) A abordagem aristotélica contempla um agente egoísta que só leva em conta os próprios fins e para quem os demais agentes não podem deixar de ser ou meios ou obstáculos para a realização desses fins; a abordagem kantiana, ao contrário, reconhece a cada pessoa um valor absoluto (dignidade), pelo que deve ser tratada com o mesmo respeito e consideração que o agente deve a si mesmo, enquanto representante da humanidade;

d) A abordagem aristotélica só consegue prescrever a um agente uma conduta que não violente os fins de outro agente na medida que prova que a coordenação entre os fins de um e do outro pode ser vantajosa para o primeiro; a abordagem kantiana, ao contrário, pode prescrever a não instrumentalização do outro com base apenas num ponto de vista moral, que se ergue acima dos interesses e fins de cada um e exige um respeito mútuo;

e) A abordagem aristotélica não consegue fundar uma obrigatoriedade absoluta, mas apenas orientações que podem ser relativizadas em nome de outras e medidas conforme a sua maior ou menor realização; a abordagem kantiana, ao contrário, não admite nem relativização nem quantificação: a lei moral não pode ser declinada por qualquer outra consideração, além do que só pode ser obedecida ou desobedecida, sem estados intermédios;

f) A abordagem aristotélica é cega para questões de direitos e deveres, porque tudo que consegue ver por toda parte são meios e fins: o que normalmente formularíamos como o que deve ser feito ou deve ser evitado se vê reduzido ao que seria bom, útil ou vantajoso fazer ou evitar; a abordagem kantiana, ao contrário, é a única que pode sustentar coerentemente as noções de direitos e deveres, mostrando que o dever é precisamente a ação que a lei moral prescreve, enquanto o direito de um agente é a contrapartida do dever que outro agente tem em relação a ele.

5. RAZÕES DE SUA INCONCILIABILIDADE

Cada uma das diferenças apontadas determina também uma impossibilidade de conciliação entre as duas abordagens, do modo seguinte:

a) É impossível conciliar um conceito exclusivamente teleológico de ação com um conceito de ação conforme a uma lei, e vice-versa. Kant distinguiu entre a legalidade da ação e a moralidade da ação: uma ação é legal se está conforme a lei e é moral se a máxima da ação foi o cumprimento da lei, ou seja, se o agente realizou a ação não com vista a algum fim que pudesse ter, mas apenas por respeito à lei. Ora, a definição kantiana de moralidade exclui logo de início uma abordagem teleológica;

b) É impossível conciliar uma abordagem teleológica e uma abordagem deontológica da obrigatoriedade. A obrigatoriedade “teleológica” é uma necessidade teórica, que decorre da relação entre meio e fim. A obrigatoriedade “deontológica” é uma necessidade prática, que decorre do exercício da autonomia e do respeito à dignidade;

c) É impossível conciliar uma abordagem teleológica e uma abordagem deontológica do agente. O agente “teleológico” é um agente egoísta, preocupado apenas com seus próprios fins, o centro solitário em torno do qual giram as coisas e as outras pessoas. Por outro lado, o agente “deontológico” é uma pessoa dotada de autonomia e capaz de reconhecer em todas as outras pessoas igual autonomia e, por isso mesmo, iguais direitos;

d) É impossível conciliar uma abordagem teleológica e uma abordagem deontológica da coordenação dos fins dos agentes. A coordenação “teleológica” de fins só se justifica se for vantajosa para os envolvidos, ou seja, segundo a medida egoísta dos fins de cada um. Por outro lado, a coordenação “deontológica” dos fins é uma exigência moral, uma vez que os agentes com dignidade igual estão proibidos de instrumentalizar-se uns aos outros;

e) É impossível conciliar uma abordagem teleológica e uma abordagem deontológica das orientações de ação. As orientações “teleológicas” de ação podem ser relativizadas e são suscetíveis de mensuração segundo mais e menos. As orientações “deontológicas” de ação não podem ser relativizadas e ou são cumpridas ou são descumpridas, sem meio-termo;

f) É impossível conciliar uma abordagem teleológica e uma abordagem deontológica dos direitos e deveres. Direitos e deveres “teleológicos” são apenas meios para alcançar fins, carecendo de inviolabilidade. E invioláveis é justo o que direitos e deveres “deontológicos” são, na medida que decorrem de exigências morais incondicionalmente obrigatórias.

Essa exposição esquemática visa apenas a ressaltar por que as duas abordagens são realmente inconciliáveis, de modo que labora em equívoco qualquer um que as confunda no interior de uma proposição teórica.

6.A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQÜIDADE

John Rawls é considerado por muitos como o mais influente representante da filosofia política no Séc. XX. Em 1971 publicou *Uma teoria da justiça*, que se tornou um verdadeiro clássico na disciplina. Nessa obra, propõe uma concepção não utilitarista da justiça, fundada numa nova versão da tese do contrato social e voltada para a integração de um amplo sistema de liberdades individuais com garantias de igualdade de oportunidades e de maior benefício aos menos favorecidos.

Tentaremos agora esboçar as idéias principais da teoria da justiça, a fim de que mesmo quem dela não tenha prévio conhecimento possa compreender as críticas de Habermas.

Rawls define a sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação e os indivíduos dessa sociedade como sendo livres e iguais. Cada um deles é racional, no sentido de que pode perseguir sua própria concepção de bem, e razoável, no sentido de que está disposto a aceitar condições eqüitativas de cooperação. Nessa sociedade poderá haver conflitos quanto à melhor distribuição dos benefícios e encargos da cooperação, de modo que uma concepção de justiça é necessária para solucionar satisfatoriamente esses conflitos. Define uma sociedade como bem-ordenada quando os indivíduos que a integram compartilham da mesma concepção de justiça e as principais instituições da sociedade realmente atuam em conformidade com ela.

Diferencia entre conceito e concepção de justiça. Dois indivíduos podem ter acordo quanto a um conceito de justiça – por exemplo, dar a cada um o que é seu – sem ter acordo sobre o que ele realmente implica – por exemplo, o que é de quem e segundo qual critério. Por isso é preciso estabelecer princípios que funcionem como critério de justiça em cada caso. Mas é precisamente aí que reside um profundo desacordo, porque os indivíduos defendem diferentes concepções de justiça, sendo necessário um procedimento para produzir entre eles um acordo válido.

Esse procedimento se chama “posição original”. Consiste numa situação hipotética em que alguns representantes de sociedade, colocados em condições de igualdade uns em relação aos outros, escolheriam os princípios de justiça segundo os quais quereriam que a sociedade fosse regida. Para assegurar a imparcialidade, Rawls os coloca sob um “véu de ignorância” em relação à sua particular situação social, bem como a suas convicções políticas, morais, religiosas e metafísicas. Com este desenho, Rawls acredita que a posição original poderia garantir a correção do seu resultado.

Rawls defende que, na posição original, os representantes escolheriam dois princípios de justiça: o princípio de liberdade garantiria aos cidadãos o máximo sistema de liberdades possível e o princípio de diferença só autorizaria desigualdades na medida que elas

resultassem de cargos abertos a todos e garantissem a melhor situação possível para os menos favorecidos. Para justificar por que seriam escolhidos esses princípios, Rawls atrela a ação dos representantes na posição original à teoria da escolha racional, um de cujos axiomas é que, quando faltam informações, a melhor estratégia a seguir é uma repartição igualitária.

É também a teoria da decisão racional que justificaria que a “justiça como equidade” – a concepção informada pelos dois princípios acima – fosse preferida ao princípio utilitarista de utilidade máxima ou média. Como esse último princípio permite que, em nome da utilidade máxima ou média, sejam sacrificados direitos de uma minoria e como nenhum dos representantes está certo de que não pertencerá a essa minoria, não se trata da melhor opção.

A exposição das principais idéias de Rawls não estaria completa sem uma referência ao equilíbrio reflexivo e ao consenso sobreposto. Trata-se de dois testes de validação dos princípios de justiça escolhidos na posição original.

O equilíbrio reflexivo exige que aqueles princípios possam ajustar-se às convicções morais mais bem estabelecidas de nossa cultura, bem como que, em caso de desacordo, possam contribuir para esclarecê-las ou corrigi-las. Por essa via, Rawls se previne dos resultados contra-intuitivos que derivavam, por exemplo, da aplicação da máxima utilitarista. Para ele, uma vez que uma cultura aberta e democrática supostamente promove uma discussão racional de que se pode esperar, pelo menos a longo prazo, resultados corretos, toda teoria que propuser orientações que contrariam as convicções morais mais bem estabelecidas de nossa cultura, é à teoria que caberá o ônus da prova. O utilitarismo, por exemplo, não era capaz de fornecer nenhum argumento contra a escravidão ou contra o genocídio. É uma razão em favor da “justiça como equidade” que ela seja capaz de fornecer esses argumentos.

Já o consenso sobreposto exige que os mesmos princípios de justiça possam ser aprovados por cada uma das diversas concepções de bem existentes na sociedade, sendo que cada uma delas os aprovaria como bons segundo o seu próprio ponto de vista. Rawls diz que, embora cada uma dessas concepções pudessem considerar a “justiça como equidade” uma teoria “verdadeira”, ele pretende para ela apenas o status mais modesto de “razoável”.

Por último, é preciso dizer que Rawls também se esforça para argumentar em favor da coincidência entre justiça e bem. Segundo ele, numa sociedade bem-ordenada a conduta justa é também a melhor estratégia de realização da concepção de bem de cada um, uma vez que a estrutura justa coordenaria os fins dos vários atores de modo que a satisfação de um não fosse obstáculo à satisfação do outro. Dessa forma, Rawls aposta numa estratégia argumentativa que, depois de mostrar que certos princípios são justos, tenta motivar os atores a abraçá-los em nome da melhor realização de seus próprios fins.

7.A CRÍTICA DE HABERMAS À JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Num texto chamado *Liberalismo político – uma discussão com John Rawls*, Habermas elabora e desenvolve algumas de suas principais críticas à “justiça como equidade”. Embora Habermas sempre contraponha, explícita ou implicitamente, a teoria rawlsiana à sua “ética do discurso”, aquelas críticas não podem de modo algum ser lidas apenas como a reivindicação de um autor em favor de sua própria teoria. Ao contrário, Habermas frequentemente analisa a “justiça como equidade” à luz de seus próprios pressupostos, que apenas em alguns momentos são frontalmente questionados. Habermas se dedica a mostrar que o projeto rawlsiano falha quando não consegue atender às suas próprias reivindicações.

São várias as outras críticas de Habermas além daquela que vamos expor. Ao longo do texto, Habermas questiona se Rawls realmente levou a sério o procedimentalismo que propõe, visto que adota um modelo que, partindo de uma posição original, elabora de uma vez por todas os princípios de justiça que os cidadãos se limitarão a receber e vivenciar, sem que possam reconhecer-se como seus autores nem submetê-los a revisão. Questiona também se Rawls conseguiu como pretendia a integração entre a liberdade dos modernos (direitos da autonomia privada) e a liberdade dos antigos (direitos da autonomia pública), uma vez que submeteu o segundo princípio de justiça (que trata de igualdade) ao primeiro (que trata de liberdade). Por último, questiona ainda se Rawls age certo quando renuncia à pretensão de verdade para sua teoria, porque desconfia que a “razoabilidade” da “justiça como equidade” já não consegue tomar posição entre aceitabilidade racional com vista à justiça e mera aceitação social com vista à estabilidade.

Mas a crítica que vamos expor, e que Habermas faz em primeiro lugar, se dirige contra o caráter pseudodeontológico da teoria rawlsiana.

Rawls revela em várias passagens sua intenção de construir uma teoria deontológica da justiça⁸, tomando o utilitarismo – reconhecido herdeiro da tradição teleológica no terreno moral – como seu principal interlocutor e adversário. Rawls não consegue partilhar da crença utilitarista de que o crescimento do bem-estar da sociedade possa justificar o sacrifício dos direitos de um indivíduo ou de uma minoria. Ao contrário, mostra-se convicto de que cada um

⁸ “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto, numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais” (RAWLS, 2002, p. 3-4).

de nós possui uma esfera inviolável de direitos, que nem mesmo pelo aumento do bem-estar geral pode ser comprometida.

Essa intenção torna-se ainda mais visível quando toma de empréstimo o conceito kantiano de autonomia para elaborar o desenho de sua “posição original”. O papel do véu de ignorância é justamente o de tornar indisponíveis as informações sem as quais o participante se veria supostamente obrigado a assumir o ponto de vista moral. A “posição original” seria uma suposta versão intersubjetivista da autonomia kantiana, na medida que a possibilidade de obedecer apenas aos imperativos da própria razão continuaria a mesma, mas os imperativos seriam frutos não de uma descoberta subjetiva, e sim de uma construção intersubjetiva. Dessa forma, o ponto de vista moral seria acessado não por uma universalização, e sim pelo artifício da limitação da informação⁹.

No entanto, Habermas faz o diagnóstico de que Rawls não conseguiu ser fiel a esse propósito de construção de uma concepção deontológica de justiça. O grande equívoco de sua teoria pode ser encontrado no desenho da posição original, especialmente no atrelamento da escolha de princípios de justiça à teoria da decisão racional.

Rawls supõe que os cidadãos da sociedade bem-ordenada são dotados de racionalidade e razoabilidade. A racionalidade, enquanto capacidade de possuir uma concepção de bem e selecionar os meios adequados para realizá-la, “dá a direção” da conduta do agente e a razoabilidade, enquanto capacidade de ter senso de justa e aceitar os termos equitativos da cooperação social, “dá o limite” da mesma conduta.

No entanto, os representantes desses cidadãos na posição original não são igualmente dotados dessas duas capacidades. Trata-se de indivíduos do tipo que a teoria da escolha racional supõe, isto é, voltados para o auto-interesse e “cegos” para questões de justiça. Comportam-se como jogadores “que almejam a maior quantidade possível de pontos”.

Ora, a opção de Rawls por esse tipo de agente (o agente “teleológico” da letra c) do item 2.4 desse artigo) para realizar a escolha dos princípios de uma teoria deontológica de

⁹ “Já o imperativo categórico supera o egocentrismo da regra de ouro. Essa regra de ouro, ‘o que não queres que te faça, não o faças também a outrem’, requer um teste de generalização do ponto de vista de um indivíduo qualquer, enquanto o imperativo categórico pede que todos os possivelmente envolvidos devam poder querer uma máxima justa como lei geral. Mas enquanto aplicamos monologicamente esse exame mais pretensioso [exigente], restam perspectivas individuais isoladas, a partir das quais cada um de nós imagina privadamente o que todos poderiam querer. Isso é insatisfatório. O que de meu ponto de vista é igualmente bom para todos só faria parte efetiva do interesse uniforme de cada um se, em cada uma das coisas que me parecem evidentes, se refletisse uma consciência transcendente, isto é, uma compreensão de mundo universalmente válida. Nas condições do moderno pluralismo social e ideológico, ninguém mais poderá partir desse pressuposto. Se quisermos salvar a intuição do princípio kantiano de universalização, poderemos reagir a esse fato do pluralismo de diferentes maneiras. Pela limitação da informação, Rawls fixa as partes da condição primitiva [posição original] numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação” (HABERMAS, 2004, p. 75).

justiça na posição original não é casual. Rawls pretendia demonstrar sua tese de fundo de que mesmo o egoísmo, sob condições de ignorância, escolheria a justiça. Pensava que dessa forma poderia mostrar que a limitação da informação – o “véu de ignorância” – é capaz de apagar a linha que separa o teleológico do deontológico.

Mas é evidente que essa estratégia de modo algum poderia ser bem-sucedida. Trata-se da tentativa de conciliação do inconciliável: auto-interesse egoísta e ponto de vista moral. Já Kant (como dissemos na letra a) do item 2.4) dera uma razão suficiente para dissuadir quem quer que seja de tentar acesso à moralidade por uma justificação teleológica. Ainda que possa mostrar que, sob certas circunstâncias, a legalidade seja a estratégia mais vantajosa, aquele que realiza a ação conforme a lei movido por outra máxima que não o respeito à própria lei não pode pretender moralidade para sua ação¹⁰.

Da mesma forma, mesmo que Rawls pudesse mostrar que uma saída supostamente igualitarista seria a estratégia mais recomendável na posição original, é evidente que os agentes que a adotassem o fariam em vista do próprio interesse e não porque reconheçam que se trata de uma exigência moral. Uma abordagem teórica dessa natureza até poderia provar que alguns preceitos de justiça poderiam também ser assentidos por alguma forma de egoísmo esclarecido, mas isso não é o mesmo que dar um fundamento para uma concepção de justiça.

Outra consequência intolerável do desenho “teleológico” da posição original é que os “direitos assegurados pela justiça” só poderão ser representados como bens e já não serão de modo algum inegociáveis. Se Rawls tenta contornar essa dificuldade dando-lhes o status de bens especiais, trata-se justamente da confissão da insuficiência do desenho “teleológico” para obter como resultado direitos e deveres.

Assim, é forçoso admitir que o desenho da posição original contradiz o projeto de construir uma concepção deontológica de justiça. Agentes teleológicos são, por definição, incapazes de ações deontológicas. Rawls ignorou uma básica lição kantiana da distinção entre legalidade e moralidade. Se assim pretendeu calar aos céticos, não fez senão reforçar-lhes a tese de que apenas o auto-interesse pode ser o fundamento de uma disciplina da ação.

¹⁰ “Por exemplo, é conforme o dever que o merceiro não venda por um preço mais alto ao comprador inexperiente e que, sendo grande o movimento do negócio, o comerciante esperto também não faça semelhante coisa, mantendo, isso sim, um preço igual para todos, de modo que uma criança possa comprar em seu estabelecimento como em outro qualquer. É-se, pois, servido honradamente. Mas isso ainda não basta para crer que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu proveito o exigia (...). A ação, pois, não foi praticada nem por dever (...), mas tão-somente com intenção egoísta” (KANT, 2003, p. 25).

8. CONCLUSÃO

Como dissemos na introdução, o erro de Rawls não se trata, de modo algum, de um caso isolado de falta de rigor conceitual. Quase todos os autores que se aventuram na área da filosofia do direito, especialmente na filosofia da justiça, a representam com o formato de uma teoria sobre juízos de valor.

Ora, o “valor” nada mais é que o substituto contemporâneo do conceito de “bem” em sentido subjetivo. Alguma coisa é um valor para alguém se essa pessoa nutre desejo, interesse ou estima por aquela coisa. O modo como o valor rege a ação não é outro que não a estrutura teleológica, ou seja, uma ação é regida por um valor, tal como por um fim, na medida que é orientada para a sua consecução.

Assim, quem imagina a moral como um conjunto de juízos de valor comete o grave equívoco de confundir conceitos deontológicos com teleológicos. Os resultados do equívoco não serão menos graves que os observados na teoria de Rawls.

Dois autores jurídicos atualmente influentes e reconhecidos podem ser dados como exemplos do mesmo equívoco. Trata-se de Ronald Dworkin e Robert Alexy. Aliás, naquilo que os dois têm de comum – pelo menos “comum” até onde interessa para esse comentário – se revela mais claramente o problema. Ao tratar cada um de seu respectivo “sistema de regras e princípios”, os princípios são sempre caracterizados como aqueles que admitem ponderação para mais ou para menos, que não são uma questão de “tudo ou nada” etc. Ora, essas são precisamente as características dos valores, enquanto elementos teleológicos. Alexy chega a dizer que princípios e valores são a face deontológica e axiológica da mesma coisa.

Ora, quando nos damos conta de que diversos dos chamados “princípios” contêm na realidade exigências morais – dignidade, igualdade, proporcionalidade, liberdade etc. – e de que tais princípios entram numa “ponderação” que pretende verificar qual deles tem mais “peso” numa certa situação, vemos que a proposta desses autores pretende justamente dar um tratamento teleológico para exigências deontológicas, por meio de um procedimento que em última instância é um cálculo ou uma negociação – E será por acaso que “pesar”, “calcular” e “negociar” são todos termos da economia de mercado? – com aquilo que não se presta para nenhum cálculo ou negociação.

Assim, nossa intenção com esse artigo não é apenas o interesse “escolástico” de apontar um erro categorial na construção rawlsiana, mas é também o interesse construtivo de contribuir para o esclarecimento do senso comum jurídico que, muito carente de filosofia, mas pouco afeito a filosofar, acaba sendo vítima de proposições teóricas cuja inconsistência salta aos olhos de quem domina razoavelmente certas ferramentas conceituais da filosofia.

9.RESUMO BIBLIOGRÁFICO

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor).

HABERMAS, Jürgen. *Retorno do direito racional e impotência do dever-ser*. In: **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler e revisão de Daniel Camarinha da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 83-94.

HABERMAS, Jürgen. *Liberalismo político – uma discussão com John Rawls*. In: **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 63-124.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2003. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor).

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção justiça e direito).