

Notas sobre a idéia de 'justificação pública'

Claudio Reis/UnB

reis@unb.br

Resumo

Neste artigo reflito sobre a idéia de justificação pública para identificar os elementos mínimos que devem fazer parte de uma teoria adequada de justificação pública.

Palavras-chave: justificação pública, justiça, ética, filosofia política.

Abstract

In this article I reflect upon the idea of public justification in order to identify the minimal elements that should be part of an adequate theory of public justification.

Key-words: public justification, justice, Ethics, Political Philosophy.

Dentre os vários traços que poderiam ser lembrados para caracterizar a filosofia política contemporânea talvez um dos mais que mais chama a atenção seja a importância que adquiriu, em uma parte significativa das teorias, a idéia de "justificação pública". Há mesmo quem fale em uma "virada justificatória" na filosofia política contemporânea (Gaus [2], p. vii). Não que o tema seja uma descoberta do pensamento contemporâneo: na verdade, se associamos o ideal de justificação pública, por um lado, com o problema da legitimidade, temos aí um dos temas mais tradicionais da filosofia política; se o associamos, por outro lado, com a idéia de razão pública, entendendo essa idéia em conexão com o tema da razão prática ou dos usos práticos da razão, temos aí um dos temas fundamentais da filosofia prática em geral, moral ou política. Não é por acaso que Kant é uma referência constante nos debates sobre as idéias de razão pública e justificação pública. A essencial "publicidade" da razão em geral, a cujo uso público, em particular, é dada importância em seu célebre opúsculo sobre o Esclarecimento (Kant [12], p. 104), aparece já afirmada na *Crítica da razão pura*. Cito o parágrafo de abertura da segunda seção da "Disciplina da razão pura":

Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta, sem se prejudicar a si mesma

e atrair sobre si uma suspeita desfavorável. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão sagrado que possa furtar-se a esta investigação aprofundada que não faz exceção para ninguém. É mesmo sobre esta liberdade que repousa a existência da razão; esta não tem autoridade ditatorial alguma, mas a sua decisão outra coisa não é que o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer o seu veto sem impedimentos. (Kant [10], p. 596 – A738/739, B 766/767)

Ou ainda, defendendo a liberdade de expressão no pequeno texto sobre "O que significa orientar-se no pensamento?":

Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! (Kant [11], p. 92; ênfases no original)

Meu objetivo neste texto é apresentar algumas reflexões em torno dessa idéia de justificação pública com a intenção de identificar os elementos mínimos, por assim dizer, que deveriam fazer parte de uma teoria adequada da justificação pública. O que vem a seguir tem um caráter assumidamente exploratório (pelo que me desculpo antecipadamente com o leitor que espera, com razão, mais do que um levantamento de questões), mas mesmo isso justifica-se diante daquela importância do tema, a que fiz referência no início; e, sobretudo, diante da grande fluidez e diversidade das várias propostas disponíveis de teorias da justificação pública.

Antes, porém, de entrar no domínio mais específico das questões relacionadas ao problema da justificação pública, é preciso talvez – ainda que precária e provisoriamente – tentar definir o que se está entendendo aqui por "justificação" em geral. Proponho, portanto, como caracterização genérica inicial de "justificação" o seguinte: dizer de algo (uma ação, uma crença, um juízo, uma norma, uma regra, uma instituição, etc.) que está justificado significa dizer que está apoiado, sustentado, suportado, garantido por razões (a forma como se entende essa relação de estar apoiado, etc., não é importante para essa caracterização geral). Essas

razões, naquela relação determinada, garantem a validade ou legitimidade, segundo determinados padrões, daquilo que se diz estar justificado (também não é necessário supor, para essa caracterização geral, uma diferença significativa entre estar justificado ao afirmar ou fazer algo e fazer ou afirmar algo justificado). O que nos caberia perguntar é a que padrões, finalmente, deve satisfazer algo para ser julgado *publicamente* justificado.

Posta essa caracterização inicial genérica, é importante notar agora que há peculiaridades na forma como o problema da justificação aparece no domínio ético-político – peculiaridades que surgem, antes de mais nada, da própria natureza, por assim dizer, desse domínio. As "coisas" que existem nesse domínio, em certo sentido, só existem porque acreditamos que elas existem (Searle [18], p. 1). Essá é, aliás, uma das intuições fundamentais do contratualismo: o poder ou a autoridade peculiar do soberano é criado e mantido pelo reconhecimento, pela aceitação ou pelo consentimento coletivo. Esse consentimento, seja qual for a razão pela qual é dado, é constitutivo dessa autoridade. A passagem para o problema da legitimidade (portanto, da justificação) dá-se quando afirmamos que esse consentimento freqüentemente é dado pelas razões erradas: porque aquele que detém a autoridade é naturalmente superior, ou porque recebeu a autoridade diretamente de Deus, ou porque é ele próprio um deus, etc. (Searle [18] pp. 90 ss.; Hampton [7], pp. 273 ss.). A questão, portanto, sobre a justificação dessas crenças constitutivas aparece como especialmente importante.

Isso fica claro se aproximamos os problemas da justificação e da estabilidade (para usar um termo largamente utilizado por Rawls). Como nota Habermas, contrastando a pretensão de verdade erguida por proposições assertóricas e a pretensão de validez normativa erguida pelas normas morais, "a imposição duradoura de uma norma depende *também* da possibilidade de mobilizar (...) razões que sejam suficientes pelo menos para fazer parecer legítima a pretensão de validez no círculo das pessoas a que se endereça" (Habermas [6], p. 83; ênfase no original). Em outras palavras, a estabilidade de um ordenamento baseado em normas é função pelo menos em parte da crença na justificação dessas normas.

razões, naquela relação determinada, garantem a validade ou legitimidade, segundo determinados padrões, daquilo que se diz estar justificado (também não é necessário supor, para essa caracterização geral, uma diferença significativa entre estar justificado ao afirmar ou fazer algo e fazer ou afirmar algo justificado). O que nos caberia perguntar é a que padrões, finalmente, deve satisfazer algo para ser julgado *publicamente* justificado.

Posta essa caracterização inicial genérica, é importante notar agora que há peculiaridades na forma como o problema da justificação aparece no domínio ético-político - peculiaridades que surgem, antes de mais nada, da própria natureza, por assim dizer, desse domínio. As "coisas" que existem nesse domínio, em certo sentido, só existem porque acreditamos que elas existem (Searle [18], p. 1). Essá é, aliás, uma das intuições fundamentais do contratualismo: o poder ou a autoridade peculiar do soberano é criado e mantido pelo reconhecimento, pela aceitação ou pelo consentimento coletivo. Esse consentimento, seja qual for a razão pela qual é dado, é constitutivo dessa autoridade. A passagem para o problema da legitimidade (portanto, da justificação) dá-se quando afirmamos que esse consentimento freqüentemente é dado pelas razões erradas: porque aquele que detém a autoridade é naturalmente superior, ou porque recebeu a autoridade diretamente de Deus, ou porque é ele próprio um deus, etc. (Searle [18] pp. 90 ss.; Hampton [7], pp. 273 ss.). A questão, portanto, sobre a justificação dessas crenças constitutivas aparece como especialmente importante.

Isso fica claro se aproximamos os problemas da justificação e da estabilidade (para usar um termo largamente utilizado por Rawls). Como nota Habermas, contrastando a pretensão de verdade erguida por proposições assertóricas e a pretensão de validez normativa erguida pelas normas morais, "a imposição duradoura de uma norma depende *também* da possibilidade de mobilizar (...) razões que sejam suficientes pelo menos para fazer parecer legítima a pretensão de validez no círculo das pessoas a que se endereça" (Habermas [6], p. 83; ênfase no original). Em outras palavras, a estabilidade de um ordenamento baseado em normas é função pelo menos em parte da crença na justificação dessas normas.

Outra peculiaridade do domínio ético-político, que vai-se refletir diretamente na forma como nele põe-se o problema da justificação, decorre do fato de que esse domínio é atravessado (para não dizer essencialmente constituído) por valores. Para apreciar melhor isso, é interessante, antes, tentarmos uma rápida caracterização do que se passa no domínio ético-político. Uma caracterização comum dos juízos normativos no domínio ético-político sustenta que esses juízos exprimem sempre uma *demanda* ou uma *exigência* – e uma demanda ou exigência que pode ser dirigida a todos (Tugendhat [19], p. 13). A moralidade, desse ponto de vista, poderia ser descrita como um sistema de demandas ou exigências que erguemos mutuamente ou reciprocamente uns aos outros. Mas isso ainda é muito geral: as regras de um jogo também podem ser vistas como um sistema de exigências que os jogadores erguem uns aos outros. O que ocorre na moralidade é que erguemos exigências de um determinado tipo.

Uma primeira maneira de tentar caracterizar a especificidade das demandas morais é vê-las como demandas, em algum sentido, incondicionais. Essa era exatamente a maneira como Kant entendia a obrigação moral: ela é categórica. Mas mesmo entre filósofos que não estariam exatamente dispostos a aceitar a caracterização do imperativo categórico nos termos exatos de Kant encontramos idéias semelhantes. Para citar um exemplo bem conhecido, Tugendhat propõe como critério para identificação de um juízo moral um determinado uso gramatical absoluto de expressões como "bom" e "ter de": "Todos os enunciados nos quais ocorrem, explícita ou implicitamente, com sentido gramatical absoluto o 'ter de' prático, ou uma expressão valorativa ('bom' ou 'ruim') expressam juízos morais neste sentido" (Tugendhat [19], p. 39).

Outra maneira de caracterizar essa especificidade das demandas morais é fazer um contraste entre dois tipos de questões (e de juízos correspondentes): questões que se referem a "ideais" (para usar aqui uma terminologia proposta por Hare [8], pp. 136 ss.) e questões que se referem às relações entre os indivíduos, na medida em que essas relações produzem efeitos que os afetam diretamente. Juízos referentes a questões do primeiro tipo – quando, por exemplo, dizemos a alguém que não

deveria estar levando a vida que leva, que sua vida é indigna, que não faz justiça a seus talentos, etc. – não erguem, em geral, nenhuma exigência à pessoa a que está dirigido, contrariamente a um juízo do tipo "você não deve mentir". Isso fica claro se prestamos atenção ao tipo de resposta que consideramos aceitável em cada caso. Uma resposta do tipo "meta-se com sua própria vida", por exemplo, se de todo aceitável, parece caber mais no primeiro do que no segundo caso. No entanto, em ambos os casos estamos dizendo a alguém que deveria (ou não deveria) fazer alguma coisa. A diferença entre um caso e outro é que, no primeiro, estamos sugerindo que a pessoa fez uma escolha ruim entre as várias possibilidades abertas a ela, enquanto que, no segundo, estamos querendo dizer que mentir não é uma possibilidade, não é uma alternativa disponível. No segundo caso, estamos introduzindo uma exigência que limita as possibilidades de ação da pessoa a que dirigimos nosso juízo (tomo essa distinção e o exemplo de Gaus [4], pp. 3 ss.)¹.

Assim, em suma, as exigências postas pela moralidade caracterizam-se por apresentar um aspecto incondicional e por introduzirem limites às alternativas que possuímos para agir (elas limitam nossa liberdade, podemos dizer). Em função disso, por um lado, pelo lado de quem está sendo exigido, é sempre legítimo que se ponha a questão: "por quê?" Inversamente, por outro lado, pelo lado de quem ergue a exigência, é sempre esperado que, antes de mais nada, torne compreensível sua exigência para aqueles a quem a está dirigindo e, no limite, que possa sempre apresentar algo que sustente – que justifique – a exigência que está erguendo caso venha a ser contestada. Neste contexto, e tendo como referência essa caracterização da moralidade, a idéia de justificação (e, especialmente, de justificação pública) é freqüentemente usada em uma tentativa de evitar-se simultaneamente dois escolhos: o do relativismo e o do autoritarismo. A idéia de uma crença moral justificada inclui um sentido de objetividade (mas não necessariamente de "verdade"; voltarei a isso rapidamente mais adiante) que pode ser efetivamente usado contra teses relativistas mais fortes – aquelas que parecem implicar as idéias de que "tudo vale" ou de que "assim é, se lhe parece". Do mesmo modo, a idéia de justificação dá espaço para que se pense uma diferença entre

procedimentos meramente persuasivos ou mesmo claramente manipulativos e outros que produzem ou visem a um assentimento razoável.

Isso aprofunda-se se vemos agora a idéia de justificação pública em conexão com os dois valores fundamentais que, em geral, estão supostos pelo tipo de caracterização da moralidade que acabamos de lembrar. Esses valores são, em geral, dois: a igualdade e a liberdade. Indivíduos são fundamentalmente iguais e livres: qualquer tentativa de impor uma autoridade sobre eles (ou uma exigência de qualquer tipo) que limite, em algum sentido, sua liberdade, deve ser, de algum modo, justificada. No domínio ético-político, portanto, a idéia de justificar, que sempre tem um sentido normativo ou valorativo, termina por revestir-se de carga moral.

Com isso liga-se outra peculiaridade do problema da justificação no domínio ético-político. Se se justificar apresenta-se quase como parte da obrigação, tão importante quanto o fato ou o estado de estar justificado é o ato de justificar-se, a disponibilidade para engajar-se em um procedimento de justificação de algum tipo. Esse ponto é especialmente relevante no que diz respeito à idéia de justificação pública, que está, em geral, em boa parte da discussão contemporânea, intimamente ligada à idéia kantiana do uso público da razão, como já foi dito. No domínio ético-político, a idéia de justificação está intrinsecamente relacionada à resolução razoável de conflitos: envolve essencialmente o ato de mostrar a validade de algo. Com diz Rawls, "justificação é argumento dirigido àqueles que discordam de nós ou a nós mesmos quando temos duas opiniões. Pressupõe um conflito de posições entre pessoas ou dentro de uma pessoa e visa a convencer outros ou nós mesmos da razoabilidade dos princípios sobre os quais nossas pretensões e nossos juízos estão fundados" (Rawls [16], p. 508).

Por fim, um último tópico sobre as peculiaridades do problema da justificação no domínio ético-político – e um que faz referência a um ponto especialmente importante: a noção de verdade. Não teria aqui condições de discutir as relações entre as idéias de verdade e de justificação. Gostaria apenas de chamar atenção para o fato de que no domínio ético-político (no qual a idéia de verdade torna-se especialmente escore-

gadia) a idéia de justificação pode muito bem sobrepor-se à de verdade e ganhar prioridade (ver Gaus [2], pp. 26-27). Conceder essa prioridade à idéia de justificação sobre a idéia de verdade não significa outra coisa senão reconhecer a maior importância, para as questões ético-políticas, dos problemas da objetividade e da imparcialidade.

Essas peculiaridades devem ser levadas em conta na medida em que se esteja interessado em dar um tratamento conceptual adequado ao problema da justificação pública. Neste ponto, seria conveniente introduzir uma definição, ainda que provisória, de "justificação pública". Justificar, como foi sugerido acima, é apresentar razões que apoiem, em algum sentido, a validade ou legitimidade de algo. Algo está publicamente justificado quando está sustentado por razões aceitas ou aceitáveis por todos, do ponto de vista de qualquer um. Mas isso só é insuficiente: como foi sugerido antes, a idéia de justificação pública envolve essencialmente a disponibilidade para entrar em um determinado procedimento de justificação. Estar publicamente justificado, portanto, deve ser entendido, em alguma medida, em função do ato de justificar publicamente, isto é, do ato de apresentar razões (e alguns vão dizer: razões de um determinado tipo; voltaremos a isso mais adiante) uns aos outros. Como exemplo do que está em jogo aqui, gostaria agora de evocar rapidamente algumas das idéias centrais de uma das versões mais autorizadas do ideal de justificação pública, a versão rawlsiana exposta em seu livro *Political Liberalism* (Rawls [17]), com a esperança de que isso venha a pôr-nos em uma posição mais adequada para avaliar os problemas a que uma justificação pública pretende dirigir-se.

A idéia de justificação pública (e sua correlata, a idéia de razão pública) veio ganhando importância nos debates contemporâneos em filosofia social e política na esteira das discussões iniciadas com a publicação de *A Theory of Justice*, também de John Rawls, em 1971. Essas discussões, que se estenderam ao longo das décadas de 70 e 80, resultaram finalmente na proposta do liberalismo político, tal como exposta no livro citado de 1993, bem como em uma pluralidade de outras propostas que se apresentam ora como extensões à proposta de Rawls, ora como alternativas. Impossível aqui fazer um quadro minimamente claro

de todas essas posições. Mesmo o esboço das idéias do liberalismo político que proponho aqui é muito insuficiente como uma apreciação justa das idéias de Rawls. A intenção, como disse antes, é identificar o tipo de contexto em que surge a idéia de justificação pública e o tipo de problemas a que tenta responder, para, em seguida, podermos levantar algumas questões mais específicas.

Podemos dizer que o problema que interessa a Rawls inicialmente é o problema da unidade ou da coesão da sociedade entendida como composta, em última análise, por indivíduos iguais e livres – não é por acaso que se volta, explicitamente em *A Theory of Justice*, para a tradição do contrato social (Rawls [16], p. 10) –, unidade ou coesão que se estende ainda ao longo do tempo (é o que chama de problema da estabilidade). Rawls parte da idéia, que julga "implícita na cultura pública de uma sociedade democrática" (Rawls [17], p. 15), de que uma sociedade, em geral, é um sistema de cooperação justa ou equitativa [*fair*] que se estende ao longo do tempo, de geração a geração. Em particular, uma sociedade que se desenvolveu sob "instituições livres" vai apresentar ainda uma característica peculiar, que Rawls chama de "pluralismo razoável" [*op. cit.*, pp. 36 ss.]. Temos, portanto, de um lado, a idéia de que a sociedade é um sistema de cooperação justa ou equitativa, que supõe, portanto, uma concepção de justiça que permita essa cooperação, e, de outro, que essa mesma sociedade é freqüentemente heterogênea, plural, composta por indivíduos ou grupos que afirmam os mais variados valores, muitas vezes frontalmente conflitantes. Daí as duas perguntas com as quais abre seu *Political Liberalism*: "qual é a concepção de justiça mais apropriada para especificar os termos justos ou equitativos [*fair*] de cooperação social entre cidadãos tomados como livres e iguais e como membros integralmente cooperativos da sociedade ao longo de uma vida completa, de geração a geração?" e "quais são as bases de tolerância (...), dado o fato do pluralismo razoável como resultado inevitável de instituições livres?". Essas duas questões são combinadas em uma única por Rawls: "como é possível existir ao longo do tempo uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis?" (*op. cit.*, pp. 3-4).

Rawls acredita que só uma "sociedade bem ordenada", isto é, uma sociedade em que, entre outras coisas, "todos aceitam, e sabem que todos os demais aceitam, exatamente os mesmos princípios de justiça" (*op. cit.*, p 35), é estável. Ou seja: só uma sociedade que possui uma concepção publicamente justificada de justiça é estável. É importante notar que "público" aqui aparece qualificando tanto a concepção de justiça quanto a justificação: temos uma concepção *pública*, isto é, comum, compartilhada, *publicamente* justificada, isto é, que se pode mostrar ser razoavelmente aceita (ou aceitável) por todos os cidadãos (razoáveis eles próprios). Duas das três idéias principais do liberalismo político remetem exatamente para essa dupla publicidade: a publicidade da própria concepção e a publicidade da justificação. A primeira é a idéia do "consenso por interseção" [*overlapping consensus*]. A segunda é a idéia de "razão pública". Para terminar essa rápida passagem pelas idéias do liberalismo político de Rawls, detenho-me um pouco nesses dois conceitos com a intenção não de examiná-los a fundo, mas de usá-los para tentar uma aproximação da idéia de "público".

Dizemos de uma concepção que ela é objeto de um consenso por interseção quando os indivíduos que formam esse consenso aceitam essa concepção cada um do ponto de vista de sua própria "doutrina abrangente", ou seja, do ponto de vista dos seus valores morais, religiosos, filosóficos ou mesmo políticos mais amplos. Rawls insiste muito no fato de que tal consenso não é simplesmente uma acomodação de interesses, um compromisso ou, para lembrar o termo usado por ele próprio, um *modus vivendi* (*op. cit.*, pp. 145 ss.). De algum modo, a concepção política que é objeto de um consenso por interseção deve estar diretamente relacionada com cada uma das diversas doutrinas abrangentes (razoáveis) que formam o pluralismo razoável típico de uma sociedade democrática. Esse é um ponto importante, que parece passar, em última instância, pela questão das relações entre justificação pessoal e justificação pública – e, se assim for, é especialmente importante para uma tentativa de explorar as fronteiras entre epistemologia e filosofia política².

Mas a justificação pública não é pública apenas no seu conteúdo: é pública também no seu procedimento. Quando fala de uma razão

pública, Rawls está pensando não em uma faculdade ou uma habilidade, mas em um modo, uma maneira de proceder. A sociedade política, diz Rawls, "tem uma maneira de formular seus planos, de pôr seus fins em uma ordem de prioridade e de tomar suas decisões de acordo com isso. A maneira como a sociedade faz isso é sua razão" (*op. cit.*, p. 212). Essa maneira de proceder, a razão pública, portanto, faz apelo a dois tipos de princípios diferentes: princípios substantivos (a concepção de justiça) e princípios de raciocínio. Rawls, desde *A Theory of Justice*, elabora amplamente o primeiro ponto, mas é bem mais econômico no que diz respeito ao segundo. E esse é também um tópico importante a ser explorado por qualquer tentativa de aproximar epistemologia e filosofia política.

O que dá especificidade à justificação pública, portanto – ou seja, seu aspecto público – diz respeito tanto a um determinado conteúdo, a um determinado conjunto de questões que, supõe-se, são comuns a todos (esse conjunto de questões é uma espécie de conjunto-interseção)³, quanto a um procedimento, esse também comum e compartilhado. A idéia de público, portanto, parece remeter, em última instância, à idéia de "comum" ou de "compartilhado".

A partir do que foi dito, passo agora a levantar, topicamente, algumas questões e apontar alguns caminhos que, podemos argumentar, devem ser seguidos para que se possa estender essa exploração dos pressupostos epistêmicos envolvidos na idéia de justificação pública e para que se possa, então, vir a construir uma teoria de justificação pública suficientemente adequada.

1) Um primeiro ponto importante a notar é que é preciso garantir condições para que seja possível distinguir entre justificação pública e simples persuasão ou, mais ainda, manipulação. Justificar publicamente, ou seja, justificar para os outros, implica apresentar "boas razões" [Gaus [4], p. 25] – isto é, razões que, não só do ponto de vista daquele a que se dirige a justificação, mas também do ponto de vista de quem apresenta a justificação, são aceitáveis. Alguns sugerem mesmo um "princípio de sinceridade" como fundamental para a idéia de justificação pública (é o caso de Gaus [2], pp. 138-141; e Gaus [3], 207-208). Este ponto, que

poderia eventualmente parecer trivial, é particularmente importante se posto no contexto da perspectiva própria da justificação pública. Por definição, uma justificação pública é algo que se dá em um contexto interpessoal ou intersubjetivo. Mesmo que não se dê um sentido especialmente forte a esse elemento "relacional" (vamos chamá-lo vagamente assim), a justificação pública parece comprometer-nos com uma perspectiva "externa" ao indivíduo, por mais fraca que seja essa perspectiva. Que algo, para ser considerado uma boa razão, tenha que ser visto, em alguma medida, na perspectiva interna do sistema de crenças de alguém é, sem dúvida, essencial (se não fosse assim, não teríamos como distinguir justificação de persuasão, como dissemos ser necessário mais acima. Isso é ainda exigido pela idéia mesma do consenso por interseção). No entanto, para que seja possível dizer que algo não está publicamente justificado, embora esteja internamente justificado (ou seja, esteja, do ponto de vista interno do sistema de crenças de alguém, sustentado por razões), é preciso considerar esse sistema de crenças como aberto (Gaus [2], cap. 3) – isto é, como "contendo", em algum sentido, ou, talvez melhor, comprometendo o sujeito que possui tal sistema com outras crenças ou razões que, embora não explicitamente afirmadas, são implicadas por seu sistema de crenças atual (se não fosse assim, se não tivéssemos um sistema aberto, então teríamos de algum modo que identificar justificação com assentimento e dizer que só está publicamente justificado aquilo a que todos deram seu assentimento. Voltarei a isso mais adiante). Um sistema de crenças está abertamente justificado se não necessitar ser revisado diante de novas informações ou argumentos que sejam aceitáveis do seu ponto de vista interno. Ou, dizendo o mesmo em outras palavras, alguém está abertamente justificado em sua crença se não estiver forçado, por seu próprio ponto de vista, a rever essa sua crença diante de novas informações ou argumentos aceitáveis para ele (*op. cit.* pp. 31-32).

Esse ponto de vista "aberto", no entanto, não pode ser excessivamente forte (mesmo porque, vale lembrar, temos aqui no fundo aqueles valores que nos impõem o respeito à autonomia e a tolerância dentro de um padrão de "razoabilidade"). Particularmente, deve evitar associar muito estreitamente as idéias de justificação e de verdade, já pelas

próprias peculiaridades do domínio ético-político, apontadas no início, que fazem da idéia de verdade algo extremamente difícil de precisar. A idéia de justificação pública tira seu apelo justamente da esperança de que, com ela, possa-se resolver conflitos. Para tanto, deve ser suficientemente robusta (ou *freestanding*, para usar uma expressão de Rawls) para resistir, por exemplo, diante de maneiras diversas de compreender o que seja uma verdade moral. Isso tem como resultado um certo relativismo – mas um relativismo de razões, não um relativismo da verdade, um tipo de relativismo compatível com a idéia do pluralismo razoável e do consenso por interseção. E não só compatível: inevitável, dado o fato do pluralismo razoável. No entanto, esse relativismo é também, por sua vez, perfeitamente "domesticável" (para lembrar desta vez uma expressão de Gaus), se enfatizarmos agora, em compensação, as idéias de racionalidade e objetividade. Ou seja: o "sacrifício" da idéia de verdade deve ser compensado, de algum modo, por uma ênfase naquelas duas idéias, de maneira que possamos ainda falar de crenças ou sistemas de crenças racionais e de razões objetivas.

2) Um problema relacionado é o das relações entre justificação e assentimento, acordo ou consenso. A concepção de justificação pública de Rawls, na medida em que tem como uma de suas idéias centrais a idéia do consenso por interseção, parece associar de maneira especialmente forte justificação e assentimento efetivo de todos (embora não necessariamente a partir das mesmas razões: o consenso deve ser atingido por convergência a partir das várias doutrinas abrangentes razoáveis; mas há também a necessidade de um consenso inicial mínimo em torno de alguns pontos – por exemplo, certos procedimentos ou regras de raciocínio e argumentação – como ponto de partida). Isso parece estar implicado já por sua afinidade com as idéias contratualistas, que justamente enfatizam, de alguma maneira, as idéias de acordo e consentimento como necessárias para que se considere um ordenamento político como legítimo ou justificado. No entanto, o assentimento de todos e cada um parece uma exigência forte demais, sobretudo dadas as condições peculiares da vida ético-política. Rawls ele próprio deixa claro que o consenso visado por ele envolve apenas pessoas razoáveis com suas doutrinas abrangentes

igualmente razoáveis – e, além do mais, refere-se a um domínio de questões (o domínio político) especialmente restrito e limitado. Mesmo deixando de lado o problema de dar um sentido razoavelmente preciso a essa noção de "razoável", simplesmente identificar "estar justificado" com "ter o assentimento de todas as pessoas razoáveis" não resolve totalmente o problema. Uma possibilidade aqui é tentar definir, a partir daquela perspectiva "aberta" a que se fez referência antes, critérios para identificar uma crença como justificável, embora não seja o objeto de um consenso.

3) Um outro conjunto de problemas surge agora em conexão com a idéia de "público". De início, público não significa outra coisa senão comum, compartilhado. Esse parece ser o sentido que podemos depreender dos conceitos rawlsianos de consenso por interseção e razão pública. Poderíamos chamar esse sentido de público de sentido-fraco e deveríamos perguntar-nos se é possível (ou mesmo necessário) pensar um sentido um pouco mais forte.

A condição de publicidade, em certo sentido, na medida em que está relacionada às condições de universalidade e de objetividade (Rawls [16], p. 113-115), ou ainda à idéia de acessibilidade, parece dever acompanhar sempre a idéia de justificação, seja em que domínio for (epistêmico, moral, estético, político, etc.). Se é assim, quando falamos de uma "justificação pública", o que acrescenta o adjetivo "pública" ao substantivo "justificação"? O acréscimo aí parece ser uma referência especial ao elemento relacional que caracteriza e dá peculiaridade ao domínio político e social. Vemos surgir aqui questões que, talvez, já se encontrem em outra fronteira: não mais questões de epistemologia e filosofia política, mas, em algum sentido, questões de "ontologia" social. Embora não tenha aqui os elementos para delinear suficiente e adequadamente o problema, gostaria de chamar a atenção para a relevância das questões, especialmente para uma avaliação adequada das possibilidades da justificação pública. Temos aqui questões sobre a maneira de representar essas "entidades" coletivas que são sociedades, corpos políticos, Estados, comunidades em geral – problemas já tratados, em filosofia, direta ou indiretamente pelos autores ligados de alguma maneira à corrente contratualista, mas que têm também uma tradição importante

no pensamento sociológico. Temos também questões sobre como atribuir intencionalidade a tais entidades (crenças, objetivos, inclinações, tendências, ações, etc.) (sobre isso, ver Gilbert [5], Tuomela [20], Pettit [14], Searle [18]). Mas essas são questões que, como disse antes, parecem abrir uma outra fronteira – embora sejam, em todos os sentidos, fundamentais.

Mas ainda no plano epistêmico, a discussão sobre se é possível pensar um sentido mais forte de público tem um reflexo importante sobre o tipo de razões que finalmente contam como razões suficientes para justificar algo publicamente. Um exemplo de uma tentativa de pensar razões públicas em sentido um pouco mais forte do que o apontado (ou seja, no sentido de que público significa simplesmente compartilhado) é proposta de uma "justificação pública robusta" de G. Postema (Postema [15]). Postema parte da distinção tradicional entre razões relativas ao agente e razões neutras com respeito ao agente, criticando-a. Sugere, então, que se complemente essa distinção com um terceiro tipo de razões, que vai justamente chamar de "razões públicas" em sentido próprio. Segundo sua definição, razões públicas "são 'razões para nós', isto é, razões que cada membro do grupo pode aceitar como sua conhecendo que são, e, em parte, talvez, pela razão de que são, razões para co-membros também" (*op. cit.*, p. 68). Uma razão pública nesse sentido é, diz Postema, uma "razão na primeira pessoa do plural": ela é partilhada no sentido forte de que "é uma razão para cada membro em virtude de ser uma razão para todos" (*op. cit.*, p. 70). Essa é uma perspectiva interessante, que poderia beneficiar-se, talvez, com um tratamento epistemologicamente mais adequado, fazendo uso, por exemplo, da noção de "conhecimento comum", tal como proposta por Lewis em seu estudo clássico sobre a convenção (Lewis [13]; ver também Heal [9] e Gilbert [5]).

Por fim, no lugar de uma conclusão, gostaria de terminar apontando sinteticamente os pontos-chave para a construção de uma teoria adequada da justificação pública. O primeiro ponto é o da inconclusividade. A idéia de justificação pública parece tirar não só a razão de sua existência como todo seu apelo do fato do conflito, da

divergência, inevitáveis nas circunstâncias do pluralismo – razoável ou não – que caracteriza todas as sociedades democráticas contemporâneas. A maneira de solucionar ou, ao menos, equacionar esses conflitos torna-se mais relevante quando pensamos no pano de fundo dos valores que são constitutivos dessas sociedades e da forma como os indivíduos que as compõem pensam a si mesmos. Mas esse mesmo fato do pluralismo, que faz surgir a idéia de justificação pública com suas características peculiares, como aparece claramente no exemplo de Rawls, impõe um limite incontornável: como transparece nas dificuldades com as noções de consenso, assentimento ou consentimento, a justificação pública é freqüentemente inconclusiva. Uma teoria adequada da justificação pública, portanto, deve ser capaz de lidar com esse fato da inconclusividade sem perder seu sentido e sua razão.

O fato da inconclusividade, por sua vez, está relacionado diretamente com as dificuldades que encontra a noção de verdade no domínio ético-político. Como foi sugerido mais de uma vez, pode ser vantajoso substituir a idéia de verdade pela de justificação, desde que se possa garantir adequadamente uma noção de objetividade. A tarefa de elaborar essa noção, assim, é uma das mais importantes para uma teoria da justificação pública: a falha neste ponto pode ser fatal. Aqui, é promissora a perspectiva que Rawls chama de "construtivista", e que se inspira em alguma medida no modelo contratualista (embora seja possível pensar outros modelos "construtivistas", como por exemplo uma versão das teorias que fazem uso da idéia de um "observador ideal").

Por fim, uma teoria da justificação pública deve levar a sério a dimensão pública, em sentido forte. Deve preocupar-se com os aspectos sociais ou coletivos da crença, da argumentação e da deliberação, do problema da intencionalidade coletiva, bem como com as questões "ontológicas" fundamentais a que foi feita referência mais acima.

Há quem seja francamente céptico com relação às chances de sucesso de qualquer tentativa de propor uma teoria consistente da justificação pública – porque o conceito mesmo de justificação pública seria essencialmente contestável (é o que defende D'Agostino [1]). Ainda assim, pelas questões fundamentais que levanta, explorar essa fronteira

pode ser enriquecedor tanto para a epistemologia, que amplia seus domínios para englobar também os aspectos sociais do conhecimento, quanto para a filosofia política, que ganha em clareza sobre um ponto especialmente importante, o problema da legitimidade.

Notas

¹ Essa distinção, no entanto, é comum a vários filósofos. Encontramos idéia semelhante em Habermas e Rawls, apenas para citar duas referências importantes.

² Rawls ele próprio não se ocupa especialmente desse problema, mas Gaus [2] vai exatamente nessa direção.

³ Rawls restringe essas questões ao que denomina de "estrutura básica". É apenas no que diz respeito a essa estrutura básica que podemos ter esperança de encontrar o consenso (por interseção) requerido para que uma concepção de justiça seja considerada compartilhada – portanto, pública.

Referências bibliográficas

- [1] D'AGOSTINO, F. *Free public reason: making it up as we go*. N. York/Oxford: Oxford UP, 1996.
- [2] GAUS, G. *Justificatory liberalism: an essay on epistemology and political theory*. N. York/Oxford: Oxford UP, 1996.
- [3] GAUS, G. "Reason, justification, and consensus: why democracy can't have it all", in J. Bohman & W. Rehg, *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997, 205-242.
- [4] GAUS, G. *Social philosophy*. Armonk/Londres: M. E. Sharpe, 1999.
- [5] GILBERT, M. *On social facts*. Princeton: Princeton UP, 1989.
- [6] HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de

- Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- [7] HAMPTON, J. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge UP, 1986.
- [8] HARE, R. M. *Freedom and reason*. Oxford: Oxford UP, 1963.
- [9] HEAL, J. "Common knowledge", in *Philosophical Quarterly*, vol. 28, 1978, 116-131.
- [10] KANT, E. *Crítica da razão pura*. 4ª. ed.. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- [11] KANT, E. "Que significa orientar-se no pensamento?", in *Textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, 70-99.
- [12] KANT, E. "Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?", in *Textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, 100-117.
- [13] LEWIS, D. *Convention: a philosophical study*. Cambridge, Mass./Londres, Harvard UP, 1969.
- [14] PETTIT, P. *The common mind: an essay on psychology, society, and politics*. N. York/Oxford: Oxford UP, 1993.
- [15] POSTEMA, G. "Public practical reason: an archeology", in *Social Philosophy and Policy*, vol. 12, nº 1, 1995, 43-86.
- [16] RAWLS, J. *A theory of justice (revised edition)*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1999.
- [17] RAWLS, J. *Political liberalism*. N. York: Columbia UP, 1993.
- [18] SEARLE, J. *The construction of social reality*. N. York: Free Press, 1995.
- [19] TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- [20] TUOMELA, R. "Group beliefs", in *Synthese*, vol. 91, 1992, 285-318.