

A COERÊNCIA DA TEORIA DA JUSTIÇA*

Catherine Audard
London School of Economics

ABSTRACT: The main aim of this paper is to defend the coherence of the John Rawls's theory of justice as fairness as presented in *A Theory of Justice* and *Political Liberalism*. The political conception of justice, that is based on the principle of toleration and encourage the social stability, is best understood in proximity with the Kantian practical philosophy, and the "political" is understood as a pure practical power, independent from the pure theoretical reason, that reconciles doctrinal and constitutive autonomy and refute the rational intuitionism.

KEYWORDS: Theoretical and practical reason, political conception of justice and comprehensive doctrines, doctrinal autonomy.

RESUMO: O objetivo central nesse artigo é fazer uma defesa da coerência da teoria da justiça como equidade de John Rawls como apresentada em *A Theory of Justice* e *Political Liberalism*. A concepção política de justiça que se baseia no princípio de tolerância e favorece a estabilidade social é melhor compreendida em proximidade com a filosofia prática kantiana, sendo o 'político' entendido como um puro poder prático, autônomo em relação à razão pura teórica, que reconcilia autonomia doutrinal e completa e se afasta do intuicionismo racional.

PALAVRAS-CHAVE: Razão teórica e prática, concepção política de justiça e doutrinas abrangentes, autonomia doutrinal.

Uma das dificuldades do *Liberalismo político*¹ é o uso que Rawls faz do termo "político". Nesse livro, com efeito, ele se propôs a retomar sua teoria da justiça como equidade (*justice as fairness*) de maneira a evidenciar

* Tradução de Sônia Schio e Luís Rubira. Revisão de João Hobuss.

¹ J. Rawls, *Political Liberalism* [Liberalismo Político], Columbia University Press, 1993 (*Libéralisme politique*, tradução de C. Audard, Paris: Presses Universitaires de France, 1995, sigla LP, na continuidade), p. 13.

seu caráter “político” e não metafísico. Ele quer mostrar que sua teoria não é uma concepção “compreensiva” do bem e que, por conseguinte, ela deveria ser aceitável por todos os concernidos, mesmo no contexto contemporâneo do *pluralismo*, quer dizer, do desacordo fundamental entre as concepções religiosas, morais e metafísicas às quais aderem os cidadãos de uma democracia constitucional moderna. Fornecendo um tipo de plataforma comum e mínima, sua teoria da justiça contribuiria para a tolerância e para a estabilidade dos regimes democráticos, para a “possibilidade de uma sociedade pluralista relativamente estável e harmoniosa.” A teoria da justiça como equidade buscaria reconciliar ou a pacificar as sociedades pluralistas apresentando os princípios de justiça aos quais os cidadãos deveriam se submeter como sendo “políticos”, quer dizer, não colocando suas crenças pessoais em questão. Esses princípios não têm nenhuma pretensão à verdade, nem poderiam entrar em concorrência com a fé religiosa, as opções morais e aos pertencimentos filosóficos dos cidadãos.

Mas as expressões utilizadas por Rawls são enganosas, pois elas tendem a apresentar a teoria da justiça como sendo essencialmente um instrumento político de estabilidade, de coesão social visando a pacificar as sociedades democráticas contemporâneas e seus conflitos internos. Rawls teria renunciado à ambição universalista e ética da obra de 1971. Todo olhar crítico sobre a sociedade e sobre as instituições políticas pareciam de fato abandonadas em proveito da tarefa de reconciliação e de estabilização.²

Existe, entretanto, uma outra interpretação do projeto de Rawls em *Liberalismo Político* que o relaciona mais intimamente à *Teoria da Justiça* e, em particular, à sua inspiração kantiana. Se, ao nos fundarmos sobre uma leitura dos textos de Rawls acerca da filosofia moral de Kant, redefinimos o “político” com relação à *razão pura prática*, sua natureza e suas exigências, assim como seus limites, vê-se muito mais claramente qual é o sentido que Rawls fornece ao liberalismo político. A distinção entre o “político” e o “metafísico” apresentada por Rawls desde seu artigo de 1985, recebe todo o seu sentido quando ela é esclarecida pela distinção kantiana entre razão prática e razão teórica, entre autonomia e heteronomia, entre o uso legítimo

² Na *Justice as Fairness: A Restatement [Justiça como Equidade: uma reavaliação]*, Harvard University Press, 2001, Rawls indica a reconciliação como um dos objetivos maiores de contribuição da filosofia política para a cultura pública de uma democracia. Ele afirma que, certamente, essa ambição comporta perigos, e que ela pode ser posta a serviço de um *status quo* injusto, mas que nós temos cruelmente necessidade dessa reconciliação, dado “o fato do pluralismo” nas sociedades contemporâneas. (Ver p. 20 e 21, n° 4)

da razão pura teórica e seu uso ilegítimo ou “metafísico”, quer dizer, sua aplicação errônea às questões “práticas”. Esse uso ilegítimo é, acima disso, característico dos regimes autoritários ou antidemocráticos que pretendem governar contra a vontade de seu povo, em nome de uma concepção “verdadeira” de bem comum. A autonomia é, portanto, uma maneira de pensar a razão humana e sua independência com relação à autoridade e à transcendência em um contexto político democrático. Não se trata, para Rawls, de um valor entre outros. O político, em Rawls, deve então ser concebido como um puro poder prático, autônomo em relação à razão pura teórica, isto é, à faculdade cognitiva. Isso não pode ser uma simples aplicação de uma concepção predeterminada e “compreensiva” do Bem.³

Uma vez esclarecido esse ponto, a posição de Rawls torna-se bem mais coerente. Dessa forma, as práticas das instituições políticas podem ser criticadas em nome da autonomia “completa” dos cidadãos livres e iguais em uma democracia que se expressa nos princípios primeiros que os governam. Tal é a condição necessária, mas não suficiente da legitimidade das instituições e das práticas.⁴ A autonomia doutrinal da teoria “política” da justiça é para ser pensada em relação com a autonomia dos cidadãos. Uma reconstrução do conjunto do projeto rawlsiano segundo essas indicações, ultrapassariam os limites deste artigo. Nós nos contentaremos em mostrar em qual sentido, contrariamente à interpretação majoritária, a teoria da justiça não é uma simples “teoria”, e como o liberalismo “político” possui uma estrutura conceitual que lhe permite corrigir as tendências à heteronomia que encontramos tanto no liberalismo clássico como na teoria rawlsiana da justiça.

1. A “teoria” da justiça não é teórica

O projeto rawlsiano pode ser interpretado como um esforço para construir uma teoria ao mesmo tempo crítica e construtiva da justiça política que seja igualmente autônoma de um ponto de vista doutrinal⁵. Este é um

³ *Ib.*, p. 247: “A justiça como equidade não é uma filosofia moral aplicada”.

⁴ A segunda condição, procedimental, é que elas devem expressar essa autonomia nas condições que excluem a injustiça: as condições elas mesmas justas (*fair*) fornecerão, segundo Rawls, resultados justos.

⁵ Uma doutrina é, nesse sentido, autônoma porque, na ordem que ela representa, os valores políticos da justiça não são simplesmente representados como exigências morais impostas do exterior. Elas não são, também, o resultado de pressões que outros cidadãos exercem sobre nós, (...) mas são antes

projeto ao qual Kant jamais concedeu credibilidade, devido a imagem negativa que ele fazia da política e do “povo de demônios” que a boa vontade não seria suficiente para pacificar sem a intervenção do interesse bem compreendido.⁶ Como Hume, ele pensava que a hipótese da maldade dos homens é a única válida na política, mesmo se ela não fosse completamente verdadeira. A *Doutrina do Direito (Rechtslehre)* é distinta da *Doutrina da Virtude (Tugendlehre)*, e a mediação do direito é o único meio de compreender as relações entre a moral e a política.⁷

1.1 O projeto rawlsiano

Rawls lerá Kant de modo diferente, em particular a segunda formulação do imperativo categórico toma para ele uma significação central: “*Age como se a máxima de tua ação devesse ser erigida por tua vontade em lei universal da natureza*”. Ele vê na democracia moderna, em particular nos regimes constitucionais nos quais o Estado de direito contrabalança os excessos da soberania popular, o lugar da “fenomenalização” da liberdade, da realização do poder prático da razão, do “reino dos fins”. Sua leitura, curiosamente, não utiliza muito a filosofia da história de Kant, mas se funda quase que exclusivamente sobre isso que ele denomina de “o procedimento do imperativo categórico” para derivar os princípios de justiça política dos princípios e das concepções da razão pura prática.⁸ O sonho que Kant

baseadas na própria razão prática (...). Sustentando a doutrina política como um todo, nós, enquanto cidadãos, somos autônomos politicamente falando”. (*LP*, p. 133) A autonomia doutrinária é esclarecida pelas análises que Rawls faz do construtivismo político e por sua crítica ao intuicionismo, ao utilitarismo e ao perfeccionismo. (Ver *LP*, p. 123-167)

⁶ Kant, *Sobre a paz perpétua* (primeiro suplemento, Paris, Garnier-Flammarion, p. 105): “O problema da instituição do Estado (...) não requer o aperfeiçoamento moral dos homens, mas somente saber como se pode fazer para tornar proveitoso aos homens o mecanismo da natureza para dirigir, no seio de um povo, o antagonismo de suas intenções hostis.” Alain Renaut observa, entretanto, a ambivalência de Kant nesse mesmo texto no qual é apresentada “uma filosofia da liberdade na qual a liberdade como vontade moral é, ao mesmo tempo, fim e motor do progresso.” (A. Renaut, *Kant aujourd'hui [Kant hoje]*, Paris: Aubier, 1997, p. 360 e s.)

⁷ Essa é, em todo caso, a leitura que faz Otfried Höffe em seu livro *L'État et la justice [O Estado e a justiça]* (Paris: Vrin, 1988), vendo, em particular a p. 86: “Segundo Kant (diferentemente de Rawls) (...) os princípios de coexistência devem certamente satisfazer ao critério moral da estrita universalização, mas não é exigido que as pessoas sejam morais (...) a legalidade é suficiente ao direito (...) Rawls fala indistintamente de uma “teoria moral” e de uma “pessoa moral” e não considera a diferença entre direito e virtude, entre legalidade e moralidade.

⁸ O procedimento do imperativo categórico é o modelo da “posição original” em *TJ*. “Esse procedimento (da posição original) incorpora, para nós, todas as exigências pertinentes da razão prática, e mostra como os princípios da justiça resultam dos princípios da razão prática em ligação com as concepções da sociedade e da pessoa que são elas próprias ideais da razão prática”. (*LP*, p. 123)

formulara seria assim realizável. “Isso é um desejo ancestral que se realizará talvez um dia (quem sabe em quanto tempo?): isso é algo que jamais se saberá, no lugar da diversidade infinita de leis civis, estes que são seus *princípios* (com grifo nosso); pois somente aí pode residir o segredo permitindo simplificar, como se disse, a legislação. Mas as leis são aqui, ao contrário, pura e simplesmente as limitações que submetem nossa liberdade às condições sob as quais ela se conforma completamente consigo mesma: também elas concernem a qualquer coisa que é inteiramente nossa própria obra e da qual podemos, graças a esses mesmos conceitos, ser as causas”.⁹ Esse sonho de uma legislação derivada da autonomia humana, de uma reconciliação do direito, da moral e da política, pode ser realizado? A revolução dos Direitos do homem, sua transformação em direitos positivos, que veio após a Segunda Guerra Mundial e a ratificação pelos Estados da Declaração universal dos direitos humanos de 1948, assim como de seus diversos complementos (Convenção europeia dos direitos do homem, etc.) foi, talvez, ao menos em parte, o motivo que permitiu a Rawls nutrir sua confiança na possibilidade de uma política “moral”, para retomar a expressão de Kant.¹⁰

1.2 A autonomia doutrinal

O obstáculo maior nessa via é a heteronomia dos princípios políticos e da legislação, sua imposição coercitiva como as condições predeterminadas, anteriores e superiores à liberdade humana. O trabalho de Rawls, inspirado por Kant, é o de construir uma teoria da justiça que seja plenamente autônoma e adaptada às condições da democracia, a fim de que os princípios de justiça sejam aqueles que escolheriam, eles mesmos, os cidadãos livres e iguais, racionais e razoáveis e postos em condições equitativas.

Nos comentários sobre a filosofia moral de Kant, Rawls esclarece essa tarefa da seguinte forma: “A lei moral é uma ideia *a priori*¹¹ da razão, mas ela não é *a priori* no sentido em que uma ordem pública de conduta

⁹ Kant, *Critique de la raison pure* [Crítica da razão pura], p. 334.

¹⁰ Vale a pena recordar a célebre distinção que Kant faz na *Vers la paix perpétuelle* [A paz perpétua] entre “um *político moral* que considera os princípios da prudência política podem coexistir com a moral, e um *moralismo político* que forja uma moral que seja vantajosa ao interesse do homem de Estado”. (p. 112)

¹¹ O *a priori*, para Kant, concerne à origem do saber, um saber no qual a fonte não se encontra na experiência. Mas isso não quer dizer que este *a priori* organiza necessariamente a experiência.

unificada deveria obrigatoriamente repousar sobre ela. Porque eu não creio que Kant sustente que a lei moral seja *a priori* nesse sentido. O que ele afirma, de fato, é que a lei moral é a única forma que nós temos de construir uma ordem pública de conduta unificada *sem cair na heteronomia* (o grifo é nosso). Se há o recurso à ideia de autonomia implícita na concepção construtivista da razão prática, é precisamente para rejeitar as outras doutrinas morais. É porque ele considera o perfeccionismo e o intuicionismo como heterônomos e pensaria a mesma coisa do utilitarismo (se ele o tivesse enfrentado sob a forma pela qual nós o conhecemos hoje).¹² Não se poderia indicar mais claramente em qual lado Rawls se situa, nem qual é, segundo ele, o adversário ao mesmo tempo teórico e político de qualquer regime constitucional: toda concepção sobre os primeiros princípios da legislação que os faria derivar de uma doutrina “verdadeira” do soberano bem, não porque essa doutrina fosse errada, mas porque ela negaria a autonomia da vontade. Nós veremos mais adiante a que ponto Rawls se afasta de certas versões do liberalismo clássico que definem a liberdade como liberdade “negativa” de escolher, e o quanto ele está consciente do “peso” do conceito de autonomia, ao mesmo tempo como independência frente à realidade objetiva, empírica, e como capacidade de se obrigar e, por conseguinte, de transformar o mundo empírico.

1.3 Razão pura teórica e razão pura prática

Para compreender o papel central, mas mal percebido, da autonomia doutrinária em Rawls, é preciso entender em qual sentido sua teoria da justiça é “prática” e não “teórica”. Pode-se dizer que muitos mal-entendidos nascerão deste uso da “teoria”. Mesmo se as referências à distinção entre razão prática e razão teórica são numerosas em sua obra¹³, mesmo se ele repete frequentemente que a finalidade de sua teoria da justiça é *prática* e não cognitiva, o acento não foi suficientemente colocado sobre essa distinção.

A distinção, sabemos, é absolutamente crucial para o dualismo kantiano. Se a razão pura teórica é limitada e não pode conhecer *a priori* - isto é, de maneira segura -, que os objetos que lhe são dados no espaço e no tempo, e que podem ser submetidos às categorias do entendimento, a razão pura prática pura prática é totalmente espontânea e não depende de qualquer

¹² John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale* [Lições sobre a história da filosofia moral], p. 262.

¹³ Por exemplo: *LP*, p. 127: “A construção está baseada na razão prática, não teórica.”

dado anterior e superior ao seu exercício. Em outros termos, a razão pura prática é a única forma que tem a liberdade de existir não somente como uma possibilidade para a razão especulativa, mas como uma *realidade* capaz de transformar as nossas ações, nossas práticas, assim como nossas instituições. É por essa razão que a liberdade não pode ser provada, pois isso dependeria de algo para além da razão teórica, e que uma “dedução” da lei moral, no sentido da dedução transcendental das categorias, não é necessária. A única “prova” da razão prática encontra-se na autoridade que a lei moral exerce sobre nossos sentimentos, crenças e motivações: “o fato da razão”.

Voltemo-nos agora rapidamente para os comentários de Rawls sobre a filosofia moral de Kant. É notável que Rawls explicita muito claramente que sua interpretação do dualismo kantiano, do fenomênico e do noumênico, não é ortodoxa. Ele vai, assim, propor uma leitura “plana” do imperativo categórico, sem explorar o liame entre construtivismo e idealismo transcendental. “Ao apresentar a filosofia moral de Kant, eu não coloquei o acento sobre o papel do *a priori* e do formalismo (...). Se eu tomei essa liberdade, é porque eu creio que (...) o coração de sua doutrina é antes a razão construtiva livre e a ideia de coerência que a acompanha.”¹⁴ Mas essa falta de interesse pelo transcendental tem, em realidade, uma fonte bem mais profunda. Apresentando a doutrina de Kant como dualista, ele reforçaria o perigo de heteronomia e de uma contradição interna à toda doutrina, que opera uma crítica da metafísica como conhecimento *a priori* do supra sensível em nome de outras crenças metafísicas, como a tese da razão construtiva e livre, a que Rawls denomina a tese da autonomia constitutiva em Kant.¹⁵ Essa contradição é aquela, sabe-se, que é inerente à razão humana, à sua tendência à *ilusão metafísica*, “uma ilusão natural e inevitável que repousa ela mesma sobre princípios subjetivos e os faz passar por objetivos.”¹⁶ Ao contrário, se o dualismo do noumênico e do fenomênico é abandonado, a possibilidade de tomar a sério a autonomia da pessoa e sua independência frente a todo conteúdo cognitivo predeterminado é

¹⁴ J. Rawls. *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale [Lições sobre a história da filosofia moral]*, p. 271.

¹⁵ *LP*, p. 134: “Chamemos essa autonomia constitutiva (...) que afirma que o dizendo a si mesmo [soi-disant] organiza os valores independentes não se constitui dele mesmo, mas é constituído pela atividade da razão prática (humana) ela mesma. Eu penso que isso é, mais ou menos, a posição de Kant. Seu construtivismo é mais profundo e concerne à existência e à constituição mesma dos valores. Isso faz parte do idealismo transcendental kantiano.”

¹⁶ Kant, *Critique de la raison pure* [Crítica da razão pura], p. 332.

preservado. Na *Teoria da justiça*, ele explica que renunciar ao dualismo é necessário para ser mais fiel a Kant, e, eu acrescentaria, à autonomia doutrinal. “Sua concepção moral tem uma estrutura característica que podemos melhor discernir quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhes confere, e que seu alcance moral é reformulado no quadro de uma teoria empírica.”¹⁷

Para justificar sua interpretação, Rawls utiliza a ideia de “pontos de vista”. O interesse da noção é o de evitar toda hipóstase, toda ilusão objetivante e preservar, mais uma vez, a autonomia na produção das normas e dos princípios. É importante, então, observar essa interpretação de Kant e de relacioná-la ao projeto rawlsiano em seu conjunto. “Eu abordarei a doutrina de Kant não como uma concepção dualista caracterizada pela distinção entre um mundo dos fenômenos e um mundo inteligível, mas como uma doutrina que inclui dois pontos de vista correspondentes às interrogações diferentes movidas por interesses diferentes e aos quais respondem ideias e princípios diferentes.”¹⁸

Notar-se-á que a interpretação do dualismo em termos de pontos de vista diferentes é igualmente defendida por Alain Renaut em seu *Kant aujourd'hui*. Ele se propõe a interpretar o pensamento da história em Kant como uma reconciliação entre dois pontos de vista, teórico e prático, entre dois modelos da pacificação progressiva dos conflitos entre os homens, um modelo teórico que fornece à história o estatuto de pensamento sistemático, e um modelo “prático”, “no quadro segundo o qual é a Ideia de liberdade (o ideal de um sujeito moral justo por ele mesmo) que (...) permitiria se representar a constituição republicana.”¹⁹ É nesses termos, parece-lhe, que se pode representar a ambição “prática” da teoria da justiça de Rawls.

1.4 A ambição da TJ é prática, não teórica

Se Rawls recusa a se deixar obstruir por uma polêmica sobre o dualismo kantiano, ele vai, entretanto, ser obrigado a defender um outro dualismo, aquele do prático e do teórico. Mas sua linha de conduta é coerente. Tudo o que ameaça a autonomia e confunde razão prática e razão teórica é eliminado – e a referência ao idealismo transcendental é, para ele,

¹⁷ *TJ*, p. 294.

¹⁸ John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale [Lições sobre a história da filosofia moral]*, p. 273.

¹⁹ A. Renaut, 1997, p. 378.

uma ameaça deste gênero -, e tudo o que a preserva é aceitável. A teoria da justiça não depende da razão pura teórica, pois ela visa aos princípios da ação, não um aumento de nosso saber.

Confundir as duas conduz a tratar os princípios de justiça como derivados de doutrinas “heterônomas” e teleológicas, incapazes de pensar a autonomia humana, pois elas supõem que o domínio prático está submetido às mesmas coações que o domínio teórico, aquelas constituídas por uma ordem objetiva de fatos, de “dados”, independentes de, e anteriores à razão. “Seguindo a distinção kantiana, nós diremos que a razão prática relaciona-se com a produção de objetos correspondendo a uma concepção desses objetos - por exemplo, a concepção de um regime constitucional colocado como a finalidade do empreendimento político - enquanto a razão teórica refere-se ao conhecimento dos objetos que lhe são dados.”²⁰ A autonomia está inscrita na concepção de razão pura prática como a capacidade de construir um objeto conforme a concepção que nós fazemos dele: uma teoria da justiça conforme às ideias da pessoa e da sociedade que constituem o conteúdo normativo de uma democracia constitucional. O construtivismo é, por conseguinte, a única aproximação da justiça que é compatível com a autonomia, porque ele o expressa não como um valor, mas como o resultado de um procedimento de autenticação e de justificação.

A razão pura prática para Kant se manifesta por um “interesse”: o interesse puro prático para testar nossas máximas, para refletir sobre nossas condutas, princípios, para julgá-los. Pode-se dizer que o procedimento da posição original em Rawls tem o mesmo ponto de partida em um “interesse” de ordem superior pelos princípios de justiça que nos governam. Trata-se de examiná-los e de avaliá-los, não de descobri-los novamente. O ponto de partida encontra-se nesse *interesse* da razão que, à diferença do sonho de sistema e de unidade da razão especulativa, é um desejo de explicitação e de auto compreensão. Um ser *razoável*, tanto para Kant quanto para Rawls, é um ser que busca testar suas máximas, que possui “a capacidade de colocar em marcha o procedimento (de verificação) do imperativo categórico e de agir em virtude da lei moral tal como ela se aplica a nós.”²¹ O autor, bem como o leitor da teoria da justiça partilham dessa mesma sensibilidade moral e dessa mesma preocupação pela validade dos princípios que permitem

²⁰ LP, p. 127.

²¹ John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale [Lições sobre a história da filosofia moral]*, p. 238.

avaliar nossos princípios de ação, individual ou coletivo. Em uma passagem reveladora, Rawls escreve: “nós não compreendemos nosso senso de justiça enquanto não sabemos (...) o que são esses princípios.”²² Mas esse saber é um saber prático, quer dizer, uma descrição e uma explicação desse que nós já somos, seres inquietos por justiça; é, diz Rawls a propósito de Kant: “o conhecimento de si de um ser razoável e autônomo, dotado de uma razão livre”.

Eis em qual sentido a teoria da justiça de Rawls é um projeto “prático”.²³ Resta compreender como esse projeto prático é um projeto “político” que se separa do liberalismo clássico e que não visa a uma doutrina “verdadeira”, mas a uma concepção racional e publicamente aceitável do justo.

2. As consequências desta interpretação

Nós estamos agora em posição de propor uma interpretação mais rigorosa do que Rawls entende por liberalismo “político”. Três consequências reterão a nossa atenção. A primeira concerne ao sentido forte que o termo “político” vai tomar conforme esta interpretação. A segunda diz respeito ao lugar das doutrinas compreensivas no contexto de um regime democrático. A terceira, enfim, refere-se às “correções” necessárias que a apresentação da teoria da justiça deve sofrer.

2.1. A política constitucional

Se a finalidade “prático-política” de Rawls, tal como a destacamos, é o de produzir uma crítica das instituições políticas e dos princípios que as governam, essa crítica “política” deve expressar a autonomia dos cidadãos conforme a fórmula de Rousseau: “a obediência à lei que nós nos demos é liberdade”. Ora, é no exercício de seu poder constituinte que os cidadãos manifestam o melhor de sua autonomia, nos momentos fortes de sua história no qual eles tentam dar a si próprios uma constituição democrática. É assim que “nossa razão (pura prática) é absolutamente espontânea e não depende de nada fora dela mesma.”²⁴

²² Rawls, *TJ*, p. 72.

²³ Um autor que recentemente insistiu sobre uma interpretação vizinha à de Rawls é A. Landen, “The house que Jack built” [“A casa que Jack constrói”], *Ethics*, 113/2, University of Chicago Press, 2003.

²⁴ Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale (Lições sobre a história da filosofia moral)*, p. 272.

Em seu debate com Habermas, Rawls lembra claramente como ele se inscreve na história constitucional americana, e é essa história que inspira seu sentido do “político”. Seu projeto político não pode se limitar, como o supõe a interpretação superficial, a um projeto modesto de neutralização dos conflitos e de estabilização política que teria perdido suas referências morais. É, ao contrário, um projeto nutrido pela experiência histórica da “política constitucional”. “Posto que o poder político é o poder coercitivo que possuem os cidadãos livres e iguais enquanto corpo constituído, esse poder deveria ser unicamente exercido, quando as questões constitucionais essenciais estão em jogo, de maneira a que todos os cidadãos possam publicamente subscrever isso à luz de sua própria razão.”²⁵ Nós podemos assim recusar uma leitura de Rawls que não tomaria a sério o político e que não a relacionaria à sua concepção de razão prática livre e construtiva, como a de Habermas quando afirma que “é impossível de aticar na vida real da sociedade a brasa radical-democrática que dorme na posição original (de Rawls) (...) na medida em que os cidadãos não estão em condição de compreender a Constituição como um projeto.”²⁶

Superficialmente, o “político”, em Rawls, parece ter um sentido minimalista e restritivo, em razão da abstinência epistêmica que é exigida do poder de Estado nas condições do pluralismo. Mas tal interpretação ignora a estrutura conceitual particular do liberalismo político, a maneira pela qual ele une a autonomia doutrinal dos princípios e a autonomia política dos cidadãos. Colocando no centro de sua construção teórica o projeto democrático de autonomia e de autodeterminação, Rawls escapa das críticas segundo as quais ele teria sido estranho à toda noção satisfatória do político.

2.2 O lugar das doutrinas “compreensivas”²⁷

Mas as outras consequências dessa leitura excedem de longe a questão da coerência interna da teoria da justiça de Rawls. Elas conduzem a colocar

²⁵ *LP*, p. 178.

²⁶ Habermas, “La réconciliation par l’usage public de la raison”, in *Débat avec Rawls sur la justice politique* (Debate *com Rawls sobre a justiça política*), Paris: Le Cerf, 1997, p. 43.

²⁷ O sentido que Rawls dá ao termo “compreensivo” não é tão rigoroso quanto parece. Uma doutrina moral compreensiva concerne a todos os aspectos públicos, não públicos, pessoais, da existência humana durante toda uma vida. Mas a concepção política da justiça concerne, ela também, à “toda” nossa vida (Cf. *LP*, 142). Onde está a diferença? Rawls cita Mill, e afirma que os valores políticos governam “o fundamento mesmo da nossa existência (*LP*, p. 177). Ver, sobre esta questão. C. Audard, “Utilitarisme et éthique publique: le débat avec *Rawls*”. Cités 10, Paris, PUF, 2002.

um grave problema que é o do estatuto das doutrinas “compreensivas” e de sua pretensão à verdade no quadro de uma cultura democrática, laica e secularizada. Rawls pode fazer face às consequências de seu projeto de autonomização da teoria da justiça? Se, segundo ele, as doutrinas compreensivas, morais, religiosas ou filosóficas não são autônomas, que lugar elas podem ocupar em uma cultura política democrática? Elas estão condenadas a desaparecer? Qual tolerância ao seu respeito pode ter realmente uma concepção de justiça política como a que é proposta por Rawls?

Rawls responde indiretamente à questão afirmando, primeiramente, que as doutrinas “razoáveis” que aceitem os limites dos dois princípios de justiça podem livremente se exprimirem no espaço público de uma democracia constitucional. Certamente, no fim, algumas doutrinas desaparecerão “naturalmente”, pois se mostrarão incompatíveis com a cultura democrática da autonomia e da individualidade, do pluralismo e da tolerância, que promove um regime constitucional. Mas esta desapareição ocorre gradualmente e não implica intolerância. Ela resulta dos limites da vida humana, a saber, que todos os valores não podem coexistir e que as culturas são mortais. Essa resposta, evidentemente, não aborda a questão que nos preocupa aqui, e que não é tanto aquela do conteúdo das doutrinas compreensivas e de sua atualidade, quanto à de sua estrutura conceitual. Se a interpretação proposta aqui é correta, Rawls julga as doutrinas compreensivas não de acordo com seu conteúdo cognitivo, que ele deixa para a apreciação de cada um, mas segundo o processo de autentificação que é adotado. Ora, as doutrinas que, tal como ele mesmo diz claramente, possuem uma pretensão ao “verdadeiro”, e não somente ao “razoável”, são a obra, ao menos em parte, da razão teórica, e supõem uma ordem de valores já constituída e que se impõe ao crente. É impossível falar de autonomia neste caso.

Deixemos de lado, por enquanto, o caso complexo das religiões cujo apego às tradições condena progressivamente à desapareição no contexto da modernidade democrática. Tomemos, antes, um exemplo que somente é utilizado por Rawls uma vez, no quadro do consenso sobreposto, aquele do intuicionismo intelectual.²⁸ É, com efeito, muito sintomático de uma dificuldade não resolvida que o intuicionismo seja longamente discutido enquanto concepção filosófica, mas que suas outras características não apareçam.

²⁸ *LP*, IV, p.184.

O intuicionismo intelectual é um “realismo moral”. É uma concepção que define a verdade como correspondência entre nosso julgamento e uma hierarquia de valores, ou de fatos no caso das matemáticas, já dada antecipadamente em uma intuição que nosso julgamento identifica corretamente ou não. O intuicionismo intelectual foi denunciado por Kant, pois é um paralogismo fundado sobre uma ilusão: o *realismo transcendental*, que confunde a ordem dos fenômenos suscetíveis de intuições, e a ordem dos númenos que está fora do espaço e do tempo e não pode, portanto, ser objeto das intuições.²⁹ É esta mesma crítica que, em Kant, constitui o fundamento de sua concepção de autonomia e de independência da razão prática em face da razão teórica. Do mesmo modo, Rawls parece se opor ao intuicionismo em nome de seu construtivismo político, somente compatível, diz ele, com a concepção do cidadão de uma democracia capaz de autonomia moral e política. Mas sua longa discussão do intuicionismo não é mais mencionada quando se trata de chegar a um “consenso sobreposto” entre doutrinas compreensíveis. Rawls nos assegura que o intuicionismo intelectual é compatível com o construtivismo político, que a única diferença refere-se à maneira como a ordem dos valores é validada, o processo e a estrutura da construção.³⁰

Ora, as ameaças que fazem pesar o intuicionismo de um ponto de vista político são completamente reais. São aquelas, não somente da heteronomia, mas do dogmatismo e da intolerância. Rawls, ele mesmo, menciona a capacidade do Estado, quando se apoia sobre uma doutrina compreensiva, de “exercer uma coerção sobre sujeitos incapazes de resistir”.³¹ Por que ele não é tão severo em relação ao intuicionismo quanto o é no que se refere ao utilitarismo, por exemplo? Ele não arrisca perder em força crítica aquilo que ele espera ganhar em inclusão?

Nós estamos em face de uma contradição não resolvida. O intuicionismo está incluído em um consenso político, mesmo sendo colocado à parte, posto que ele não representa corretamente “a ordem dos

²⁹ Kant, *Crítica da razão pura*, p. 376 : “O realista transcendental se representa os fenômenos exteriores como coisas em si que existem independentemente de nós e de nossa sensibilidade”. Rawls, *LP*, p.125: “os princípios e os juízos morais primeiros, se estão corretos, são enunciados verdadeiros, portando sobre uma ordem independente dos valores morais”. p.125.

³⁰ *LP*, p.129 : “É essencial para o liberalismo político que sua concepção construtivista não contradiga o intuicionismo intelectual (...) [este último] pode aderir à concepção política e forma um consenso sobreposto”.

³¹ *LP*, p.145.

valores que corresponde melhor à democracia”. Os perigos potenciais de uma concepção “realista” do verdadeiro não são levados a sério. Se uma doutrina filosófica aparentemente tão distante do mundo político pode ser perigosa, a conclusão é que a desconfiança deve ser rigorosa a respeito de *todas* as doutrinas compreensivas, pois elas são, por definição, heterônomas. Mas o que se torna, então, a tolerância, se somente as doutrinas autônomas são aceitáveis em uma cultura democrática, se as concepções compreensivas estão imediatamente fora de jogo, porque tratam de maneira heterônoma da justiça e do justo? A resposta de Rawls não é satisfatória: “Certas formas do intuicionismo racional são igualmente heterônomas em um primeiro sentido, e também no sentido doutrinal, como já indiquei. A heteronomia nesse sentido doutrinal não é um traço do intuicionismo racional como tal, mas somente da maneira como algumas de suas variantes compreendem ou expõem a ordem dos valores”.³²

2.3 “Corrigir” a teoria da justiça

A consequência mais interessante desta nova interpretação concerne à maneira pela qual ela conduz a “corrigir” a teoria da justiça para torná-la coerente com a autonomia doutrinal. As correções que o próprio Rawls indica são bem conhecidas. Elas concernem ao fato “fato do pluralismo razoável”, ao qual sua doutrina não soube se adaptar. É inútil retornar a isto. Nós vamos antes indicar brevemente a maneira pela qual esta interpretação apresentada aqui do liberalismo político conduz a corrigir os aspectos da teoria da justiça que fazem dela uma doutrina heterônoma e não autônoma. Apresentá-la como “política” quer dizer que não somente ela é animada por um projeto prático sem pretensão ao verdadeiro, somente ao “razoável”, mas que esse projeto é político, isto é, que ele visa à transformação das instituições e das práticas políticas, em nome da autonomia completa dos cidadãos.

O liberalismo político corrige, primeiramente, a teoria da justiça ao distingui-la claramente do liberalismo clássico, e de sua justificação filosóficas, pelos ideais da liberdade individual em Locke, da autonomia em Kant ou da individualidade em Mill. Uma defesa da liberdade como a que apresenta o liberalismo clássico é, com efeito, potencialmente liberticida [que destrói a liberdade], se ela não procede de maneira autônoma, quer dizer,

³² LP, p.149.

construtivista e “política”. Nós vimos que o ponto mais fundamental para a coerência da teoria da justiça é o de mostrar que a diferença do liberalismo clássico, a autonomia não é um “valor” entre outros, mas a estrutura conceitual da teoria ela mesma (donde a terminologia de autonomia doutrinal).

Ora, o erro fundamental do liberalismo foi o de tratar a autonomia como um “valor”, como um objeto desejável por todos. E como o afirmou Mill, o único meio de provar o valor deste valor, é o de observar que ela é sempre desejável. Poé um “sofismo naturalista”, a defesa da autonomia passa pela afirmação de seu valor: trata-se de um bem que todo homem deseja. Nós estamos em um procedimento teleológico: o que é bom ou justo fazer é derivado daquilo que é bom para nós. Ora, se nós tratamos a autonomia como um valor ou mesmo um “meta-valor”, nós estabelecemos um contra-senso completo sobre sua natureza. É neste momento que a leitura de Kant por Rawls, como nós o vimos, é muito instrutiva. Colocando-se a autonomia como um valor, o liberalismo cai na heteronomia. E Rawls ele mesmo apresenta às vezes a autonomia como um valor no sentido do liberalismo, isto é, cognoscível e prévia à ação moral, *a priori*, então, nesse sentido errôneo.

Se há hesitações na *Teoria da Justiça* a respeito da autonomia, ao contrário, para o liberalismo político, a liberdade não é compreendida como um “fim em si” e, em resposta aos críticos de Hart, esse ponto foi longamente esclarecido no artigo “Les libertés de base et leur priorité”. Mas é, sobretudo, a noção original de autonomia doutrinal que faz toda a diferença. Se o liberalismo necessita de uma justificação filosófica, independente dos ideais que ela promove, e que essa justificação não integra esses ideais, isso está em total contradição: uma doutrina heterônoma ao serviço da autonomia. A leitura que Rawls faz de Kant mostra, ao contrário, como esse último buscou uma justificação filosófica para o criticismo que integra plenamente a concepção de razão prática autônoma e construtiva.

Da mesma forma, a autonomia não pode ser apresentada como um valor que os direitos políticos teriam como tarefa proteger. A instrumentalização da política e do poder coercitivo do Estado é uma preocupação central do liberalismo. Este não é o caso de Rawls, mesmo se ele tem hesitações sobre esse tema. Quando do debate com Habermas, aparece claramente que, para ele, os direitos políticos, assim como os direitos subjetivos da pessoa, têm a mesma origem, diferentemente do liberalismo

clássico, na autonomia da pessoa e são protegidos de maneira igual pelo princípio primeiro da justiça.³³

Sobre um outro ponto crucial, as dificuldades da teoria da justiça aparecem claramente no presente. Na *Teoria da justiça*, Rawls afirma que a “teoria da justiça é uma parte, talvez a mais importante, da teoria da escolha racional.”³⁴ Ele entende o racional aqui no sentido da razão pura teórica e de seus princípios diretores. O mesmo ocorre quando ele escreve que, em Kant, “os princípios morais são o objeto de uma escolha racional”, ele não é claro em qual sentido ele entende o termo racional. Ele não está verdadeiramente consciente das ambiguidades dessa noção e de sua ligação com a heteronomia, como nós o indicamos mais acima. Como Kant, Rawls começou a buscar uma justificação de sua concepção pela razão teórica: a teoria da escolha racional. Ele, em seguida, percebeu mais claramente que somente a razão prática entra em jogo no seu construtivismo. Em 1985, ele reconheceu que “era um erro descrever a teoria da justiça como sendo uma parte da teoria da escolha racional”. O motivo profundo dessa mudança é um esforço para integrar mais intimamente a prioridade da razão prática sobre a razão teórica: o razoável é superior e engloba o racional. Mas, sobretudo, o procedimento justificador é um procedimento prático e político, não um processo cognitivo, mesmo se a razão teórica desempenhe um papel auxiliar fornecendo um exame crítico das informações necessárias. Quanto ao “véu da ignorância”, ele recebe um sentido novo quando se o concebe como uma condição necessária de independência da teoria da justiça em face de uma ordem de “fatos” anterior e superior a ela, e não somente como a condição de imparcialidade.

Conclusão: a unidade da razão

A coerência da teoria da justiça de Rawls se articula, então, em torno de uma dupla exigência: aquela da autonomia doutrinária da concepção de justiça e aquela da autonomia completa dos cidadãos de uma democracia. O liberalismo político tenta corrigir e reorientar a teoria da justiça nessa direção. Mas a única maneira, talvez, de responder a essas dificuldades é a de retomar a distinção entre razão prática e razão teórica. Falta, provavelmente, em Rawls, uma defesa da unidade da razão pura que é somente sugerida em

³³ Ver, sobre essa questão, C. Audard, “Le principe de légitimité démocratique [‘O princípio de legitimidade democrática’] in R. Rochlitz (org), *Habermas*, Paris: PUF, 2002.

³⁴ *TJ*, p. 43.

suas conferências sobre Kant, mas que não é desenvolvida sistematicamente. Com efeito, os problemas que nós notamos estão ligados à distinção crucial entre as duas formas da razão. Uma dicotomia bastante sistemática é estabelecida por Rawls entre razão teórica, “racionalidade”, heteronomia, concepções do bem e doutrinas “compreensivas” verdadeiras, de um lado; razão prática, “razoabilidade”, autonomia, teoria da justiça e liberalismo “político”, de outro. Como nós já o vimos, os princípios de justiça, em razão dos procedimentos pelos quais eles são escolhidos, assim como o imperativo categórico kantiano, são “a única forma que nós temos de construir uma ordem pública de conduta unificada sem cair na heteronomia.” Ora, essa dicotomia tende a tornar extremamente difícil um pensamento satisfatório da tolerância a respeito das doutrinas compreensivas. É somente reconstituindo a unidade da razão que a teoria da justiça de Rawls poderia reencontrar sua plena coerência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDARD, C. “Utilitarisme et éthique publique: le débat avec *Rawls*”. In: Cités 10, Paris: PUF, 2002.
- HABERMAS, J. “La réconciliation par l’usage public de la raison”, in *Débat avec Rawls sur la justice politique* Paris: Le Cerf, 1997.
- KANT, I. *Critique de La raison pure*. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *Métaphysique des mœurs*. Paris: Vrin, 2000.
- _____. *Vers La paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 2007.
- LANDEN, A. “The house que Jack built” In: *Ethics*, 113/2, University of Chicago Press, 2003.
- HÖFFE, O. *L’État et la justice*. Paris: Vrin, 1988.
- RENAUT, A. *Kant aujourd’hui*. Paris: Aubier, 1997.
- RAWLS, J. *Libéralisme politique*. Trad. C. Audard, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- _____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press, 2001.

_____. *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*. Paris: La Découverte, 2002.

ROCHLITZ, R. (org). *Habermas*, Paris: PUF, 2002.

Recebido em: setembro de 2011
Aprovado em: novembro de 2011

E-mail: c.audard@lse.ac.uk