

O DIÁLOGO ENTRE HABERMAS E RAWLS: OS FUNDAMENTOS DA JUSTIFICAÇÃO PÚBLICA DEMOCRÁTICA EM SOCIEDADES PLURALISTAS

Gerson Neves Pinto¹
Fabrício José Rodrigues de Lemos²

Resumo: O artigo, tendo como plano a teoria da *justiça como equidade* de John Rawls, apresenta as considerações feitas por Jürgen Habermas ao projeto *rawlsiano* de justiça, principalmente em relação a como as concepções individuais e doutrinas razoáveis abrangentes podem ser teorizadas em sociedades pluralistas, no contexto atual. O artigo, utilizando método de pesquisa bibliográfico, foca-se principalmente nas críticas de Habermas – sem adentrar, portanto, na teoria *habermasiana* –, e tem como objetivo o esclarecimento de alguns pontos controversos que, no pensamento do filósofo alemão, merecem atenção e reposicionamentos por parte de Rawls. Para tanto, em um primeiro momento, apresenta os principais pontos da teoria de Rawls, e, após, o trabalho opta, quando cabível, por continuar a discussão desvelando as críticas de Habermas ao mesmo passo em que disserta sobre pontos fundamentais da teoria *rawlsiana*, como os conceitos-chave de *consenso sobreposto* e *razão pública*.

Palavras-chave: Consenso sobreposto. John Rawls. Jürgen Habermas. Justiça como equidade. Razão pública.

INTRODUÇÃO

A disputa familiar de Rawls e Habermas é talvez um dos mais memoráveis embates filosóficos políticos das últimas duas décadas: constituído de uma crítica por Habermas, uma réplica de Rawls e um novo ensaio por parte do filósofo alemão, há, ainda, diversas menções em outros escritos, tanto por parte de Rawls quanto de Habermas. Como ambos são filósofos de sólida formação – o primeiro lecionou, durante a maior parte de sua carreira acadêmica, em Harvard, e o segundo, oriundo da Escola de Frankfurt –, a discussão ocorre em um nível de

¹ doutorado na École Pratique Des Hautes Etudes - Sorbonne, Paris (2011), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998) e Graduação em Ciências Jurídicas pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1985). Foi professor na Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC e na PUC/RS. Atualmente, é professor adjunto da Escola de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito (Mestrado e Doutorado - CAPES 6) da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. E-mail: gerson.p@terra.com.br

² Doutorando em Direito na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Mestre em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos (2016). Possui graduação em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos (2013). Integrante do Núcleo de Direitos Humanos da Unisinos (NDH), da Latin American Studies Association (LASA) e da International Law and Politics CRN (Collaborative Research Network). Professor da Faculdade de Direito - Universidade Feevale. Advogado - OAB/RS 91.595. E-mail: fabricio@lemons.adv.br

abstração que não é facilmente acessado, mesmo por estudiosos, acadêmicos e aficionados por filosofia política. (VALLESPÍN, 1998, p. 10).

Há diversos comentaristas que aventam certo desânimo pelo fato de que os autores estavam mais preocupados em manter e clarificar seus respectivos legados do que se engajar firmemente para discutir as obras um do outro. Contudo, ao mesmo tempo, indicam que, da discussão Habermas-Rawls, em razão de provocações mútuas, resultou o fechamento de algumas lacunas nas teorias de ambos. (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2011, p. 01).

O artigo possui, como objetivo principal, a apresentação da teoria de *justiça como equidade rawlsiana*, e, nela, apontar as críticas feitas por Habermas: John Rawls, com escritos datando do início da segunda metade do século XX, teve uma vida acadêmica extremamente profícua. Habermas, por sua vez, iniciou suas teorizações em 1953 e continua, chegando à nona década de vida, participando ativamente de discussões acadêmicas no contexto atual. Desse modo, ambos os autores aqui indicados possuem extensas obras, impossíveis de serem delineadas no espaço de apenas um artigo. Nesse passo, o trabalho possui o escopo de demonstrar algumas das facetas da discussão ocorrida em relação, mormente, à teoria de justiça como equidade *rawlsiana* e às críticas que Habermas dirigiu às noções de *consenso sobreposto e razão pública*.

Utilizando-se, essencialmente, do método de pesquisa bibliográfico, com a utilização tanto dos artigos mencionados pelos autores centrais quanto de comentadores especializados, o artigo inicia com a apresentação da teoria de *justiça como equidade*.

Iniciar-se-á o artigo com um capítulo dedicado à teoria *rawlsiana*, qual seja, a justiça como equidade. Nele, o trabalho buscará apresentar os conceitos abstratos apontados por Rawls como centrais à sua teoria, de maneira a, por meio de uma apresentação ampla de justiça como equidade, proporcionar ao leitor melhores subsídios para a compreensão da crítica de Habermas, mote central do segundo capítulo.

Para tanto, ao apontar as convergências e familiaridades entre as teorias de Rawls e Habermas, em percebendo-se a necessidade de esclarecimento de alguns dos conceitos altamente teóricos da teoria *rawlsiana*, à medida que o trabalho se desenvolve, buscar-se-á aclarar o significado de tais concepções, para que se possa, em um segundo momento, fundamentadamente, adentrar no tema central do artigo, para demonstrar de que forma Habermas as criticou.

Em sede de conclusão, o artigo indicará que as críticas feitas por Habermas, muitas das quais foram absorvidas por Rawls em diversos pontos de sua teoria, foram essenciais para o desenvolvimento e evolução da justiça como equidade, restando demonstrado, após os

necessários ajustes, que há plena compatibilidade da teoria *rawlsiana* com a forma de soberania popular e de convivência social valorizada por Habermas.

1 A JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Em 1971, John Rawls (1921-2002) apresentou *Uma teoria de Justiça* (RAWLS, 1997, 1999a, 2008), um maior detalhamento de indagações e ideias expostas pelo autor em diversos artigos nos doze anos anteriores à publicação da obra. (RAWLS, 1997, prefácio). Nele, Rawls disserta acerca do que ele denomina de *justiça como equidade*, tema sobre o qual reapresentou teorizações em diversos escritos, como em 1993, com *O liberalismo político* (RAWLS, 2000), em *Law of peoples and the idea of public reason revisited*, de 1999 (RAWLS, 1999b) e, finalmente, em 2001, com um compilado de diversos artigos e apresentações do autor, editadas e publicadas sob o nome de *Justice as fairness: a restatement*. (RAWLS, 2001b).

A concepção *rawlsiana* de justiça³, consoante indicada em *Uma teoria de Justiça* (1997), identificada como *justiça como equidade*, expressa que os princípios de justiça mais razoáveis são aqueles que seriam objeto de um acordo mútuo por indivíduos dispostos sob condições justas – o qual poderia ser atingido com o auxílio dos conceitos de *posição original*⁴ e do *véu de ignorância*.⁵ (RAWLS, 1999a, p. 102 e ss). Portanto, tal teoria de justiça, que deriva diretamente da ideia de contrato social, corresponde à forma *rawlsiana* de fornecer uma moldura para o uso

³ ..“A justiça de um esquema social depende essencialmente de como se atribuem direitos e deveres fundamentais e das oportunidades econômicas e condições sociais que existem nos vários setores da sociedade”. (RAWLS, 1997, p. 08).

⁴ ..A posição original é um experimento mental: atribui-se a cada indivíduo um representante, e cada um desses representantes acordam acerca de princípios de justiça que devem ordenar uma sociedade de indivíduos reais, como cidadãos livres e iguais, sem que haja a influência de fatores alheios às concepções de justiça. (WENAR, 2012, p. 19). Considerando que a “[...] ideia da posição original é estabelecer um processo equitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos” (RAWLS, 1997, p. 146), nessa condição, ante o afastamento de fatores estranhos à concepção de justiça, Rawls argumenta que a escolha de uma solução justa para a sociedade se daria pelos *dois princípios de justiça* por ele cunhados. “Nesse sentido, a escolha dessa concepção de justiça é a única solução para o problema colocado pela posição original”. (RAWLS, 1997, p. 128).

⁵ O véu de ignorância é uma situação hipotética na qual os indivíduos são despidos de todo e qualquer conhecimento sobre si – seu lugar na sociedade, *status* social, habilidades pessoais, inteligência, força – e, tampouco, acerca da sociedade em que vivem, sendo, então, que, nessa condição, os indivíduos obrigam-se “[...] a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais”. (RAWLS, 1997, p. 147). O único conhecimento que os indivíduos possuem atrás do véu de ignorância é o conhecimento de que a “[...] sociedade está sujeita às circunstâncias da justiça e qualquer consequência que possa decorrer disso”. (RAWLS, 1997, p. 148). O objetivo do véu de ignorância é situar os representantes dos cidadãos – que são livres e iguais – dentro de condições razoáveis, nas quais as partes poderão acordar racionalmente. (WENAR, 2012, p. 19). Visa, portanto, situar os representantes dos indivíduos em condições de justiça e respeito mútuo. Como os indivíduos estarão dentro da posição original, sem fatos externos que possam alterar sua percepção de justo, as partes escolherão os princípios de justiça estipulados por Rawls, uma condição justa para todos. (WENAR, 2012, p. 20).

legítimo do poder político em uma determinada sociedade. Entretanto, legitimidade é o patamar mínimo para a aceitação política, dado que uma ordem política pode ser legítima sem ser, necessariamente, justa. Nesse passo, Rawls argumenta que justiça é o parâmetro moral máximo: trata-se da descrição completa de como as principais instituições de uma sociedade devem ser ordenadas. (WENAR, 2012, p. 13). Conforme se pode aduzir abaixo, Rawls indica as dificuldades no estabelecimento de uma concepção de justiça política que seja adequada e aplicável de forma geral às sociedades bem-ordenadas⁶, porém argumenta acerca da existência de um ponto comum entre todos os indivíduos: a efetiva existência de uma concepção de justiça política.

Sociedades concretas são, é óbvio, raramente bem ordenadas nesse sentido, pois o que é justo e o que é injusto está geralmente sob disputa. Os homens discordam sobre quais princípios deveriam definir os termos básicos de sua associação. Todavia ainda podemos dizer, apesar dessa discordância, que cada um deles tem sua concepção de justiça. Isto é, eles entendem que necessitam, e estão dispostos a defender, a necessidade de um conjunto de princípios para atribuir direitos e deveres básicos e para determinar o que eles consideram como a distribuição adequada dos benefícios e encargos da cooperação social. Assim parece natural pensar no conceito de justiça como sendo distinto das várias concepções de justiça e como sendo especificado pelo papel que esses diferentes conjuntos de princípios, essas diferentes concepções, têm em comum. (RAWLS, 1997, p. 05-06).

Assim, Rawls cunhou a teoria de *justiça como equidade*, cujo objetivo central é fornecer uma base filosófico-moral para as instituições democráticas e, assim, responder a questão sobre como demandas de liberdade e igualdade devem ser compreendidas. (RAWLS, 2001b, p. 05). A teoria busca descrever como um arranjo justo das maiores instituições sociais e políticas de uma sociedade liberal devem ser – e.g., a teoria visa fornecer parâmetros para a constituição política, para o sistema legal, para a economia, família e assim por diante. (WENAR, 2012, p. 14).

Os princípios articulados pela *justiça como equidade* afirmam uma concepção amplamente liberal de direitos e liberdades básicos – os chamados bens primários⁷ –, somente permitindo desigualdades de riqueza e renda se tais desigualdades servirem para melhorar a vida daqueles em piores condições gerais. (KELLY, 2001, p. xi).

⁶ Para Rawls (1997, p. 04), “[...] sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas”. A concepção *rawlsiana* de sociedade é, portanto, regida pela equidade: as instituições sociais devem ser justas para todos os membros cooperativos de uma sociedade, a despeito das diferenças de raça, gênero, religião, classe social, concepção razoável de vida boa e assim por diante. (WENAR, 2012, p. 18).

⁷ Para Rawls (2001, p. 58-59), distinguem-se cinco tipos de bens primários: (i) os direitos e liberdades básicos; (ii) liberdade de movimento e de livre escolha de ocupação em face de um amplo espectro de oportunidades; (iii) nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica, direito aos poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; (iv) renda e riqueza; (v) as bases sociais ao autorrespeito – autoestima.

Nesse passo, obra *rawlsiana* se destacou por combater a teoria utilitarista⁸, ante a grande influência exercida por Immanuel Kant (2009), dado que, consoante aponta Sandel (2009), uma vez tendo caído o *véu de ignorância*, os indivíduos gostariam de ser tratados com dignidade, algo que o utilitarismo não propriamente defende. Em uma primeira abordagem, cuja compreensão fora modificada pelo autor posteriormente, Rawls contextualizou a *justiça como equidade* da seguinte maneira:

Meu objetivo é apresentar uma concepção da justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant. Para fazer isso, não devemos pensar no contrato original como um contrato que introduz uma sociedade particular ou que estabelece uma forma particular de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer. A essa maneira de considerar os princípios da justiça eu chamarei de justiça como equidade. (RAWLS, 1997, p. 12).

Jonathan Wolff (2010) indica que, apesar da constante procura por referências – o que tornava Rawls um acadêmico *sui generis*, que buscava não a originalidade, mas sim a discussão, o aperfeiçoamento, e a disseminação de suas ideias –, a teoria *rawlsiana* inovou, de maneira totalmente original: as teorias de justiça anteriores apenas indicavam que as desigualdades se justificavam ante a necessidade de melhorar a condição dos menos favorecidos, mas não tratavam do empenho em tornar tal condição a *melhor possível*. (WOLFF, 2010). A teoria de Rawls (1997, p. 57 e ss), entretanto, optou por aceitar qualquer tratamento desigual somente no caso em que dito tratamento tornar a situação daqueles em pior situação geral na melhor condição possível, dadas as possibilidades apresentadas pela sociedade.

Nesse passo, Wolff (2010) indica que Rawls, em *A theory of justice* (1999a), possui dois *princípios de justiça*, os quais “[...] se propõem a regular os sistemas institucionais básicos”. (RAWLS, 1997, p. 69). O princípio da igual liberdade indica que as pessoas têm direito ao mesmo conjunto de liberdades básicas e extensivas, aos mesmos direitos civis e políticos em “[...] uma sociedade liberal altamente desenvolvida”. (WOLFF, 2010), sendo que tal princípio, indicando que a liberdade é tratada como certo padrão de formas sociais, “[...] exige que certos tipos de

⁸ Consoante Driver (2014), ainda que haja certas variações, a teoria utilitarista é comumente vista como aquela em que a ação moralmente correta é a ação que produz o maior bem. De maneira clássica, como pensada inicialmente por Jeremy Bentham e, após, por John Stuart Mill, é uma teoria de maximização do bem geral – o maior bem para o maior número de pessoas.

regras, aquelas que definem as liberdades básicas, se apliquem igualmente a todos, e permitam a mais abrangente liberdade compatível com uma igual liberdade para todos”. (RAWLS, 1997, p. 68). O segundo princípio se divide em dois: o princípio da *diferença* e o princípio da *igualdade de oportunidades*. O princípio da diferença estipula que a desigualdade pode ser justificada somente no caso de obtenção da melhor situação possível àqueles menos favorecidos da sociedade – ainda que a equidade, como Rawls a conceitua, possa garantir igual divisão de bens em uma determinada sociedade, as desigualdades podem ser benéficas a todos –, se todos, literalmente todos, os indivíduos de uma determinada sociedade se beneficiarem de uma desigualdade, então a desigualdade é justificada (WOLFF, 2010). O princípio da igualdade, por sua vez, visa garantir a igual oportunidade de acesso às posições de autoridade e de poder para todos os indivíduos. (RAWLS, 1999a, p. 53).

Em contraponto àquela primeira exposição abordada acima, na introdução de *O liberalismo político* (RAWLS, 2000), Rawls apresenta certa autocritica no relativo às ideias abstratas apresentadas em *Uma teoria de justiça*. (RAWLS, 1997, 1999a, 2008). O faz muito em razão do que aduz ser uma visão pouco realista de uma sociedade bem-ordenada, ante as incoerências advindas da pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, mas incompatíveis entre si. (RAWLS, 2000, p. 24-25).

Após certa reflexão, Rawls desenvolve a ideia de que uma perspectiva de justiça com conteúdo liberal seria mais bem compreendida como uma concepção política. Em 1993, com a publicação de *O liberalismo político* (RAWLS, 2000), o autor parte da ideia central de que uma concepção política de justiça é justificada por referência a valores políticos e não deve ser apresentada como parte de uma doutrina moral, religiosa ou filosófica mais abrangente. (KELLY, 2001, p. xi). Nesse sentido, portanto, Rawls modifica sua ideia de *justiça como equidade* para uma apresentada, desde o início, como uma concepção política de justiça. (RAWLS, 2000, p. 25).

Essa modificação no pensamento inicial *rawlsiano* implicou em uma série de alterações no restante da obra (e.g., na questão da estabilidade, da concepção política de justiça em contraposição a uma doutrina abrangente, além das ideias do *consenso sobreposto* e de *razão pública*, as quais serão expostas na próxima seção), o que fez com que Rawls concluísse:

A principal conclusão a tirar dessas observações [...] é que o problema do liberalismo político consiste em compreender como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis. (RAWLS, 2000, p. 25).

Em virtude, portanto, do amadurecimento de seu pensamento, considerando-se que o objetivo mais abstrato da filosofia política é a obtenção de conclusões justificadas sobre a melhor maneira de estabelecer as instituições políticas, Rawls cunhou o conceito de *equilíbrio reflexivo*. Para o autor, a justificação do indivíduo acerca de suas convicções políticas torna-se cada vez mais coesa na medida em que dito indivíduo melhor aproxima-se do conceito exposto. (WENAR, 2012, p. 05). Nesse sentido, quando todas as crenças de um indivíduo, em todos os níveis de generalidade, são coerentes umas com as outras, há o estado do *equilíbrio reflexivo*. Para sua obtenção, Rawls (1997, p. 22) indica que o início das indagações pessoais parte de uma condição geralmente partilhada e preferivelmente genérica, para que, então, se observe a possibilidade da condição atingida ter força suficiente para produzir um conjunto significativo de princípios para o indivíduo, partilhável, por meio do *consenso sobreposto*, pelo restante da sociedade.

Nesse estado, os julgamentos políticos específicos (e.g., “escravidão é injustificável”), sustentam uma convicção política mais abrangente (por exemplo, “todos os cidadãos têm direito a um conjunto de direitos básicos”) que, por sua vez, apoia um conjunto de ideias mais abstratas sobre o mundo e sobre o próprio indivíduo que as possui (como a noção de que todos os cidadãos são livres e iguais). Visto pelo lado contrário, as convicções de mundo transformam-se em justificações mais específicas. Em um estado de *equilíbrio reflexivo*, cada uma dessas justificações mais específicas decorre diretamente daquelas mais abrangentes, de maneira coerente. (WENAR, 2012, p. 05). Em caso negativo, i.e., não havendo coerência, revisam-se as convicções e procuram-se outras premissas igualmente razoáveis. (RAWLS, 1997, p. 23).

Rawls ainda faz a diferenciação entre *equilíbrio reflexivo* amplo (*wide*) e restrito (*narrow*). No *equilíbrio reflexivo* restrito, o indivíduo, ainda que adote uma concepção coerente de justiça, optou por fazer o menor número de revisões até obter consistência entre as convicções gerais, os princípios e os julgamentos políticos mais específicos. Não há, nesse caso, a reflexão acerca de concepções alternativas de justiça, tampouco a consideração sobre a força de outros argumentos. Por outro lado, quando há a cuidadosa consideração acerca de concepções de justiça alternativas e a reflexão acerca dos argumentos para cada uma delas, “[...] nós supomos que as convicções gerais, os princípios básicos, e os julgamentos particulares dessa pessoa estão conformes; porém, agora, o equilíbrio reflexivo é amplo, dada a amplitude do espectro reflexivo e possivelmente as muitas modificações de visões que o precederam”. (RAWLS, 2001b, p. 31, tradução nossa).⁹ Portanto, como importante conceito da teoria *rawlsiana* (RAWLS, 2001b, p.

⁹ “[...] we suppose this person’s general convictions, first principles, and particular judgments are in line; but now the reflective equilibrium is wide, given the wide-ranging reflection and possibly many changes of view that have preceded it”. (RAWLS, 2001b, p. 31).

31), o *equilíbrio reflexivo* amplo é o que se busca - sua relevância para a *justiça como equidade* torna-se evidente da análise do excerto abaixo:

Na justiça como equidade, além de os princípios de justiça serem escolhidos com base nas restrições do véu da ignorância, eles devem corresponder aos juízos ponderados sobre justiça em equilíbrio reflexivo. Se eles não lhes corresponderem, é necessário revisar as restrições na situação contratual até se chegar a um acordo que gere princípios que estejam em equilíbrio reflexivo com os juízos ponderados sobre a justiça. Assim, o dispositivo do contrato deve estar ele próprio em equilíbrio reflexivo com o restante das crenças particulares sobre a justiça. O contrato é um importante instrumento para a construção dos princípios, pois ele auxilia na determinação de quais princípios devem ser escolhidos entre as opiniões divergentes, mas a justificação destes princípios deve derivar do equilíbrio reflexivo entre estes e os juízos ponderados. Esta coerência envolve mais que meramente uma consistência lógica, pois as crenças morais contam para a justificação dos princípios que tenham por base uma teoria moral de fundo. (SILVEIRA, 2009, p. 149).

John Rawls percebia sua própria teoria como uma contribuição prática com vistas ao saneamento de um conflito duradouro dentro do pensamento democrático – qual seja, entre liberdade e igualdade; visava descrever os limites da tolerância cívica e internacional. Assim, com a teoria de justiça como equidade, Rawls provê aos membros de uma determinada sociedade a maneira de se compreenderem como cidadãos livres e iguais dentro de um regime democrático justo, ao descrever uma visão – ainda que limitada – de uma ordem democrática justa e estável, atuante dentro de uma comunidade internacional pacífica. Em relação aos indivíduos frustrados quanto à resistência dos demais concidadãos de não perceberem as características interessantes da teoria, Rawls oferece uma ideia confortadora: a diversidade de doutrinas morais abrangentes, de visões de mundo, além de resultar de - também pode embasar - uma ordem social com maior liberdade para todos. (WENAR, 2012, p. 04).

2 CONSIDERAÇÕES DE HABERMAS À JUSTIÇA COMO EQUIDADE

Com o artigo denominado *Reconciliation through the Public Use of Reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism*, publicado de forma inédita na revista *The Journal of Philosophy*, em 1995, Jürgen Habermas (1929-) iniciou a discussão quanto ao liberalismo político de Rawls, focando-se, inicialmente, em três grupos: o primeiro refere-se aos aparelhos de representação, principalmente no relativo à posição original *rawlsiana*; o segundo, aos critérios de aceitabilidade racional – crítica o fato de que, segundo Habermas, Rawls garante a neutralidade de sua concepção de justiça ao custo de sua demanda de validade cognitiva; o terceiro, em relação ao equilíbrio entre a autonomia individual e coletiva - à primazia que Rawls concede aos direitos liberais em detrimento ao processo democrático de legitimação e,

consequentemente, ao privilégio da autonomia individual (a liberdade dos modernos) sobre a autonomia coletiva (a liberdade dos antigos). (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2011, p. 15-16).

Consoante indica Bunchaft (2013, p. 170), tanto a teoria de Habermas quanto a de Rawls giram em torno de uma mesma questão: “Como encontrar um critério de justificação pública das instituições e práticas democráticas em sociedades pluralistas?” Em razão do fracasso da tese de que a legitimidade democrática se fundamenta simplesmente na aquiescência dos cidadãos – com embasamento fornecido pelo consentimento público no período nazista –, ambos os autores buscaram “[...] encontrar um novo caminho de legitimação da democracia mediante o uso público da razão, pressupondo a justificação pelo exercício da discussão racional na legitimação da justiça e do direito”. (BUNCHAFT, 2013, p. 170-171).

Em um panorama amplo, tanto Habermas quanto Rawls procuram sustentar a inviabilidade de se adotar uma concepção de justiça comprometida com ideais coletivos, em claro contraponto à ética comunitarista. (BUNCHAFT, 2013, p. 171). Para tanto, em relação a qualquer teoria cujo fundamento indique que somente podem ser justificados os princípios de justiça para uma estrutura básica social e política que possam ser genérica e reciprocamente compartilháveis, há, conforme Forst (2011, p. 164-165) aponta, apenas dois caminhos a trilhar:

Por um lado, pode-se definir os princípios morais básicos de justiça que representam a base substantiva para qualquer constituição e legislação legítima - em termos de *kantianismo* liberal-igualitário e constitucional. Ou se pode procurar transformar o nível moral da justificação para procedimentos de auto legislação política e atribuir justiça menos aos princípios gerais do que à legitimação democrática das normas e leis - o que corresponde ao que podemos chamar de *kantianismo* republicano. (FORST, 2011, p. 164-165, tradução nossa).¹⁰

Assim, filiando-se à segunda corrente, Habermas “[...] configura uma teoria da justiça que tem como pressuposto o estabelecimento de procedimentos por meio dos quais as reivindicações identitárias são tematizadas no espaço público, de forma a atender às demandas de uma sociedade plural”. (BUNCHAFT, 2013, p. 171). Ante dita estrutura filosófica, o autor alemão, partindo de uma concepção sofisticada, procura o desenvolvimento de um ideal de caráter universalista, em que a hermenêutica relativa aos princípios constitucionais passa a ser trabalhada com base nas características singulares de cada cultura. Nesse passo, afirma Bunchaft

¹⁰ On the one hand, it can set out basic moral principles of justice that represent the substantive basis for any legitimate constitution and legislation – in terms of liberal-egalitarian and constitutional Kantianism. Or it can seek to transform the moral level of justification into procedures of political self-legislation and attach justice less to general principles than to the democratic legitimation of norms and laws – which corresponds to what we can call republican Kantianism. (FORST, 2011, p. 164-165).

(2013, p. 171), “[...] a prioridade do justo sobre o bem traduz-se em uma concepção procedimental na qual o sistema de direitos institucionaliza as condições que garantem as autonomias pública e privada”.

Filiando-se à primeira corrente, em *O liberalismo político* (RAWLS, 2000, p. 179), por intermédio do conceito denominado *consenso sobreposto*, Rawls articula um instrumental teórico cujo objetivo é a obtenção de estabilidade e justiça em uma sociedade em que os cidadãos, livres e iguais, possuem doutrinas religiosas, filosóficas e morais completamente diferentes umas das outras, muitas vezes até incompatíveis entre si. Nesse sentido, ao tratar das sociedades pluralistas, torna-se instrumento importante na forma de avaliação se a teoria *rawlsiana* de justiça como equidade poderá ser defendida sinceramente diante dos demais cidadãos, sem que haja necessidade de rejeição de compromissos morais e/ou religiosos. (FRANCISQUINI, 2013, p. 32).

Contudo, há que se ter cautela em relação ao termo *consenso*: para Rawls, uma crença ou ideia pode ser parte de um *consenso sobreposto* não como elemento de discussão e do procedimento de compreensão ou acordo, mas sim como uma determinada premissa que, independentemente da tradição de cada cidadão, todos tenham razões para aceitar. (FINLAYSON, 2005, p. 101).

O problema apresentado – *justiça como equidade* –, portanto, foca na questão da compreensão de como se pode conceber “[...] uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis” (RAWLS, 2000, p. 25), sendo passíveis de ser objeto do chamado *consenso sobreposto*. (KELLY, 2001, p. xi).

Rawls, como se pode notar, trabalha uma série de concepções abstratas em suas obras. A ideia de *consenso sobreposto* é uma delas: já existente de forma superficial em *A theory of justice* (RAWLS, 1999a, p. 340), o autor desenvolveu o conceito, que fora apresentado em artigos e palestras precedentes (RAWLS, 1987, p. 01), em *O liberalismo político* (RAWLS, 2000, p. 179 e ss). Trata-se de uma noção geral que permite a existência de uma sociedade liberal estável, em que os indivíduos integrantes de uma sociedade bem-ordenada, ainda que possuam diferentes razões para tanto, acabam por sustentar as mesmas leis básicas. Em termos *rawlsianos*, cada cidadão vem a apoiar uma concepção política de justiça de acordo com razões internas às suas próprias doutrinas compreensivas. A concepção política de cada indivíduo é autônoma e, em razão disso, funciona como um *módulo* que se ajusta a um sem número de visões de mundo que os cidadãos podem conceber. Com o *consenso sobreposto*, qualquer cidadão razoável defende o *módulo comum* de dentro de sua própria perspectiva (WENAR, 2012, p. 10), i.e., pelas suas

próprias razões, para a defesa de leis básicas, as quais servem de ordenamento geral para a sociedade em que vivem.

Habermas parte do ponto de vista de que Rawls, ao utilizar-se da noção de *consenso sobreposto*, o faz apenas como “[...] solução encontrada para, em determinadas circunstâncias, garantir a teoria uma medida de aceitação bem ponderada e teoricamente necessária para um melhoramento reformista de instituições existentes”. (HABERMAS, 1997, p. 87). Indica: “Numa sociedade pluralista, a teoria da justiça só pode contar com aceitação, quando se limitar a uma concepção pós-metafísica em sentido estrito, ou seja, se evitar tomar partido na disputa entre formas de vida e cosmovisões”. (HABERMAS, 1997, p. 87).

Nesse passo, não há necessidade de se verificar se “[...] o que se procura são princípios ou normas que incorporam interesses generalizáveis” (HABERMAS, 1997, p. 88), eis que “[...] Rawls não pergunta se o consenso sobreposto justificaria a concepção política de justiça, dando a ela caráter de verdade ou validade”. (FRANCISQUINI, 2013, p. 32). Aqui, dado que Rawls indaga acerca da possibilidade de que tal consenso seja obtido, o propósito *kantiano* de mútuo respeito é integralmente cumprido.

A esperança é de que, por esse método de evitar, como podemos chamá-lo, as diferenças existentes entre visões políticas que se contendem podem ao menos serem moderadas, até mesmo inteiramente retiradas, para que a cooperação social com base no respeito mútuo possa ser mantida. (RAWLS, 1985, p. 231, tradução nossa).¹¹

Nesse mesmo sentido, encontra-se Bunchaft (2013, p. 171-172), indicando que, por meio do *consenso sobreposto* de Rawls, asseguram-se às doutrinas abrangentes – porém razoáveis – a convergência dentro de uma sociedade de caráter liberal. As grandes questões da sociedade, ou seja, aquelas relativas aos valores da liberdade política e civil, igualdade equitativa de oportunidades, valores da reciprocidade econômica e as bases sociais do respeito mútuo, se resolvem por meio desse instrumento, dado que não seria legítimo às partes a utilização do poder coercitivo do aparato estatal para forçar doutrinas abrangentes dominantes sobre aqueles discordantes.

Um dos problemas firmemente atacados por Rawls no relativo à sua própria concepção de justiça é aquele da estabilidade – trata-se de um problema, primeiramente, de ordem prática: “[...] se uma concepção não chegar a ser estável, é fútil tentar realizá-la”. (RAWLS, 2000, p. 188). Resta saber se a *justiça como equidade* fornece os parâmetros para uma concepção política

¹¹ The hope is that, by this method of avoidance, as we might call it, existing differences between contending political views can at least be moderated, even if not entirely removed, so that social cooperation on the basis of mutual respect can be maintained. (RAWLS, 1985, p. 231).

- e moral – suficientemente estável – e se os cidadãos dentro de uma determinada sociedade serão capazes de possuir um senso de justiça forte o suficiente para se contrapor às tendências de injustiça. Em caso negativo, por não se tratar de uma concepção política satisfatória de justiça, a concepção adotada deve ser revista de alguma forma. (RAWLS, 2000, p. 186).

O poder político é legitimamente exercido em uma sociedade liberal quando é utilizado de acordo com uma concepção política da justiça. Isso ainda deixa irresoluto o problema da estabilidade: por que os cidadãos obedeceriam de bom grado à lei, tal como especificado por uma concepção política liberal. Legitimidade significa que a lei pode ser permissivamente aplicada; Rawls precisa de outra explicação de por que os cidadãos têm razões de dentro de seus próprios pontos de vista para cumprir tal lei. (WENAR, 2012, p. 10, tradução nossa).¹²

Nesse sentido, a questão da estabilidade dentro da teoria de *justiça como equidade* não é uma de força. Não se trata de, uma vez que o grupo dominante acredite possuir a visão mais adequada, levar aqueles que não compartilham a mesma concepção política de justiça a aceitá-la; ou a impor determinada noção por meio de sanções efetivas. Essas medidas, por si só, inviabilizariam a adoção da *justiça como equidade*, dado que esta não pode ser razoável a menos que consiga, de maneira adequada, angariar o apoio dos cidadãos dentro da situação inicial – dentro de sua própria estrutura.¹³

Dessa forma, a teoria apresenta-se como o bastião da legitimidade da autoridade política, em contraponto à visão interna dos detentores do poder político de que agem da maneira que agem por estarem dentro da razão, que operam de maneira apropriada. (RAWLS, 2000, p. 189). Conforme se verifica no excerto abaixo, o problema da estabilidade divide-se em duas questões:

[...] a primeira é saber se as pessoas que crescem em meio a instituições justas (como a concepção política as define) adquirem um senso de justiça suficiente, de modo a geralmente agirem de acordo com essas instituições. A segunda é saber se, em vista dos fatos gerais que caracterizam a cultura política e pública de uma democracia – e, em particular, o fato do pluralismo razoável –, a concepção política pode ser o foco de um consenso sobreposto. Pressuponho que esse consenso consista em doutrinas abrangentes e razoáveis que, em uma estrutura básica justa (como a concepção política a define), provavelmente persistirão e conquistarão adeptos no decorrer do tempo. (RAWLS, 2000, p. 187).

¹² Political power is legitimately used in a liberal society when it is used in accordance with a political conception of justice. This still leaves undecided the problem of stability: why citizens would willingly obey the law as specified by a liberal political conception. Legitimacy means that the law may permissibly be enforced; Rawls needs another account of why citizens have reasons from within their own points of view to abide by such a law. (WENAR, 2012, p. 10).

¹³ Aqui, Rawls faz alusão à posição original. (RAWLS, 2000, p. 189, n.a. 10).

Para o primeiro ponto, Rawls aponta que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada estão fadados normalmente a assumir uma concepção de justiça suficiente, de tal maneira que naturalmente agiriam de acordo com preceitos justos. Dito de outra forma, o senso de justiça dos indivíduos dentro da sociedade, em razão dos traços adquiridos e pelo ambiente que os envolve, acaba sendo moldado de maneira suficientemente forte para que esses cidadãos, quando em face de injustiças, sejam capazes de resistir a elas. (RAWLS, 2000, p. 188).

Para a resolução da segunda parte do problema, Rawls concebe o *consenso sobreposto* como a base mais factível da estabilidade democrática: a estabilidade em um *consenso sobreposto* é superior ao mero equilíbrio entre poderes entre cidadãos que apoiam crenças diversas. O equilíbrio de poderes pode ser modificado; a estabilidade social atingida pode ser, portanto, perdida. No *consenso sobreposto*, os cidadãos afirmam e defendem uma determinada concepção política, a qual é adotada de coração pleno, de dentro de suas próprias perspectivas: continuarão, por isso, a defendê-la mesmo no caso de ganho ou perda de poder político. Rawls, nesse passo, indica que o *consenso sobreposto* é estável pelas razões corretas: i.e., cada cidadão defende uma doutrina *moral* abrangente e razoável por razões *morais*. (WENAR, 2012, p. 11).

Por isso, para o indivíduo, no *consenso sobreposto*, não há necessidade de concordância coletiva dos detalhes daquilo que o levaram a pensar de determinada maneira politicamente, de carregar consigo determinada visão de justiça política, fruto da reflexão individual – a qual, se coerente, aproxima-se do *equilíbrio reflexivo*; basta, nesse sentido, que os fundamentos básicos da concepção política adotada sejam compartilhados pelos cidadãos. Esse compartilhamento coletivo, no relativo às questões políticas, principalmente quando o foco da discussão remete aos fundamentos constitucionais e problemas de justiça básica, se torna a base para a *razão pública*. (RAWLS, 2000, p. 91).

Digamos agora que uma sociedade é bem ordenada não apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros mas quando é também efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça. Isto é, trata-se de uma sociedade na qual (1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios. Neste caso, embora os homens possam fazer excessivas exigências mútuas, eles contudo reconhecem um ponto de vista comum a partir do qual suas reivindicações podem ser julgadas. Se a inclinação dos homens ao interesse próprio torna necessária a vigilância de uns sobre os outros, seu sentido público de justiça torna possível a sua associação segura. Entre indivíduos com objetivos e propósitos díspares uma concepção partilhada de justiça estabelece os vínculos da convivência cívica; o desejo geral de justiça limita a perseguição de outros fins. Pode-se imaginar uma concepção de justiça como constituindo a carta fundamental de uma associação humana bem ordenada. (RAWLS, 1997, p. 05).

Assim, indica Rawls, consoante se depreende da análise da passagem *supra*, que a *justiça como equidade* constitui-se, quando atingida em uma sociedade bem-ordenada, na carta fundamental coletiva – aqui, remetendo novamente à ideia de contrato social. Nesse passo, aliando os conceitos de *equilíbrio reflexivo*, a título individual, com aquele descrito acima, *consenso sobreposto*, de caráter coletivo, chega-se ao que Rawls chamou de *razão pública*. Assim, o filósofo apresenta os dois fundamentos que, segundo a sua visão, garantem a tese do liberalismo político:

[...] primeiro, que os valores do político são valores muito importantes e não são fáceis de superar; e segundo, que há muitas doutrinas abrangentes e razoáveis que entendem ser o reino mais amplo dos valores congruente, ou pelo menos não conflitante, com os valores políticos tais como são especificados por uma concepção política de justiça para um regime democrático. (RAWLS, 2000, p. 216).

Afirma Rawls que tais fundamentos fornecem embasamento à razão pública, dado que “[...] implicam que as questões políticas fundamentais podem ser resolvidas recorrendo-se aos valores políticos expressos pela concepção política endossada pelo *consenso sobreposto*”. (RAWLS, 2000, p. 216). Nessas condições, argumenta Rawls (2000, p. 216), “[...] um equilíbrio de razões tal como alcançado no interior da doutrina abrangente de cada cidadão, e não um acordo forçado pelas circunstâncias, é a base do respeito dos cidadãos pelos limites da razão pública”.

A *razão pública* é um conceito abstrato cunhado por Rawls, que serve para incorporar, dentro de um mesmo espectro, a articulação de planos, de conferir ordem aos fins, priorizar seus objetivos e a tomada de decisões dentro de uma sociedade política. À maneira como tais deliberações são conduzidas Rawls chama de *razão pública*. Dita razão é característica de um povo democrático: trata-se da razão adotada por aqueles que compartilham do mesmo *status* de cidadão, cuja finalidade é o bem do público. (RAWLS, 2000, p. 261).

Os cidadãos ‘razoáveis’ *rawlsianos* devem ter a capacidade para a razão prática, que os habilita a apreciar o ‘limite de reciprocidade e generalidade’ e a avaliar demandas de justiça com razões discursivamente compartilháveis e não meramente contra os parâmetros de suas crenças particulares. (FORST, 2011, p. 158, tradução nossa).¹⁴

Assim, com o auxílio do *consenso sobreposto*, os cidadãos de uma determinada sociedade devem razoavelmente acreditar que todos os indivíduos sensatamente aceitariam a aplicação de um conjunto particular de regras básicas, de leis básicas – o poder político deve ser exercido de

¹⁴ Rawlsian ‘reasonable’ citizens must have a capacity for practical reason that enables them to appreciate the ‘threshold of reciprocity and generality’ and to evaluate claims of justice with discursively shareable reasons and not merely against the background of their particular ethical beliefs. (FORST, 2011, p. 158).

maneira a que os demais cidadãos podem, razoavelmente, ser compelidos a endossá-lo. Tal maneira de sancionar as leis básicas permite aos indivíduos que defendam suas visões particulares e tentem convencer os demais cidadãos a apoiá-las também.

Cumpra salientar a diferenciação proposta por Rawls entre *razão pública* e *razões não públicas*: há, para o filósofo estadunidense apenas uma *razão pública* e várias *razões não públicas* – são aquelas oriundas das discussões travadas dentro de instituições religiosas, universidades, sociedades científicas. Os panoramas ali criados integram um horizonte de uma cultura de fundo, em contraponto à cultura política pública. Ao participarem dessas discussões, os cidadãos estariam inseridos em uma cultura de fundo, em que podem atingir outros níveis de compreensão e consenso. Entretanto, quando participam da defesa política no espaço público, há apenas a *razão pública*. “A discussão pública sobre questões políticas fundamentais deve atender ao requisito da razoabilidade, sendo esta necessária para a cooperação democrática em uma sociedade pluralista”. (BUNCHAFT, 2013, p. 172).

Há severas críticas de Habermas a Rawls, no sentido que sua teoria não vislumbra a possibilidade de tradutibilidade das perspectivas religiosas dos cidadãos em uma linguagem pública inerente aos pressupostos dos valores políticos fundamentais. Isto é, para Habermas, Rawls peca ao não estabelecer as condições para que se administre a infinidade de doutrinas abrangentes que conformam uma sociedade pluralista – ao contrário, Habermas indica que o ideal da *razão pública rawlsiana* requer a satisfação de um pressuposto de tradução de argumentos não públicos para uma linguagem publicamente aceitável, ou seja, de acordo com os valores públicos estabelecidos pela *razão pública*, obtidos pelo *consenso sobreposto*. (BUNCHAFT, 2013, p. 173).

Habermas assinala que a concepção *rawlsiana* de *razão pública* parte de uma perspectiva psicológica que, se não impede a introdução de doutrinas religiosas na esfera pública, sujeita-se a críticas relativas à exigência da tradutibilidade, que impõe aos cidadãos a tarefa de, quando se manifestarem no espaço público informal, empreenderem uma divisão artificial em suas mentes entre valores religiosos e políticos. (BUNCHAFT, 2013, p. 175).

Rawls defende a teoria indicando que seu procedimentalismo não se confunde com aquele aduzido por Habermas, dado que há distinção entre questões de justificação e aplicabilidade, mantendo-se, nesse sentido, intactas tanto a dimensão procedimental de sua teoria quanto a questão da prioridade do justo sobre o bem, recorrendo-se ao *equilíbrio reflexivo* amplo, já indicado acima. Assim, a concepção política de justiça se sedimenta na pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, arraigadas na cultura política das democracias contemporâneas.

As doutrinas não razoáveis, portanto, não satisfazem o critério, sendo insuscetíveis de formar a concepção política de justiça. Argumenta Rawls que, nesse passo, “[...] sua concepção de estabilidade inerente ao consenso sobreposto seria um fator de justificação de concepções políticas e não apenas de equilíbrio entre doutrinas abrangentes conflitantes”. (BUNCHART, 2013, p. 175).

Justiça pode irradiar em cores diferentes em função das várias doutrinas éticas (de natureza religiosa, por exemplo), mas o seu valor moral não é primariamente dependente desta radiação. De que outra forma a prioridade do direito sobre o bem deveria ser normativa e epistemologicamente explicada em termos de justificação ‘pública’? De que outra forma, diferente do que os ‘ideais’ e ‘princípios’ da razão prática, na qual o construtivismo político de Rawls se baseia, caracteriza pessoas ‘razoáveis’ e concede-lhes uma capacidade moral de reflexão, segundo a qual eles consideram normas como justas somente se elas podem ser justificadas - construídas - e aceitas reciprocamente, de maneira geral? (FORST, 2011, p. 158-159, tradução nossa).¹⁵

Em sua essência, então, a *razão pública* requer que os cidadãos possam justificar suas decisões políticas para os outros utilizando-se de valores e parâmetros disponíveis publicamente. (WENAR, 2012, p. 11). Rawls, nesse sentido, ao publicar *O direito dos povos* (RAWLS, 2001a), indica que tal ideia faz parte de uma concepção de sociedade constitucional democrática bem-ordenada. “A forma e o conteúdo dessa razão – a maneira como é compreendida pelos cidadãos e como ela interpreta sua relação política – são parte da própria ideia de democracia”. (RAWLS, 2001b, p. 173).

Por outro lado, para que consiga reconstruir a autocompreensão das ordens jurídicas modernas, para após retomar a tensão externa entre as pretensões normativas de ordens democrático-constitucionais e a facticidade de seu contexto social, Habermas toma como ponto de partida os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com meios do direito positivo. (HABERMAS, 1997, p. 113).

Ainda, em relação às críticas a Rawls, Habermas afirma que existe um espaço público no qual, através da polêmica, as *razões públicas* do Direito se constroem sobre o solo movente das liberdades comunicacionais. Consequentemente, o espaço público é, para Habermas, o terreno

¹⁵ Justice may radiate in different colors in light of various ethical doctrines (of a religious nature, for instance), but its moral value is not primarily dependent upon this radiance. How else is the priority of the right over the good supposed to be normatively and epistemologically explained in terms of ‘public’ justification? How else, other than that the ‘ideals’ and ‘principles’ of practical reason, on which Rawls’s political constructivism relies, characterize ‘reasonable’ persons and accord them a moral capacity for reflection, according to which they view norms as just only if they can be justified – constructed – and accepted reciprocally and generally? (FORST, 2011, p. 158-159).

em que germina e se selecionam as *razões públicas*, à vista de todos. Afinal, na perspectiva de Habermas, o Direito “[...] não é um sistema fechado narcisisticamente em si mesmo, uma vez que se alimenta da ‘eticidade democrática’ dos cidadãos e da cultura política liberal”. (HABERMAS, 1997, pg. 323).

Utilizando a ideia de liberdade consolidada pela Declaração Universal de Direitos Humanos – aquela em que a liberdade de um cidadão termina quando começa a do outro, com limitações que só podem ser estabelecidas legalmente -, Habermas indica que, tanto Kant – com seu princípio geral de direito¹⁶ - quanto Rawls – com seu primeiro princípio de justiça¹⁷ -, se apoiaram nesse documento para a formulação de seus princípios. Argumenta o autor que “[...] o conceito da lei explicita a ideia do igual tratamento, já contida no conceito do direito: na forma de leis gerais e abstratas, todos os sujeitos têm os mesmos direitos”. (HABERMAS, 1997, p. 114).

Com essas determinações conceituais, Habermas aponta um interessante paradoxo: o direito moderno se adequa especialmente à integração social de sociedades econômicas que, em domínios de ação neutralizadas do ponto de vista ético (isto é, despojadas de uma moralidade), dependem das decisões descentralizadas de sujeitos individuais movidos pela ambição. Sendo que o direito não pode satisfazer apenas às exigências funcionais de uma sociedade complexa, devendo levar em conta também as condições precárias de uma integração social que se estabelece, em última instância, através das realizações de entendimento de sujeitos que agem comunicativamente, ou seja, através da aceitabilidade de pretensões de validade, o direito moderno acaba por retirar dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem compatibilidade das liberdades de ação. Essas leis obtêm sua legitimidade através de um processo legislativo que se apoia no princípio da soberania do povo. E é aí que se encontra o paradoxo:

Com o auxílio dos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política, deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade. [...]. Esses direitos dos cidadãos têm, de um lado, a mesma estrutura de todos os direitos, os quais abrem ao indivíduo esferas da liberdade de arbítrio. (HABERMAS, 1997, p. 115).

¹⁶ “Segundo o qual toda ação é equitativa, quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral”. (HABERMAS, 1997, p. 114).

¹⁷ “Todos devem ter o mesmo direito ao sistema mais abrangente possível de iguais liberdades fundamentais”. (HABERMAS, 1997, p. 114).

Habermas pode assim reivindicar que a política deliberativa abre espaço para um conceito procedimental de legitimidade, o que se deve ao fato de que a democracia remete a condições sociais, em que se permite a auto-organização de uma comunidade jurídica (e política). Nesse contexto, afirma Habermas acerca da ideia de democracia:

[...] a ideia de democracia, apoiada no conceito do discurso, parte da imagem de uma sociedade descentrada, a qual constitui - ao lado da esfera pública política - uma arena para a percepção, a identificação e o tratamento de problemas de toda a sociedade. Se prescindirmos dos conceitos oriundos da filosofia do sujeito, a soberania não precisa concentrar-se no povo, nem ser banida para o anonimato das competências jurídico-constitucionais. A identidade da comunidade jurídica que se organiza a si mesma é absorvida pelas formas de comunicação destituídas de sujeito, as quais regulam de tal modo a corrente da formação discursiva da opinião e da vontade, que seus resultados falíveis têm a seu favor a suposição da racionalidade. Com isso, não se desmente a intuição que se encontra na base da ideia da soberania popular: ela simplesmente passa a ser interpretada de modo intersubjetivista. A soberania do povo retira-se para o anonimato dos processos democráticos e para a implementação jurídica de seus pressupostos comunicativos pretensiosos para fazer-se valer como poder produzido comunicativamente. (HABERMAS, 2003, v. II, p. 24).

Desta forma, esta concepção de democracia pressupõe o processo democrático como única possibilidade de produzir um direito à altura da modernidade e que garanta a legitimidade do Direito no Direito em si mesmo. Ele espera assim explicar a “[...] emergência paradoxal da legitimidade a partir da legalidade”. (HABERMAS, 2003, p. 193). Para fazer isso, Habermas parte da concepção *kantiana* de Direito, cujo papel, que é o de conciliar a existência de uma obrigação geral e as liberdades de todos, implica em uma exigência de legitimidade:

O Direito moderno estrutura-se a partir de um sistema de normas positivas e impositivas que pretendem garantir a liberdade. Por isso, as características formais da obrigação e da positividade vêm associadas a uma pretensão de legitimidade, pois existe a expectativa de que as normas assegurem através de ameaças de sanção por parte do Estado e resultantes das decisões modificáveis de um legislador político, podem salvaguardar simetricamente a autonomia de todos os sujeitos de Direito. Tal expectativa de legitimidade acompanha os passos concretos da criação e da imposição do direito. (HABERMAS, 2003, p. 307).

Em sua crítica a Rawls e, sobretudo, preocupado em ultrapassar o transcendentalismo *kantiano* sem cair nos excessos do empirismo, Habermas faz apelo às concepções sociológicas da legitimidade em se inspirando notadamente da concepção de Max Weber, para quem o Direito não se resume em uma norma positivamente instaurada, mas implica a existência de um acordo racionalmente fundado envolvendo aqueles que lhe são submissos. Habermas insere, desse modo,

no centro de sua concepção, o conceito de autonomia dos cidadãos, do qual decorre aquele de auto legislação: é legítima a ordem jurídica cujos destinatários podem se compreender como sendo ao mesmo tempo seus autores.

A crítica feita a Rawls por Habermas, estabelecida em *Direito e Democracia* (HABERMAS, 1997), encontra-se bem delineada no excerto abaixo:

No primeiro nível da construção teórica, Rawls detém-se em questões acerca da institucionalização constitucional dos princípios da justiça, fundamentados inicialmente *in abstracto*. Também não desconhece o aspecto da sanção do Estado, a qual liga externamente o direito coercitivo ao comportamento de seus destinatários – o que não acontece com a moral, que pode apelar apenas ao sentido de justiça. Mesmo assim, ele não consegue esclarecer a relação entre direito positivo e justiça política. Rawls concentra-se em questões da legitimidade do direito, sem tematizar a forma do direito enquanto tal, e com isso, a *dimensão institucional* do direito. O que é específico na validade do direito, a tensão entre facticidade e validade inerente ao próprio direito, não entra em seu campo de visão. Por isso também, a dimensão externa entre a pretensão de legitimidade do direito e a da facticidade social é captada de modo reduzido. A realidade contraposta à norma é reduzida no segundo passo da reflexão sobre as condições culturais para a aceitação da teoria de justiça. Rawls procura detectar até que ponto os princípios da justiça são plausíveis ante o pano de fundo das tradições políticas e no *contexto cultural* da comunicação pública de uma sociedade contemporânea pluralista. Não se refere aos processos de decisão realmente institucionalizados, nem às tendências de desenvolvimento políticas e sociais que possivelmente se contrapõem aos princípios do Estado de direito, transformando em ironia as instituições da sociedade bem ordenada. (HABERMAS, 1997, p. 92-93).

Trata-se, nesse aspecto, de crítica relativa à forma de legitimação das leis. Para Habermas, se teria, como forma de legitimidade política, ou as condições sociais e institucionais que possibilitam a realização da lei legítima, ou a dimensão externa entre a pretensão de legitimidade do direito e a da facticidade social. Seriam condições necessárias o Estado representativo democrático, o Estado de Direito e uma sociedade civil (ou seja, esferas públicas autônomas nas quais circula livremente o discurso público) apoiada em um sistema de direitos individuais. Tais condições, inter-relacionadas, manteriam acesas as brasas democráticas, uma vez que a soberania popular e os direitos liberais são reciprocamente exigidos e cooriginários. (FRANCISQUINI, 2013, p. 34).

A *contrario sensu*, para Rawls, consoante visto acima, uma teoria de justiça poderá conceber uma sociedade *estável pelas razões certas* quando atingir um grau de *consenso sobreposto razoável*, em que há possibilidade de legitimação política, com leis gerais passíveis de atingir um grau de legitimidade em razão de uma concepção de justiça neutra:

Sob o pressuposto de um consenso sobreposto razoável ‘esperamos que os cidadãos julgarão (por sua visão abrangente) que os valores políticos, ou superam ou possuem normalmente (embora nem sempre) primazia sobre quaisquer valores políticos que podem entrar em conflito com eles. [...] O nível de justificação que é alcançado no primeiro passo de uma justificação pública, recíproca e geral deve governar as outras etapas, pois, de outro modo, não poderia haver qualquer discernimento em relação à prioridade da justiça sobre os valores não políticos’. (FORST, 2011, p. 160, tradução nossa).¹⁸

Habermas acusa Rawls de, em um segundo momento, não buscar recuperar uma reconstrução normativa do desenvolvimento do Estado de direito e de sua *base social*. (HABERMAS, 1997, p. 93). Ocorre que a proposição de Rawls não incluía esse objetivo. Não há trabalho empírico na assunção da teoria de justiça *rawlsiana* – sendo, inclusive, o lugar de fala de Rawls muito contestado (HABERMAS, 1997, p. 90), em razão de estabelecer que as sociedades bem-ordenadas são somente aquelas liberais.¹⁹

Rawls se opõe a esta visão, ressaltando que, já em *Uma Teoria da Justiça*, originariamente de 1971 (RAWLS, 1997, 1999a, 2008), chama atenção para o fato de que as liberdades políticas constituem parte fundamental da vida de algumas pessoas e das bases sociais do autorrespeito – o primeiro princípio de justiça e a sua concepção de pessoa moral deixam claro a cooriginalidade das autonomias pública e privada. Ademais, o estágio de construção constitucional no qual é feita a escolha com base nos princípios de justiça da Carta de Direitos, que limita a legislação majoritária (impedindo-a, por exemplo, de vedar as liberdades de expressão e de imprensa), não se dá em um nível pré-político. (FRANCISQUINI, 2013, p. 33).

Nesse diapasão, Habermas pugna pela importância da abordagem histórico-teórica para “[...] uma meditação sistemática sobre a autonomia privada e pública em geral”. (HABERMAS, 1997, p. 128). Arguindo que a ideia de Direitos Humanos e soberania do povo determinam, ainda hoje, a autocompreensão normativa de Estados de Direito democráticos – o que pode ser visto na conceituação de John Rawls acerca do que consiste uma sociedade bem-ordenada -, Habermas

¹⁸ Under the presupposition of a reasonable overlapping consensus ‘we hope that citizens will judge (by their comprehensive view) that political values either outweigh or are normally (though not always) ordered prior to whatever nonpolitical values may conflict with them. [...] The level of justification that is reached at the first step in a public, reciprocal and general justification must govern the other steps, for otherwise there could be no insight at all into the *priority* of justice over nonpolitical values’. (FORST, 2011, p. 160).

¹⁹ Ao tempo em que publicou *Uma teoria de justiça*, Rawls possuía como foco uma concepção de justiça voltada apenas às sociedades ditas liberais. Entretanto, ante grandes críticas, Rawls propôs, para sua teoria internacional, a consideração de cinco tipos de sociedades nacionais: povos liberais razoáveis e povos decentes, os quais, na esteira de Jean Bodin, os chamou, em conjunto, de povos bem-ordenados (RAWLS, 2001a, p. 05, n.a. 06); e as sociedades não bem-ordenadas: Estados fora-da-lei; sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e, finalmente, em quinto lugar, os absolutismos benevolentes, que “[...] honram os direitos humanos mas, porque é negado aos seus membros um papel significativo nas decisões políticas, não são bem-ordenadas”. (RAWLS, 2001a, p. 05).

explicita que a tensão entre facticidade e validade, entre a positividade do direito e a legitimidade por ele pretendida requer uma análise histórico-teórica.

Essa tensão não pode ser trivializada nem ignorada, porque a racionalização do mundo da vida impede cada vez mais que se cubra a necessidade de legitimação do direito estabelecido – apoiado nas decisões modificáveis de um legislador político – lançando mão da tradição e da eticidade consuetudinária. (HABERMAS, 1997, p. 128).

Nesse sentido, Habermas aponta que o desenvolvimento fez com que o direito natural clássico²⁰ e o cristão, que refletiam um *ethos* da sociedade global, perpassando camadas da

²⁰ Na concepção clássica, o ofício do juiz era o de restituir a cada um o que é seu (*suum cuique tribuere*), o que implicava que a não aplicação mecânica da Lei. Ao contrário, era o julgamento com equidade e ponderação. A Lei seria apenas uma fonte auxiliar do Direito, dentre outras, das quais se serve o juiz para descobrir (e não criar) o justo. Esta noção de justiça varia segundo as circunstâncias e a estrutura do caso que lhe é submetido. Deste modo, o direito natural antigo é estranho ao imperativo categórico kantiano, que é a forma arquetípica do direito natural moderno e do legalismo. O direito natural antigo é narrado, mas não prescrito. Ele narra o que diz o mundo e restitui o equilíbrio do cosmos, que acaso foi rompido em um contencioso e é aí que intervém o papel do juiz, como sendo aquele de restabelecer o equilíbrio rompido. O direito é ‘dito’, segundo Aristóteles (2001, 1137a31-1138a3) e não ‘feito’. Ele é ‘dito’ na ocasião do litígio. Casuística e de forma alguma universal, o direito natural antigo oferece ao juiz margem de manobra bem importante. Cabe ao juiz a descoberta, em cada caso, quanto ao conteúdo de um direito que não é dogmaticamente fixado de forma *a priori* transcendental, como em Kant. O direito antigo é para ser descoberto caso por caso, em cada processo, no qual há grande margem de manobra do juiz (ARISTÓTELES, 2001, 1137b 19-24); no entanto, a concepção clássica do direito não deixa o juiz livre a si mesmo, a sua livre fantasia, pois, mesmo que este direito antigo não esteja fixado *a priori* e dogmático, de forma transcendental, ele deve ser buscado em cada caso, ele é assim ‘conhecível’, sem ser deixado à subjetividade do juiz. O direito natural clássico nos apresenta uma terceira via entre o legalismo - a lei como vontade do legislador -, em que o juiz somente tem que aplicá-la mecanicamente e o ativismo judicial - o realismo interpretativo, um legalismo ao reverso -, no qual a fonte única do legalismo é a vontade do juiz. O direito natural clássico nos apresenta uma terceira via entre estas duas extremidades, na qual temos um objetivismo jurídico que denega ao sujeito, seja o legislador ou o juiz, o monopólio da normatividade. Ao contrário, o direito natural moderno, em razão de sua abstração, contém em germe um tal subjetivismo. O direito natural moderno oferece uma representação estranha ao direito antigo, pois que o conjunto normativo do direito natural moderno é retirado da razão e não da observação do cosmos. Racionalista e artificialista, a filosofia do direito natural moderno utiliza uma terminologia que é mesmo imprópria: não deveríamos dizer direito natural – Kant, por exemplo, dizia *Direito Racional*. (KANT, 1986, p. 493, AK, VI, 242). Uma tal raiz do direito moderno está no abandono da cosmologia ética dos antigos, isto é, a ideia de que a ética é derivada do cosmos. Este abandono está consubstanciado no *logos que se separa do cosmos*, o ‘dever-ser’ do ‘ser’ e o direito da natureza. E temos assim as três características do direito moderno: primeira, o universalismo, pois ao se separar do cosmos o direito moderno ganha em universalidade, dado que o cosmos é diverso e variável. No momento em que o direito natural moderno se separa do cosmos, ele perde em diversidade e ganha em universalidade. Segunda característica: individualismo, ou o subjetivismo. Em se emancipando do cosmos, o direito moderno leva consigo, em seu movimento, o indivíduo que é separado e deixado em sua diversidade cultural. E, finalmente, como terceira característica, o voluntarismo: em se separando do ‘ser’, o direito moderno perde a autonomia que tinha nos antigos, e advém moral, advém tributário da vontade, perdendo em substância, em ontologia, também perde a contemplação do cosmos, mas torna-se a expressão de uma vontade através de uma dimensão prescritiva. Ao perder sua autonomia, tornando-se o instrumento da vontade, o direito moderno não é mais um direito objetivo, que garante o equilíbrio harmonioso entre o homem e a natureza, mas torna-se um direito subjetivo do qual o homem se toma egoisticamente e sem mais nenhuma relação com a natureza, o cosmos. Ele é, então, o instrumento da vontade de cada indivíduo. O direito moderno é um poder do homem sobre as coisas e sobre o outro, nas figuras do direito de propriedade, ou o direito das obrigações, isto é, o direito de impor-se pela vontade e poder, em que trata-se de normas de conduta que pertencem ao modelo da moral no modo do ‘dever-ser’, atuando sempre no domínio da vontade humana.

sociedade e interligando diferentes ordens sociais, já não refletiam mais o que estava sendo discutido. Passou-se a refletir, criando-se formações autônomas de juízo, acerca das relações sociais e tradições culturais, rompendo o paradigma de sociedade una – ou interligada - para tornar em simples convenção os padrões de interpretação de uma eticidade de decisões práticas. Assim, Habermas indica que “[...] as ideias modernas da *autorrealização* e da *autodeterminação* não sinalizam apenas dois temas diferentes, mas tipos distintos de discurso, os quais são talhados conforme o sentido de questionamentos *éticos* e/ou *morais*”. (HABERMAS, 1997, p. 129).

Com isso, a conceituação de ética mudou, recebendo um sentido subjetivista, tanto na esfera privada, como para tradições e formas de vida compartilhadas entre os sujeitos. A reflexão voltou-se para o indivíduo.

Em síntese, a exigência abstrata de uma apropriação consciente e autocrítica, de aceitação responsável da própria história de vida individual, insubstituível e contingente, substitui cada vez mais as instruções exemplares para uma vida virtuosa e os modelos bem-sucedidos de conduta de vida, recomendados para a imitação. (HABERMAS, 1997, p. 129-130).

Esse movimento possui um resultado aparentemente antagônico, porém complementar: há a promoção do individualismo dos projetos de vida individuais e um pluralismo de formas de vida coletivas em razão do florescimento de reflexões sobre histórias de vida e acerca de tradições culturais ao mesmo passo em que as “[...] normas da convivência tornam-se reflexivas e impõem-se orientações de valores universalistas”. (HABERMAS, 1997, p. 131).

Desse modo, quando existentes o igual respeito de cada um e a consideração simétrica dos interesses de todos, “[...] as pretensões normativas de relações interpessoais passam a ser problematizadas”. (HABERMAS, 1997, p. 131). Nessa forma de fundamentação, o indivíduo singular age moralmente de maneira dirigida por princípios, orientando suas ações pela ideia de autonomia. “A isso equivale, no âmbito da constituição de uma sociedade justa, a liberdade política do direito racional, isto é, da legislação democrática”. (HABERMAS, 1997, p. 131). No momento em que se impõe essa lógica, as ideias normativas que dominavam a sociedade não se mantêm.

A conduta consciente da vida da pessoa singular mede-se pelo ideal expressivista da autorrealização, pela ideia deontológica da liberdade e pela máxima utilitarista da multiplicação das chances individuais de vida. Ao passo que a eticidade de formas de vida coletivas mede-se, de um lado, por utopias de uma convivência não-alienada e solidária no horizonte de tradições assimiladas conscientemente e continuadas criticamente, de outro lado, por modelos de uma sociedade justa, cujas instituições se configuram de modo a

regular expectativas de comportamento e conflitos no interesse simétrico de todos os atores [...]. (HABERMAS, 1997, p. 132).

Essas mudanças colocam o Direito – o sistema jurídico - sob pressão, “[...] na medida em que assume funções de integração da sociedade em sua totalidade”. (HABERMAS, 1997, p. 132). Em razão das ordens jurídicas poderem, agora, apenas ser legitimadas a partir de fontes que não acarretem contradições com as ideias de justiça e ideais pós-tradicionais de vida, “[...] argumentos em prol da legitimidade do direito devem ser compatíveis com os princípios morais da justiça e da solidariedade universal – sob pena de dissonâncias cognitivas – bem como com os princípios éticos de uma conduta de vida auto responsável, projetada conscientemente, tanto de indivíduos, como de coletividades”. (HABERMAS, 1997, p. 133).

Nesse mesmo sentido, Finlayson e Freyenhagen (2011, p. 20, tradução nossa) afirmam que a disputa com Rawls faz emergir questões sobre a teoria *habermasiana*: “O pluralismo razoável é extensível a razões morais e práticas? Quanta justificação ética a lei legítima precisa? Quanto pode aguentar?”²¹ Pode se afirmar, contudo, que a *justiça como equidade* é plenamente compatível com a forma de soberania popular e de convivência social valorizada por Habermas. O processo constituinte no projeto *rawlsiano* não fica relegado às considerações da filosofia política, pois depende dos arranjos institucionais e de uma compreensão adequada de sua operação. Sendo assim, poder-se-ia afirmar, como o faz Rawls, que, em ambas as teorias, a decisão por incorporar à Constituição os direitos liberais é uma decisão a ser tomada *a posteriori*, via deliberação pública. (FRANCISQUINI, 2013, p. 33). Verifica-se, neste estágio, a convergência entre as teorias de Rawls e de Habermas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo buscou, no curso de seu desenvolvimento, prover um panorama geral acerca da teoria *rawlsiana* de *justiça como equidade*, em que o artigo enfatizou os objetivos de sua obra. Nesse sentido, verificou-se que a teoria *rawlsiana* visa fornecer os parâmetros para o uso legítimo do poder político em uma determinada sociedade e, assim, descrever como um arranjo justo das maiores instituições sociais e políticas de uma comunidade liberal devem ser.

Nesse passo, o artigo apresentou, de forma ampla, os diversos conceitos abstratos cunhados por Rawls para sua teoria. Verificou-se que, do amadurecimento de suas ideias, o

²¹ Does reasonable pluralism extend to moral and practical reasons? How much ethical justification does legitimate law need? How much can it stand? (FINLAYSON; FREYENHAGEN, 2011, p. 20).

filósofo norte-americano, apoiado pela ideia de contrato social já exposta em Locke, Rousseau e Kant, cunhou o conceito de *equilíbrio reflexivo*: ainda que seja impossível atingir um estado de *equilíbrio reflexivo* perfeito, a utilização do método descrito na primeira seção acima auxilia o indivíduo, e, ao final, a própria sociedade, a atingir um estado geral de coerência (WENAR, 2012, p. 06-07) – conceito bastante criticado por Habermas, em razão de uma suposta divisão artificial de valores no psicológico dos indivíduos dentro de uma sociedade bem ordenada, i.e., o problema da tradutibilidade.

O artigo voltou-se também às críticas de Jürgen Habermas ao trabalho de Rawls: considerando-se que ambas as teorias possuem o mesmo problema, qual seja, a delimitação de um critério de justificação pública das instituições e práticas democráticas em uma sociedade pluralista (BUNCHAFT, 2013, p. 170), no segundo momento, o trabalho buscou demonstrar de que forma a crítica *habermasiana* auxiliou Rawls a refletir acerca de sua concepção de justiça - compreendida como uma concepção política de justiça (RAWLS, 2000, p. 25) -, o que acabou por implicar em uma série de modificações em sua teoria, inclusive nos importantes conceitos de *consenso sobreposto* e *razão pública*. Tais alterações, como se depreendeu da análise do texto, foram essenciais para o desenvolvimento e evolução da justiça como equidade *rawlsiana*, demonstrando-se como, após os necessários ajustes, há plena compatibilidade da teoria com a forma de soberania popular e de convivência social valorizada por Habermas.

Assim, em conclusão, verificou-se que a discussão foi extremamente profícua para ambos os autores, culminando em um maior aprofundamento de diversos pontos das respectivas teorias. Ainda que o presente artigo tenha partido somente do ponto de vista das evoluções em torno da teoria *rawlsiana*, é possível indicar que, considerando-se a infinidade de aplicações práticas das abstrações de Habermas e Rawls, cujo objetivo comum é ambicioso – e, como restou claro no artigo, familiar -, as considerações feitas no texto propiciam, mesmo ao leitor mais atento, maiores indagações do que aquelas que possuía no início da leitura.

THE DIALOGUE BETWEEN HABERMAS AND RAWLS: THE FOUNDATIONS OF DEMOCRATIC PUBLIC JUSTIFICATION IN PLURALIST SOCIETIES

Abstract: The article, with the background of the theory of justice as fairness by John Rawls, presents the notes made by Jürgen Habermas to the *rawlsian* project of justice, especially in relation to how individual concepts and comprehensive reasonable doctrines can be theorized in pluralist societies, in the current context. The article, using the bibliographical method of research, focuses primarily on Habermas' criticism, and it has, as main objective, the clarification of some controversial points that, in the german philosopher's thinking, deserve attention and repositioning by Rawls. Therefore, at first, it presents the main points of Rawls's theory, and

after, the paper chooses to, when appropriate, to continue the discussion unveiling the criticism of Habermas at the same pace at which it talks about fundamental points of the *rawlsian* theory, such as the concepts of *overlapping consensus* and *public reason*.

Keywords: John Rawls. Jürgen Habermas. Justice as fairness. Overlapping consensus. Public reason.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001.
- BUNCHAFT, Maria Eugenia. O Supremo Tribunal Federal e a ADPF n. 54: uma reflexão sobre a legitimidade democrática do Judiciário à luz de Rawls, Habermas e Nino. In: STRECK, Lenio Luiz.; ROCHA, Leonel Severo.; ENGELMANN, Wilson. **Constituição, sistemas sociais e hermenêutica**: anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS – Mestrado e Doutorado n. 10. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013. p. 169-193.
- DRIVER, Julia. The history of utilitarianism. In: ZALTA, Edward. (Org.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford, Dec. 21, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>>. Acesso em: 08 fev. 2019.
- FINLAYSON, James G.; **Habermas** – a very short introduction. Oxford, UK: Oxford University Press, 2005. 156 p.
- FINLAYSON; James G.; FREYENHAGEN, Fabian. Introduction. In: FINLAYSON, James G.; FREYENHAGEN, Fabian. (Org.). **Habermas and Rawls**: disputing the political. New York: Routledge, 2011. p. 01-21.
- FORST, Rainer. The justification of justice: Rawls and Habermas in dialogue. In: FINLAYSON, James G.; FREYENHAGEN, Fabian. (Org.). **Habermas and Rawls**: disputing the political. New York: Routledge, 2011. p. 153-180.
- FRANCISQUINI, Renato. Democracia, justiça e o uso público da razão: reflexões sobre o debate entre Rawls e Habermas. In: **Teoria & Pesquisa**, São Carlos, v. 22, n. 2, p. 21-36, 2013. Disponível em: <<http://tinyurl.com/jl3452v>>. Acesso em: 08 fev. 2019.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002. 390 p.
- _____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade. v. II.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Direito e moral.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999. 121 p.

_____. Reconciliation through the Public Use of Reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism. In: FINLAYSON, James G.; FREYENHAGEN, Fabian. (Org.). **Habermas and Rawls: disputing the political.** New York: Routledge, 2011. p. 26-45.

_____. The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights. In: **Metaphilosophy**, Oxford, vol. 41, n. 4, p. 464-480, 2010. Disponível em: <<http://tinyurl.com/ocvo5jm>>. Acesso em: 08 fev. 2019.

HABERMAS, Jürgen.; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político.** Barcelona: Paidós, 1998. 181 p.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. 501 p.

_____. **La métaphysique des mœurs et le conflit des facultés.** Paris: Pléiade, 1986.

KELLY, Erin. Editor's foreword. In: RAWLS, John. **Justice as fairness: a restatement.** Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001. p. xi-xii.

RAWLS, John. **A theory of justice: revised edition.** Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999a. 539 p.

_____. **O direito dos povos.** São Paulo: Martins Fontes, 2001a. 259 p.

_____. **O liberalismo político.** 2. ed. São Paulo: Ática, 2000. 430 p.

_____. The idea of an overlapping consensus. **Oxford Journal of Legal Studies**, Oxford, v. 07, n. 1, p. 01-25, 1987. Disponível em: <<http://tinyurl.com/nbxedpf>>. Acesso em: 08 fev. 2019.

_____. **Justice as fairness: a restatement.** Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001b. 214 p.

_____. Justice as fairness: political not metaphysical. **Philosophy and Public Affairs**, Princeton, v. 14, n. 03, p. 223-251, 1985. Disponível em: <<https://tinyurl.com/z6z9lx5>>. Acesso em: 08 fev. 2019.

_____. **Law of peoples and the idea of public reason revisited.** Cambridge: Harvard University Press, 1999b. 207 p.

_____. Law of peoples. In: SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. (Org.). **On human rights: the Oxford amnesty lectures 1993.** New York: HarperCollins Publishers, 1993. p. 36-68.

-
- _____. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 708 p.
- _____. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 764 p.
- RAWLS, John. FREEMAN, Samuel. (Ed.). **Collected papers**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999. 656 p.
- SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. 349 p.
- _____. **Justice: what's the right thing to do?** 2009. 1 post (55 min 06 s). Postado em: 2009. Disponível em: <<http://tinyurl.com/jcowc6s>>. Acesso em: 08 fev. 2019.
- VALLESPÍN, Fernando. Introducción. In: HABERMAS, Jürgen.; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Barcelona: Paidós, 1998. p. 09-37.
- WENAR, Leif. John Rawls. In: ZALTA, Edward. (Org.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford, Sept. 24 2012. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/rawls/>>. Acesso em: 08 fev. 2019.
- WOLFF, Jonathan. Jonathan Wolff on John Rawls's a theory of justice. [28 fev. 2010]. Entrevistador: Nigel Warburton. Entrevista concedida ao Philosophy Bites. Disponível em: <<http://philosophybites.com/2010/02/jonathan-wolff-on-john-rawls-a-theory-of-justice.html>>. Acesso em: 08 fev. 2019.

Trabalho recebido em 03 de outubro de 2018
Aceito em 14 de fevereiro de 2019