

Georgia Warnke e a virada hermenêutica na teoria política: possibilidades e obstáculos

Georgia Warnke and the hermeneutic turn in political theory: possibilities and obstacles

Ana Paula Barbosa-Fohrmann¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/Brasil
anapbarbosa@direito.ufrj.br

Renato José de Moraes²

Universidade Católica de Petrópolis (UCP)/Brasil
renatojmoraes@gmail.com

Arthur Cezar Alves de Melo³

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)/Brasil
arthurcezar@id.uff.br

Resumo

Georgia Warnke analisou as posições de autores relevantes sobre justiça e filosofia política. Ela escreveu largamente a respeito da obra de Walzer, Rawls, Dworkin e Habermas. Neles, reconheceu a presença do que ela denomina virada interpretativa ou hermenêutica, que se caracteriza por justificar as instituições, tradições, normas e valores sociais não em princípios universais e abstratos, mas no modo como a sociedade efetivamente os aceita e interpreta. Ao mesmo tempo, ela ressalta o que considera serem debilidades nas teorias desses pensadores, relacionadas ou à falta de uma preocupação maior sobre as diferenças de interpretações sobre os significados das tradições e normas sociais — Rawls e Habermas —, ou à adesão a visões demasiado partidárias ou políticas — Walzer e Dworkin. Warnke propõe uma teoria política que tem por tarefa fornecer as condições

¹ Professora Adjunta da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRJ. Doutora e Pós-Doutora pela Ruprecht-Karls Universität Heidelberg. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rua Moncorvo Filho, n. 08, Térreo, Centro, CEP 20.211-340, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

² Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica de Petrópolis. Rua Benjamin Constant, 213, Centro, CEP 25610-130, Petrópolis/RJ, Brasil.

³ Mestre em direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rua Moncorvo Filho, n. 08, Térreo, Centro, CEP 20.211-340, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

para o diálogo frutuoso entre as várias posições no âmbito da vida política, mas ela não soluciona o problema dos desacordos de difícil solução que surgem no âmbito da convivência política.

Palavras-chave: Justiça; Política; Hermenêutica; Teorias interpretativas.

Abstract

Georgia Warnke has analyzed the positions of relevant authors on justice and political philosophy. Specifically, she has written extensively about the works of Walzer, Rawls, Dworkin, and Habermas. In their works, she recognized the presence of what she calls the interpretive or hermeneutic turn, which is characterized by justifying social institutions, traditions, norms, and values, not in universal and abstract principles, but in how society actually accepts and interprets them. At the same time, she highlights what she considers to be weaknesses in their theories, related either to the lack of a major concern about differences in interpretations about the meanings of social traditions and norms — Rawls and Habermas —, or to adherence to overly partisan or political views — Walzer and Dworkin. Warnke proposes a political theory whose task is to provide conditions for a fruitful dialogue between the various positions within political life, but it does not solve the problem of difficult-to-resolve disagreements that arise within political coexistence.

Keywords: Justice; Politics; Hermeneutics; Interpretative theories.

Introdução

Georgia Warnke expõe e analisa, em *Justice and Interpretation* (1992), algumas das principais teorias contemporâneas sobre filosofia política. Ela o faz a partir do que ela denomina virada hermenêutica ou interpretativa. Tal virada se caracteriza pela justificação dos princípios sociais e políticos da sociedade como expressão dos bens, das práticas, da história e das tradições da sociedade, e não mais por fundamentos que ela chama de kantianos, como a razão formal, as características da ação humana e procedimentos neutros de escolha racional (Warnke, 1992, p. vii). A expressão desses elementos sociais deve ser interpretada e compreendida, sem a pretensão de justificá-la por afirmações universais ou definitivas.

Neste artigo, com base no método descritivo e analítico-crítico, pretende-se inicialmente expor e avaliar as análises de Warnke sobre Michael Walzer, John Rawls, Ronald Dworkin e Jürgen Habermas, que ela realiza a partir de sua concepção hermenêutica ou interpretativa. No decorrer do texto, serão apresentados os elementos da teoria adotada por Warnke, os quais ela expõe à medida que critica os demais autores. Na conclusão, buscar-se-á estabelecer se a concepção da autora é adequada para alcançar os objetivos por ela visados, que são fundamentalmente dois. Primeiro, explorar os problemas que surgem da variação de

significados das instituições, práticas e bens no seio da sociedade, muitas dessas questões encontrando-se ligadas ao fato do pluralismo e das diferenças legítimas no seio da sociedade política. Segundo, complementar as visões teóricas dos distintos autores analisados, que apresentariam uma concepção interpretativa não completamente desenvolvida a respeito das instituições e tradições sociais.

O interesse na obra de Warnke decorre do seu amplo escopo, ao estudar alguns dos mais importantes pensadores da filosofia política recentes, e da sua proposta de caminhos que solucionem dificuldades e contradições nas distintas linhas teóricas. A relevância da autora se comprova porque várias das suas preocupações, ao criticar as distintas teorias por ela analisadas (Warnke, 1992, p. 1-2), foram as mesmas reconhecidas por Rawls quando ele reelaborou importantes aspectos da sua teoria da justiça. Na obra *Political Liberalism*, cuja primeira edição é de 1993, Rawls indicou então com mais vigor à existência do pluralismo de concepções razoáveis, abrangentes, amplas e incompatíveis sobre a vida, existentes nas sociedades democráticas e cada uma delas esposada por grupos de cidadãos que necessitam conviver. Descobrir a maneira de propiciar a coexistência pacífica e justa de sujeitos com visões abrangentes distintas na mesma sociedade é uma tarefa que se torna mais candente. Daí a promoção de um consenso sobreposto a respeito das questões políticas fundamentais, que fundaria uma sociedade estável e democrática (Rawls, 2005, p. 133-140).

Este artigo não se propõe a analisar a evolução do pensamento de Rawls na sua totalidade. Porém, é notável que Warnke, antes da publicação de *Political Liberalism*, tenha chegado paralela e simultaneamente a reconhecer a existência de interpretações discordantes, mas todas legítimas, a respeito da história das tradições, instituições e bens de uma sociedade. E seria papel fundamental da teoria política fornecer soluções para esses desacordos, respeitando a liberdade dos indivíduos e garantindo a estabilidade social (Warnke, 1992, p. viii).

Rawls propõe as noções de consenso sobreposto e de razão pública para o atingimento de uma harmonia política em sociedades democráticas com cidadãos que defendem doutrinas abrangentes distintas. Warnke, por sua vez, defenderá o uso da hermenêutica e de uma concepção interpretativa dos valores, instituições e bens sociais, buscando o mesmo resultado almejado por Rawls e, em boa medida, pelos demais autores por ela analisados.

A obra de Warnke, baseada na abordagem hermenêutica, é, assim, um acréscimo enriquecedor para a reflexão no campo da filosofia política e, mais importante, para a própria política democrática contemporânea. Ora se entende que sua posição padece de limitações, embora consista numa contribuição significativa para a compreensão de outros autores e do funcionamento da sociedade política democrática, como será demonstrado a seguir.

Walzer e a interpretação social

Warnke afirma que, em *Spheres of Justice* (1983), Michael Walzer oferece uma explicação para os princípios de distribuição de justiça baseada na compreensão dos significados dos diferentes bens sociais. Essa visão é eminentemente pluralista, pois permite que culturas

distintas possam desenvolver formas distintas de distribuição, o que varia, dentro de cada uma dessas culturas, de acordo com o bem a ser distribuído (Warnke, 1992, p. 13).

Na visão de Warnke, a tese de Walzer vai de encontro àquela defendida por John Rawls em *A Theory of Justice* (1971), pelo fato de que, para este, os indivíduos racionais que escolhem os princípios de justiça sob um “véu de ignorância” estão desprovidos de qualquer tipo de conhecimento sobre eles mesmos e sobre suas circunstâncias históricas e sociais. Na opinião de Walzer, Rawls negligencia o fato de que, antes de qualquer bem ser distribuído, esse precisa ser concebido e criado como um bem; mais do que isso, os bens são concebidos e criados em conformidade com especificidades históricas e sociais (Warnke, 1992, p. 14).

Com suporte nessas colocações sobre os significados de “bens” e sua determinação histórica em Walzer, Warnke indaga:

[...] qual é o status dos significados sociais que essa concepção de justiça distributiva procura estabelecer? É possível que indivíduos pertencentes a uma mesma comunidade não tenham ideias diferentes sobre seus bens e, se assim for, quais são os significados sociais, aos quais Walzer se refere? Segunda, mesmo se uma teoria da justiça puder contar com significados sociais, como ela deve justificar suas interpretações desses significados? [...] mesmo se aceitarmos a visão de Walzer, por que deveríamos necessariamente também aceitar os princípios de justiça distributiva que dela decorrem? Se nós substituirmos uma teoria hermenêutica ou interpretativa por uma kantiana, não colocaríamos por terra a possibilidade de assumirmos uma postura crítica? Uma vez que a teoria política reside numa interpretação dos significados sociais, como pode evitar simplesmente repetir a compreensão normativa que uma sociedade já possui de si mesma? (1992, p. 14-15, tradução nossa).

Com o objetivo de responder às perguntas acima, ressalta Warnke que é necessário compreender o significado dos bens sociais e saber se existe a mesma compreensão desses bens (1992, p. 15-16). Uma sociedade é justa se sua vida substantiva é vivida de maneira fiel ao entendimento compartilhado dos seus membros. Como aplicação dessa noção, Walzer apresenta o exemplo da assistência médica nos Estados Unidos. Segundo o autor, a assistência médica pertence à esfera da necessidade individual e comunitária, sendo por todos considerada uma necessidade essencial. Como tal, deve ser distribuída para todos os membros da comunidade. Considerações sobre riqueza, nascimento ou algo semelhante são externas à esfera das necessidades essenciais, e sua intromissão nesse campo constitui uma injustiça.

Nos Estados Unidos, a assistência médica é injusta porque se aloca recursos comuns em projetos de cura e prevenção de doenças e, fazendo isso, facilitam-se a cura e a prevenção, sobretudo, entre os ricos. Essa discriminação reflete uma perda dupla: não apenas os pobres ficam mais doentes, com mais frequência, como também são considerados cidadãos de segunda classe. Pelo fato de a assistência à saúde poder ser adquirida privadamente, como resultado, passa a estar desigualmente disponível para ricos e pobres (Warnke, 1992, p. 16-17). Ora, a discrepância entre a compreensão social da assistência médica, como necessidade essencial, e sua realização efetiva, influenciada por fatores de riqueza, é o que configura a injustiça, segundo Walzer.

Apesar de Walzer buscar reconstruir um significado de bens sociais, ele não apresenta uma justificação de tais significados, já que cada indivíduo pertencente a uma certa comunidade pode ter um sentido particular de bem e dos seus limites. Para Ronald Dworkin, por exemplo, os significados dos bens sociais, normas e práticas simplesmente refletem as opiniões ou ideias individuais. Os indivíduos desenvolvem posições pessoais distintas sobre as atividades, bens e instituições sociais e, por causa disso, podem discordar sobre a forma como serão distribuídos e regulados. Isso sucede na definição do cuidado médico, que não teria atingido a homogeneidade social que Walzer pressupõe (Warnke, 1992, p. 17; Dworkin, 1983).

A adequação de uma interpretação depende de até que ponto uma certa ação ou prática faz sentido, tomando como base um contexto maior do qual faz parte. Isso quer dizer, em outros termos, que uma ação ou prática deve ser compreendida, tendo em vista não só o contexto, mas também as suas diversas partes componentes. Dessa forma, para entender as ações ou práticas históricas de uma outra cultura, deve-se examiná-las à luz da coerência interna de vida que os seus membros ajudaram a construir. Como exemplo, Warnke frisa que, para compreender a atividade de votar, é necessário fazê-lo com suporte no entendimento de que cada indivíduo possui das normas, história e valores culturais que compartilhados em sociedade. É um entendimento hermenêutico proposto por autores como Dilthey e Gadamer (Warnke, 1992, p. 22).

Walzer parece seguir esse tipo de hermenêutica, pois sua estratégia é evitar que cada indivíduo esteja sujeito a disputas particulares e superficiais sobre o seguro nacional de saúde. Ele procura fundar-se no entendimento dos bens sociais, com o propósito de oferecer uma contribuição que conduza a um significado mais amplo das normas, práticas e instituições que dão significado a esses bens. Para Warnke, Walzer faz mais do que simplesmente analisar a atual distribuição da assistência médica nos Estados Unidos, já que oferece esboços históricos e sociológicos das transformações ocorridas nesse campo, que vão desde a relação dos cristãos medievais com a saúde, a qual era considerada um luxo acessível apenas a uns poucos muito ricos, até os dias de hoje, quando a ideia corrente é que a prevenção e a cura de uma doença não são apenas uma possibilidade oferecida pela comunidade a cada indivíduo, mas, acima de tudo, um dever e um compromisso de todos os membros para com todos os demais da mesma comunidade (Warnke, 1992, p. 23).

Essa forma de examinar a questão da saúde por meio de contextualizações históricas e sociais pode fornecer alguma justificativa para a interpretação de Walzer sobre o significado de bem social. Não obstante, segundo a autora, isso não resolve inteiramente a questão de se reconhecer ou não a interpretação de Walzer como a única apropriada. Isso porque podem existir outras: por exemplo, a tradição de que a saúde dos cidadãos é uma preocupação coletiva e a de que o cuidado com a saúde não é uma necessidade ainda reconhecida. Portanto, há quem se filie a uma ou a outra linha de pensamento ou, ainda, pode ser que haja quem combine a primeira com a segunda. No entanto, assinala-se, mais uma vez, Walzer preocupa-se mais em fundamentar sua tese sobre significados sociais por meio do contexto histórico, ou melhor, das tendências históricas que levaram a saúde a ser considerada uma necessidade (Warnke, 1992, p. 23-24).

Por outro lado, a tese sustentada pelo autor não se amolda à interpretação de um texto que

possui começo e fim demarcados, com o qual as suas diversas partes devem ser conciliadas. Para ele, na esfera da interpretação social, apesar da capacidade humana de entender significados específicos e o contexto a que pertencem e com o qual devem ser conciliados como partes integrantes, a história, diferentemente dos textos, não se atém a começos e fins determinados. Por conseguinte, os textos devem ser interpretados em conformidade com um contexto mais amplo, qual seja, o histórico (Warnke, 1992, p. 24-26). Ao seguir o pensamento de Gadamer, ressalta que:

Tanto nós quanto os textos que estamos interpretando fazemos parte da história: nós nunca entendemos um texto simplesmente com base em seus próprios termos, como se fosse um artefato contido em si e definitivamente limitado. Ao contrário, a forma como entendemos um texto está condicionada por uma tradição de interpretação, pela história das influências do texto sobre — e suas relações com — outros textos, acontecimentos e interpretações. Mesmo textos contemporâneos são parte de uma história de influências; não só seus autores são afetados de várias formas por várias tradições literárias, mas, ao interpretá-las, nós também somos (Warnke, 1992, p. 25-26, tradução nossa).

As influências históricas sobre o texto repercutem sobre as preocupações dos intérpretes e sobre os próprios intérpretes e são repassadas quando as mesmas influências, experiências e inquietações são reinterpretadas. Dessa forma, nunca se está no fim de um texto, assim como não se está no fim da história. Consequentemente, o problema da justificação aparece tanto no caso de uma interpretação literária quanto na social e política (Warnke, 1992, p. 25-26).

Permanecem outras questões: como se poderiam legitimar as interpretações individuais em detrimento de outras? Quais são os critérios que se deve utilizar para determinar a adequação e a primazia das interpretações individualizadas? Por um lado, encontra-se a tentativa de justificação de Dworkin, que é holística e reside na justaposição de fatos, tendências e práticas sociais, políticas e econômicas contraditórias (Dworkin, 1985, p. 181-213, 1983). Por outro lado, está a de Walzer, que, na opinião de Cohen (1986), é arbitrária e tendenciosa. Contudo, segundo Warnke (1992, p. 29-30), a de Dworkin tampouco é neutra, visto que as práticas, acontecimentos e mudanças históricas que lhe servem de exemplo e fundamentação nos seus vários escritos foram intencionalmente selecionados por ele.

O enfoque oferecido por cada uma dessas interpretações recai sobre um aspecto determinado das práticas ou acontecimentos históricos que permitem que um bem social, como a saúde, seja distribuído de tal ou qual forma (Warnke, 1992, p. 24). Apesar de se reconhecer que uma interpretação não é mais ou menos definitiva do que outra, não se pode simplesmente permanecer passivamente apreciando o fato de que as diferenças de interpretação sejam inegáveis. Ao contrário, deve-se estabelecer um conjunto de princípios para distribuir bens de uma ou de outra forma e, a partir daí, decidir questões controversas (Warnke, 1992, p. 29-31).

Entretanto, se os princípios de justiça forem atados aos significados sociais, a interpretação ficará presa ao entendimento que a sociedade tem de si mesma. Por exemplo, se ela tiver posições racistas, sexistas ou fascistas, isso condicionará o conteúdo dos princípios de justiça.

Para Walzer, o vínculo entre aqueles princípios e os significados socialmente compartilhados não afasta a perspectiva de uma crítica externa. Porém, tal crítica, quando dirigida a culturas distintas, apesar de legítima, sempre parte de uma tradição cultural e histórica particular. Não há um juízo ou padrão transcultural, a partir de uma “justiça em si mesma” (Warnke, 1992, p. 31-32).

Para proporcionar maior consistência à sua tese, Walzer reconhece ser possível que as práticas particulares e os arranjos distributivos de uma comunidade violem os significados mais profundos compartilhados por seus membros. Em outras palavras, pode ser que, em algum momento, certas ações ou práticas sejam simplesmente inconsistentes no que se refere às normas, instituições e valores públicos da comunidade, cabendo à denominada “crítica interna”, admitida pelo autor, demonstrar tais incongruências, que representam um afastamento do todo coerente defendido pela comunidade (Warnke, 1992, p. 33). Essa modalidade de crítica, ora se argumenta, torna a sua teoria não tão relativista como se poderia considerá-la em um primeiro momento.

Assim sendo, a crítica interna reside em uma interpretação do nexos das normas, ideais, práticas e instituições numa sociedade, para a qual uma ou mais ações, práticas ou instituições determinadas podem não ser compatíveis com as primeiras. Mas se essa interpretação tem seu fundamento no significado do todo ou das diversas partes que se compatibilizam ou não com o todo, então é porque se está escolhendo uma perspectiva desse nexos. Por isso, para cada interpretação crítica, pode existir uma interpretação não crítica ou uma interpretação crítica diferente. Como resultado, chega-se à conclusão de que existem várias possibilidades de interpretação para compreender a história e a tradição de uma comunidade (Warnke, 1992, p. 36).

De acordo com Warnke (1992, p. 37, tradução nossa):

[...] devemos reconhecer que as interpretações de Walzer dos significados sociais são interpretações partidárias. Parecem ser mais bem entendidas como tentativas de intervenção na autocompreensão dos Estados Unidos e parecem ser apresentadas como uma forma de autoentendimento, a qual Walzer espera tornar-se convencional.

Mas permanecem algumas indagações sobre a justificação dos princípios de justiça. Na tentativa de encontrar respostas para elas, a autora passa a analisar a concepção de justiça e o significado de overlapping consensus (consenso sobreposto) na visão de Rawls.

Rawls e a hermenêutica pragmática

De acordo com Rawls (1971, p. 136 ss., 2005, p. 23), os princípios de justiça são escolhidos pelos indivíduos racionais sob um véu de ignorância, o qual proíbe que esses mesmos indivíduos retirem qualquer vantagem quando estabelecerem tais princípios ou que saibam que vantagem poderão deles auferir.

Rawls não nega que esses princípios possuam fundamentos histórico-sociais. São

escolhidos especificamente para um regime democrático e correspondem às bases mais profundas do acordo firmado nas suas tradições históricas. Nesse sentido, ele deixa em suspenso se tais princípios podem ser estendidos, como uma concepção política geral, a diferentes sociedades que se desenvolveram sob distintas condições sociais e históricas (Warnke, 1992, p. 39; Rawls, 2005, p. 35 ss., 40 ss., 2001, p. 63 ss.).

Dessa forma, o autor parece querer uniformizar as várias interpretações sobre significados sociais, na tentativa de estabelecer um todo coerente válido nas sociedades democráticas. Warnke (1992, p. 39) compreende que Rawls aproxima-se de Walzer, o qual serve-se dos significados sociais compartilhados, haja vista o primeiro arrogar para si atribuição de vincular tanto a autocompreensão da democracia constitucional quanto as convicções consolidadas a uma concepção de justiça com a qual se harmonizem.

Para resolver o problema da fundamentação, o autor cria uma hermenêutica pragmática que, de início, põe em confronto a situação da diversidade de interpretações e a questão do consenso. A diversidade, que leva cada indivíduo a ter diversas doutrinas morais, religiosas e filosóficas e, ainda, a ter diversas ideias mais específicas do significado, valor e objetivo da vida humana, advém do pluralismo nas sociedades democráticas modernas. Onde quer que exista uma variedade de doutrinas sobre, por exemplo, concepções de “bem”, qualquer tentativa de embasar princípios de justiça em uma única doutrina ou concepção é inaceitável para os cidadãos que aderiram a outras correntes. Portanto, para que uma concepção de justiça seja aceita por todos, a tolerância (que aparece na religião) deve ser ampliada para a filosofia e a moral. Como consequência, uma concepção de justiça depende, no que toca à sua formulação e justificação, não de filosofias, religiões ou moralidades particulares, mas de certas concepções e tradições políticas da própria sociedade pluralista, as quais provêm, segundo Rawls, das ideias intuitivas que são latentes na cultura política pública (Warnke, 1992, p. 40; Rawls, 1987, p. 5).

Entretanto, Warnke observa que as diferenças entre os indivíduos, enquanto membros de uma cultura democrática pluralista, não se restringem às concepções abrangentes que envolvam bens, religião, moral ou filosofia. Elas alcançam também os aspectos fundamentais da vida política, com a ênfase distinta que os grupos e indivíduos dão a certos elementos em detrimento de outros. E Rawls não parece atentar para esses desacordos interpretativos também a respeito dos conceitos políticos básicos (Warnke, 1992, p. 41-42).

Por isso, segundo Warnke, Rawls se debruça sobre apenas duas possibilidades de interpretação das tradições políticas e históricas liberais: 1) a interpretação de Locke, que enfatiza as chamadas “liberdades dos modernos”. Seriam as liberdades da vida cívica, como a liberdade de pensamento e de consciência, e certos direitos básicos da pessoa, propriedade e associação. 2) a interpretação de Rousseau, que dá relevância às liberdades dos antigos, ou seja, às liberdades políticas de igualdade e valores da vida pública. A tarefa da filosofia política, para Rawls, é resolver, por meio de um acordo público, tal sorte de conflito entre liberdade e igualdade, que surge entre os membros de culturas liberais e democráticas (Warnke, 1992, p. 41).

Warnke esclarece a posição rawlsiana:

Sua tarefa [a da concepção de justiça de Rawls] não é apenas produzir princípios de justiça que sejam razoáveis ou funcionais para nós, dada a nossa compreensão compartilhada do significado da nossa cultura política pública. A ideia deve ser, mais acertadamente, a de atualizar o ponto inicial para essa compreensão compartilhada. O conflito que devemos resolver não é simplesmente aquele entre as interpretações de Locke e Rousseau das formas de disposição e princípios de justiça para nós apropriados, tendo em vista nossa história e tradição. Devemos também resolver o conflito entre as interpretações de Locke e Rousseau sobre o que nossas próprias instituições e tradições históricas significam. (Warnke, 1992, p. 42, tradução nossa)

Dessa forma, pode-se afirmar que, em Rawls, o papel da teoria da justiça é pragmático em dois sentidos: 1) procura fornecer um mecanismo que produza um conjunto de princípios que seja funcional para os membros de um regime democrático e possa ser praticado por eles e que produza um acordo na estrutura básica dessa sociedade. 2) procura produzir um acordo apenas porque descreve o significado da cultura política que é compartilhada de uma forma que é funcional e que é por todos aceita (Warnke, 1992, p. 43).

Assim sendo, segundo Warnke, Walzer propõe uma interpretação dos bens, instituições e tradições sociais que os membros da sociedade devem aceitar. Por outro lado, Rawls oferece uma concepção de justiça para os membros de uma cultura democrática que estes poderão achar razoável, na medida em que lhes oferece uma interpretação funcional do significado, sobre o qual estabelecem um acordo (Warnke, 1992, p. 44).

Um outro assunto que merece enfoque na obra do filósofo é a ideia de “posição original” (Rawls, 1971, p. 17 ss., 118 ss., 2005, p. 22 ss.), que está aberta a no mínimo três interpretações. A primeira é a de que essa noção serve de “ponto de Arquimedes” para a celebração do contrato social e a formulação da estrutura de escolha de princípios de justiça a partir dos valores de igualdade e liberdade e a consequente organização das instituições básicas e distribuição dos bens sociais (Rawls, 1971, p. 60 ss.; Warnke, 1992, p. 44-45).

A segunda interpretação é a de que a posição original se propõe a esclarecer os julgamentos morais e contribuir para a formação de uma teoria dos sentimentos morais. Nesse sentido, a posição original não decorre simplesmente da reflexão sobre os julgamentos, mas ajuda a formular esses mesmos julgamentos. Ela ofereceria uma interpretação política privilegiada com a qual todos poderiam concordar (Warnke, 1992, p. 44-45).

A terceira interpretação da posição original, segundo Warnke (1992, p. 45), funda-se na ideia de “consenso sobreposto” (*overlapping consensus*) (Rawls, 2005, p. 144 ss., 164 ss.). Espera-se que a “justiça como equidade” possa ser fundada no consenso, mesmo que existam diferenças entre as doutrinas morais, filosóficas ou religiosas que justificam as várias concepções de justiça. No geral, as doutrinas podem convergir ou se interceptar (ideia de “inclusão”). Por isso, a concepção de justiça é neutra, ou seja, é justificada independentemente das noções e explicações apresentadas pelas diversas doutrinas. No entanto, a justiça como equidade não é totalmente, no sentido de aleatoriamente, inclusiva. De fato, engloba as doutrinas capazes de se inclinarem em sua direção como um eixo fixo, que é socialmente partilhado, em termos de justiça (Warnke, 1992, p. 45-47).

Na construção da sua teoria, lembra Warnke, Rawls apela para uma ideia fundamental,

qual seja, a da “intuição” (Rawls, 1971, p. 34 ss.). Essa ideia se funda no fato de que a sociedade é um sistema de cooperação social justa entre pessoas livres e iguais (Rawls, 1985, p. 229; Barbosa, 2002, p. 25). Em tal sociedade bem ordenada e de cooperação, a concepção de justiça é publicamente conhecida e geralmente admitida. É admitida efetivamente na regulação da sociedade e da sua estrutura básica, quando as ideias de “reciprocidade e de mutualidade” estão envolvidas, ou seja, quando da divisão de benefícios e encargos, e, por fim, é reconhecida porque inclui as concepções individuais do bem, quer sejam bens de cada indivíduo, pessoas, grupos, famílias e Estados (Warnke, 1992, p. 48-49).

Warnke (1992, p. 49) ressalta que a cooperação social, pensada segundo os moldes da sociedade bem ordenada de Rawls, com a distribuição de benefícios e encargos de forma a todos alcançarem uma “vantagem racional” na sociedade política, é uma noção insuficiente para explicar o significado da vida política democrática. A deliberação comum e a participação política, por exemplo, são elementos importantes da existência política democrática. Além disso, nas palavras de Warnke: “Nosso relacionamento político e social tem, para nós, uma função de autodefinição, como aquela arena em que livremente e deliberadamente determinamos uns com os outros quem somos e qual seria a nossa vantagem racional” (Warnke, 1992, p. 49, tradução nossa). É importante ainda ressaltar que tal visão emerge das ideias de liberdade e igualdade contidas no ato de deliberar, ou seja, de discutir e de concordar, e na ideia de pessoa moral que perpassa a obra de Rawls (Barbosa, 2002, p. 26).

Essa concepção de autodefinição política, porém, que remonta a Aristóteles, não seria aceita por Rawls, porque representa a intromissão de uma doutrina abrangente de natureza moral. Poder-se-ia retrucar que certos pontos defendidos por Aristóteles fazem parte da tradição política democrática, e por isso deveriam ser acolhidos. A isso, Rawls responderia que a noção de uma sociedade corretamente ordenada não abrange todos os elementos da política, mas apenas aqueles necessários para que se alcance um acordo funcional sobre a justiça e as instituições políticas. Porém, Warnke considera que a noção de sociedade ordenada, em termos rawlsianos que privilegiam a cooperação social, é demasiado estreita, e por isso não propicia o atingimento do necessário consenso social (Warnke, 1992, p. 49-50).

Os membros dessa sociedade bem ordenada e pensada por Rawls são pessoas morais porque possuem, segundo Warnke, dois poderes morais, quais sejam: 1) cada indivíduo traz em si uma capacidade para um efetivo sentido de justiça; 2) também traz uma capacidade para formar e racionalmente ir em busca de uma concepção de bem.⁴ Paralelamente à existência de tais poderes, interessa às pessoas morais desenvolvê-los e exercitá-los, assim como proteger e avançar uma determinada concepção de bem. A partir de tal consideração sobre os poderes das pessoas morais e sua busca de uma concepção de bem (Rawls, 1971, p. 51), é que se constituem os princípios de justiça em uma sociedade bem ordenada (Warnke, 1992, p. 51).

Ressalte-se que os membros dessa sociedade estão sob as mesmas condições de total ignorância quando da escolha desses princípios. É o que se denomina de “autonomia racional”.

⁴ Em Rawls, os bens se dividem em “bens primários naturais” e “bens primários sociais”. Entre os bens que são naturais, estão saúde, vigor, inteligência, imaginação, talentos naturais; entre os bens que são sociais, encontram-se rendimento, riqueza, oportunidades, poderes, direitos e liberdades (Rawls, 1971, p. 62-63, 90 ss.).

Realmente, para não dizer que não têm qualquer motivação, pode-se afirmar que possuem, sim, como a de assegurar as condições de realização e exercício dos poderes morais e a de alcançar determinados objetivos definidos por eles. Mas isso não significa que sejam motivados de início por algum princípio de justiça ou por alguma outra coisa que não seja seus desejos de vantagem racional (Warnke, 1992, p. 51).

Por outro lado, a ideia de “total autonomia”, presente nos cidadãos que compõem essa sociedade, não se confunde com a autonomia racional das partes. Observe-se: esses cidadãos afirmam os princípios de justiça na medida em que conformam suas ações a eles, o que está no âmbito da autonomia racional; mas a autonomia total implica que os cidadãos democráticos afirmam os princípios de justiça porque os consideram frutos de um procedimento que adequadamente espelha os valores de liberdade e de igualdade, os quais estão enraizados na cultura política pública. Essa autonomia total é a própria dos cidadãos que estabelecem as instituições da democracia liberal (Warnke, 1992, p. 52).

Contudo, Warnke considera que a autonomia total não é suficiente para modelar o significado político de liberdade e igualdade, como Rawls pretende. Novamente, ela considera que Rawls trata de maneira deficiente da deliberação comum e da autodefinição racional como elementos da sociedade política (Warnke, 1992, p. 53-54). Ou seja, o artifício da posição original não basta para garantir instituições sólidas e justas, e menos ainda a evolução da sociedade política.

Ademais, todo cidadão que se encontra sob o véu da ignorância escolhe princípios de justiça independentemente de quem seja. Entretanto, essas decisões tomadas de forma isolada, racional e autônoma, enfraquecem aspectos essenciais da deliberação constitutiva das tradições públicas de uma sociedade democrática, na medida em que, se os cidadãos devem justificar uns para os outros certas normas e princípios, as tradições que são mutuamente compartilhadas parecem incluir a possibilidade de fazê-lo em consonância com os outros.⁵ Como frisa Warnke, é claro que Rawls admite a deliberação coletiva num estágio mais avançado da sua teoria procedimental, qual seja, no momento em que se forma uma convenção constitucional, a qual será responsável por estabelecer as instituições específicas de uma sociedade democrática. O problema é que essa deliberação, para ele, não se faz presente quando são estabelecidos os princípios de justiça a serem incorporados por essas instituições (Warnke, 1992, p. 53).

A autora aprofunda em suas críticas:

Como um dispositivo, ora de representação, ora de interpretação, a posição original implica modelar nossas profundas convicções políticas e tradições históricas. Em vez disso, a posição original consubstancia apenas a perspectiva do imperativo categórico de Kant, segundo o qual as normas se justificam de acordo com o que eu desejo para

⁵ À luz dos conceitos expostos por Charles Taylor, a posição de Rawls nega a existência de bens irredutivelmente sociais, ou seja, aqueles que fazem parte da vida social e apenas nela podem se desenvolver e ser compreendidos. As tradições culturais e políticas são exemplos de bens irredutivelmente sociais. O véu da ignorância seria o instrumento de uma concepção atomista da sociedade, na qual cada indivíduo terá os seus bens pessoais, mas separados dos demais enquanto tais. Bens sociais nada mais seriam do que a projeção de bens particulares de vários. Para Taylor, reconhecer os bens irredutivelmente sociais é fundamental para compreender adequadamente a sociedade e a interdependência de seus membros (Taylor, 2000, p. 143-161).

todos como uma lei universal. Deveria ser argumentado, contudo, que é crucial para a justificação democrática a ideia de que todos nós *juntos* desejamos [...] é mais do que isso ou também o que podemos juntos aceitar através de discussões orientadas para a compreensão um do outro precisamente em nossas diferentes situações sociais e econômicas e com nossas diferentes concepções sobre a determinação do bem. Se quisermos um modelo adequado da personalidade moral ou da liberdade e igualdade das pessoas morais, então, não está claro que a ideia de uma escolha justa, mas isolada, seja suficiente. Compreensões democráticas, pelo menos compartilhadas, também parecem incluir noções de uma comunicação livre e igual um com o outro, processos comunais de reflexão e de autodefinição entre cidadãos livres e iguais e de processos comuns de deliberação sobre objetivos coletivos. (Warnke, 1992, p. 53-54, tradução nossa, *itálico da autora*)

Assim, a abordagem de Rawls não é satisfatória. No entanto, tampouco a justificativa (legitimação) dos princípios de justiça, com base apenas no modelo aristotélico sobre liberdades políticas, o é. A visão de Rawls não é satisfatória porque não oferece, segundo a autora, uma interpretação que seja válida e aceita por todos, que, assinale-se, é o fundamento do consenso sobreposto (*overlapping consensus*) (Warnke, 1992, p. 58). As dificuldades vão além; nas palavras de Warnke:

Em vez de nos oferecer um panorama dessa cultura que todos nós aceitemos, cada uma delas [*as perspectivas de Rawls, Aristóteles e Nozick sobre as tradições democráticas liberais*] nos oferece um panorama que exclui as outras e, fazendo isso, ameaça a sua própria aceitação por meio de um consenso sobreposto. (Warnke, 1992, p. 58, tradução nossa, *itálico nosso*)

Novamente, como na análise de Walzer, chega-se à necessidade de interpretação e hermenêutica dos bens, tradições e instituições da sociedade política. Tarefa que não é levada a cabo por Rawls. É significativo que o problema surgido com Walzer, quando ele trata da assistência médica, reapareça aqui, com Rawls, em torno do significado das tradições políticas. Ainda que se parta de uma abordagem pragmática e se tente encontrar uma concepção de justiça simplesmente funcional para todos, dadas as tradições políticas existentes, são obtidas, ao fim, diferentes noções sobre o que essas tradições políticas possam significar pragmaticamente.⁶ A questão reside em que uma exposição pragmaticamente adequada das tradições políticas deveria abranger todas as diferenças na interpretação dessas mesmas tradições; porém, se essas tradições forem entendidas de modos diversos, o que se considera ser o ponto de intersecção para o consenso sobreposto irá variar (Warnke, 1992, p. 58). Então, a justiça como equidade se apresenta como uma teoria demasiadamente estreita e, conseqüentemente, ineficaz para obter o que almeja, que é o acordo das pessoas morais a respeito dos elementos básicos da política.

⁶ Um aspecto que pode tornar ainda mais complexa a convergência semântica entre conceitos e concepções morais é o fato aludido por MacIntyre (2007, p. 10), segundo o qual tais noções, no debate moral contemporâneo, encontram-se desconectadas das totalidades práticas e teóricas em que se encontravam enraizadas. O fenômeno é aprofundado nos seguintes termos: “[...] os conceitos que empregamos tiveram, ao menos em alguns casos, seu caráter transformado nos últimos trezentos anos; expressões que utilizamos tiveram seus significados alterados. Na transição da variedade de contextos nos quais se encontravam *em casa* para a nossa cultura contemporânea, ‘virtude’ e ‘justiça’ e ‘dever’ e até mesmo ‘deve’ tornaram-se outros em relação ao que já foram” (MacIntyre, 2007, p. 10, tradução nossa, *itálico nosso*).

Contudo, se essa tentativa de alcançar o consenso geral por meio da hermenêutica pragmática de Rawls for abandonada, restará uma série de visões partidárias sobre a sociedade política, cada uma querendo se impor sobre as demais. O que fazer então? Warnke propõe uma solução interpretativa, que tenha em conta um elemento importante da teoria de Rawls na formação do *overlapping consensus*, que é a noção de razão pública. Para Rawls, razão pública tem um significado que abrange tanto as concepções das pessoas morais sobre bem, quanto a necessidade do conhecimento geral (por todos os cidadãos) dos princípios de justiça e de sua justificação (Warnke, 1992, p. 59).

A autora considera que a justificativa ou legitimação para os princípios de justiça em Rawls é a razão pública. Embora seja argumentável que se possa, em uma sociedade, haver diferentes e conflitantes concepções do modelo da sua cultura política pública, é importante ressaltar que a razão pública recai sobre um possível conflito sobre o que significam suas tradições e, não, sobre o que significam as doutrinas filosóficas, morais ou religiosas opostas. Se uma concepção de justiça se funda numa verdade moral geral, então se pode rejeitar a possível validade de qualquer outra concepção de justiça. Mas se se compreender tal concepção como uma simples interpretação dos significados enraizados nas tradições políticas e históricas, como decorrência, deve-se permitir tanto a possibilidade de outras interpretações quanto, como ressalta Warnke, de que a *minha própria* seja enriquecida pelas abordagens das outras sob determinados ângulos que possivelmente não foram enfatizados (Warnke, 1992, p. 59, 61).

De modo semelhante ao emprego da razão pública para a elaboração dos princípios de justiça, como feito por Rawls, Warnke considera que essa noção possa ser útil para a formulação e discussão a respeito do que seja a sociedade bem ordenada e de outros conceitos de natureza ético-política. Sem adentrar no terreno tendencialmente dogmático das doutrinas abrangentes, a razão pública pode ser estendida a outras áreas além das exploradas por Rawls.

Dworkin e a interpretação da lei

Warnke parte dos casos jurídicos examinados por Dworkin⁷ para sustentar que o princípio maior da integridade (Dworkin, 1986, p. 225 ss.), estabelecido pelo autor como guia para as tomadas de decisões do fictício juiz Hércules, que é o juiz perfeito, que julga com base em sua ampla inteligência e sem qualquer limitação de tempo (Dworkin, 1986, p. 313 ss.), é um princípio que não soluciona o problema de qual deve ser a abordagem hermenêutica mais apropriada para a resolução dos casos apresentados (Warnke, 1992).

Com efeito, o princípio da integridade permite ao magistrado analisar os significados das leis, normas e crenças que a experiência e o povo norte-americano produziram no decurso do tempo. Por exemplo, em certos momentos da história, o entendimento do significado da

⁷ Os casos clássicos na história constitucional norte-americana são *Plessy v. Ferguson* (1896), *Brown v. Board of Education* (1954) e *McLoughlin v. O'Brian* (1983). Os dois primeiros versam sobre a questão da igualdade racial entre brancos e negros. Já *McLoughlin v. O'Brian* (1983) trata do direito moral à compensação por prejuízos emocionais e físicos como decorrência de acidente de carro.

cláusula da igual proteção de direitos contra a discriminação racial não se amoldou à Constituição e às normas norte-americanas. Nos casos *Plessy v. Ferguson* (1896) e *Brown v. Board of Education* (1954), o debate, na Suprema Corte, girou em torno do significado da igual proteção. No primeiro julgado, houve interpretações segundo as quais a emenda da igual proteção não pretendia abolir distinções baseadas na cor em virtude da incontestável superioridade da raça branca. Tais interpretações pretendiam-se fundadas na “natureza das coisas”, na medida em que, pela observação dos valores morais, da história, da sociedade norte-americanas, os brancos eram dominantes quanto ao prestígio, sucesso, educação, riqueza e poder em detrimento dos negros. Portanto, tal situação seria imutável, segundo a opinião da Suprema Corte em *Plessy v. Ferguson* (1896) (Warnke, 1992, p. 79).

No entanto, surge a seguinte indagação: como se ater ao princípio da integridade (do qual resultam outros princípios, como o do devido processo legal, da distribuição da justiça e o da equidade)? Afinal, tal princípio nasceria da observação dos padrões morais dos cidadãos norte-americanos e, de acordo com ele, o juiz Hércules deve-se basear, para o seu melhor julgamento, em padrões formais e de conteúdo entre o caso e a lei que está sendo interpretada, tendo em vista todas as decisões jurisprudenciais anteriores relativas à questão. Em outras palavras, a decisão será aquela que melhor se encaixar na narrativa jurídica produzida pelos julgados precedentes.

Para Warnke, Dworkin deveria abandonar a ideia de compreensão de um texto ou prática nos termos apresentados, pois ele simplesmente se arrisca a permanecer vinculado à definição de um princípio estabelecido de direitos, não exatamente por causa dos padrões de *fit* (adequação à forma) e *best light* (adequação ao conteúdo), mas por causa das limitações impostas pela compreensão das “verdades” que já foram aceitas; e são a essas “verdades” que os textos ou as práticas devem se adaptar. Com isso, o intérprete ficaria preso ao que foi decidido anteriormente, permitindo uma evolução reduzida. No caso da discriminação racial, se Dworkin fosse coerente com sua proposta do princípio da integridade, ele não sairia do círculo hermenêutico da superioridade da raça branca (Warnke, 1992, p. 79-80).

Segundo Warnke, Dworkin deveria voltar-se para um modo de justificação não preso a “verdades” aceitas pela sociedade, e sim que priorize o melhor conteúdo ou forma. Essa perspectiva relaciona-se mais com a compreensão da lei que é obtida observando-a a partir do ponto de vista que ela é iluminada, que sua melhor versão se mostra. Tal perspectiva está ligada, ao mesmo tempo, à compreensão da lei que se tem na situação da interpretação, tendo em conta a história e a experiência do intérprete. Sob essa concepção, os esforços de compreensão da lei pelos cidadãos envolvem um processo de educação, pois a perspectiva torna-se, assim, mais reveladora no sentido de que pode atribuir um novo significado à lei. Por exemplo: na interpretação do que significa a cláusula de igual proteção em relação à educação segregada, em 1954, poder-se-ia desenvolver a ideia de que a igualdade inclui também a igualdade de oportunidades, ou poder-se-ia repensar uma distinção entre igualdade política e social (Warnke, 1992, p. 79-80).

Mas a ideia do aprendizado obviamente suscita um problema. Grupos distintos podem aprender lições diferentes dos mesmos textos e de textos análogos que estejam tentando compreender. Pessoas diferentes podem tirar lições distintas de uma obra de literatura, bem

como aprender lições diversas nas várias etapas das suas vidas. Logo, as lições aprendidas podem ser liberais, radicais ou conservadoras, mas também podem ser racistas, sexistas ou fascistas. A interpretação das leis, não como deveriam ser, mas como os juízes pensam que são, também está sujeita a essa variação de leituras (Warnke, 1992, p. 81). Então, mesmo aquelas posições consideradas imorais ou injustas seriam legítimas, porque genuinamente hermenêuticas. Ou não?

Poder-se-ia responder essa questão afirmando que existem regras implícitas em uma determinada prática que constroem seus participantes, mesmo que eles não tenham um conhecimento explícito dessas regras. É importante, ainda, ressaltar que tais regras são articuladas para que se reflita sobre a racionalidade ou a validade da prática ou da ação correspondente. Ademais, seria viável sustentar que, mesmo decisões ou interpretações que sigam as regras implícitas podem ser corretas ou não. Assim, o caso *Plessy v. Ferguson* foi decidido em conformidade com as regras implícitas à prática da interpretação, mas o seu resultado é incorreto, enquanto *Brown v. Board of Education* alcançou uma solução acertada, também seguindo as regras (Warnke, 1992, p. 82-83).

Para distinguir a decisão ou interpretação correta da incorreta, há autores que apresentam justificativas internas à prática de interpretação, como se a correção decorresse de uma hermenêutica completa e bem realizada. Porém, esse tipo de fundamento para a distinção permanece, na opinião de Warnke, obscura, porque continua baseado na interpretação, que é justamente o que se pretende demonstrar como correta ou incorreta. Ora, as regras internas foram seguidas; por isso, enquanto ação de interpretação, não se poderia dizer que uma solução é correta, e a outra não (Warnke, 1992, p. 83).

Dworkin recorreu a outra estratégia para identificar as interpretações corretas. Para ele, é a interpretação externa, de natureza política ou moral, que serve para estabelecer qual interpretação deve prevalecer. Contudo, essa proposta não é satisfatória, porque podem haver visões políticas e entendimentos diversos de como a sociedade deva ser compreendida enquanto comunidade embasada no princípio de integridade. Consequentemente, as diferenças de interpretação de um caso concreto ou da Constituição podem ser tão significativas que outras interpretações objetáveis, como as racistas e sexistas, também terão cabida ou apoio. Para não cair nessa insuficiência, Dworkin propõe que os intérpretes e julgadores devem operar segundo padrões que são abstratamente morais e dogmáticos, o que os torna apropriados para afirmar verdades filosóficas. Retorna-se ao início do problema, sem solucioná-lo: não haverá acordo sobre essas verdades. Além disso, se, nos Estados Unidos, a Suprema Corte é o árbitro final das disputas legais, serão suas decisões capazes de satisfazer as diferentes formas pelas quais os norte-americanos entendem quem são? Pode-se confiar na sua racionalidade? Suas interpretações são realmente legítimas? (Warnke, 1992, p. 83-86).

Habermas e o conflito de interpretações

Para estabelecer se a hermenêutica pode fornecer padrões mais definitivos que confirmem a racionalidade de uma dada interpretação, Warnke recorre à tese de Jürgen Habermas, que

se ancora no discurso ético, ou seja, nas ações comunicativas que se baseiam na possibilidade de oferecer razões aceitáveis para a validade de alegações ou propostas.

Quais as condições de um acordo bem fundamentado ou racional? Para responder, Habermas recorre à concepção de “situação ideal de discurso” (Habermas, 1984b, p. 177 ss.; Reese-Schäfer, 2001, p. 25; Alexy, 2011, p. 123 ss.; Warnke, 1992, p. 90). Na tentativa de se alcançar um acordo sobre uma proposição ou uma norma de ação controversa, os participantes dessa discussão devem procurar fazer certas pressuposições pragmáticas sobre a estrutura da comunicação que, por sua vez, deve ter conteúdo normativo. Isto é, os participantes devem supor que essa estrutura exclua todas as coações que possam desviar suas conclusões, como a ameaça de sanções e a desigualdade quanto à distribuição do poder no contexto da comunicação. Dessa forma, deve-se supor que todos os participantes do discurso estejam motivados a estabelecer um acordo com suporte na verdade ou na certeza e que possam ser persuadidos por meio do argumento. Com efeito, as normas válidas de ação são todas aquelas que puderam ser consideradas válidas pela força do melhor argumento (Warnke, 1992, p. 90-91). Segundo Warnke, Habermas entende que “os participantes devem ter as mesmas chances de contribuir para o discurso, para fazer assertivas, recomendações e explicações, para pôr em objeção alegações e justificações propostas e expressar sentimentos, desejos e necessidades” (Warnke, 1992, p. 91, tradução nossa).

E introduz o princípio “U”, como um procedimento de discurso moral e prático que, na verdade, é o princípio de universalização kantiano devidamente modificado. Tal princípio “U” afirma que, para uma norma ser válida, suas consequências devem ser livremente aceitas por todos, ainda que busquem satisfazer os interesses particulares (Habermas, 1989, p. 86).

Segundo Warnke (1992, p. 95), o discurso ético habermasiano está embutido na estrutura pragmática da comunicação e não no conteúdo de certas tradições específicas. Ou seja, parece permanecer independente tanto de normas e crenças substantivas que uma sociedade possui, quanto das diferentes formas que essa sociedade tem de interpretá-las. Para Warnke, o formalismo da proposta de Habermas pode oferecer um ponto de vista independente para uma análise crítica de normas e crenças.

Essa ética do discurso não abrange a formulação de novas normas ou princípios de ação; ao contrário, objetiva apenas a justificação de normas controvertidas que o discurso ético traz do “mundo da vida” das práticas e ações sociais concretas (Warnke, 1992, p. 95). As normas controvertidas aumentam na sociedade, pois, à medida em que interesses e valores vão se diferenciando nas sociedades modernas, as normas justificadas moralmente que controlam a ação dos indivíduos no interesse de todos tornam-se mais gerais e abstratas (Habermas, 1990b, p. 205 *in* Warnke, 1992, p. 98). Além disso, nas situações em que seja impossível conciliar os interesses e posições dos indivíduos, é preciso um compromisso sobre a maneira de regular esses desacordos. Para isso, precisa-se fazer uso de procedimentos justificados moralmente (Habermas, 1990b, p. 205 *in* Warnke, 1992, p. 98).

Os indivíduos aderem a esses procedimentos como participantes livres e iguais que devem seguir certas regras de argumentação, a fim de que tais procedimentos não esvaziem o compromisso almejado em virtude de eventuais diferenças de interesses que venham a surgir. Assim sendo, os participantes da argumentação devem formular seus pontos de vista de

maneira inteligível, trocar alegações que sejam válidas etc. (Warnke, 1992, p. 98-99).

Para tanto, é imprescindível fazer uma distinção entre o acordo racional sobre normas e um acordo contingente sobre valores. Pode-se ter a expectativa de um consenso sobre normas gerais e abstratas, e isso tem grande relevância, visto que sua abstração e generalidade asseguram que serão indiferentes a distinções quanto aos valores e concepções de bem particulares. Onde as diferenças sobre valores e concepções de bem importarem, a discussão deve ser orientada com a finalidade de garantir melhor acesso aos interesses e necessidades reais (Warnke, 1992, p. 102).

Habermas cita os direitos humanos universais como exemplos de normas de ação que podem ser justificadas em consonância com as condições do discurso prático. No entanto, Warnke observa que a interpretação dos direitos humanos fica prejudicada se baseada tão somente nas condições ideais do discurso prático. Há a possibilidade de uma divergência moral-prática baseada nas diferenças interpretativas sobre o significado dos termos, direitos e casos concretos apresentados, diferenças fundadas em valores culturais, religiosos, sociais etc. Essas diferenças também podem surgir no momento da aplicação das normas (Warnke, 1992, p. 102-103).

Habermas procura construir uma teoria que resolva o problema da aplicação das normas conformes com a ética do discurso. Contudo, Warnke (1992, p. 104) consigna que os problemas interpretativos relativos à discriminação do significado das normas parecem estender-se também à sua aplicação.

Em contraposição, Habermas, apesar de reconhecer diferenças legítimas com relação aos padrões de valores, argumenta que tais considerações, quando deixam de ir ao encontro de padrões comunitários mais amplos, ou seja, que possam ser generalizados, são irracionais⁸. O “U” serve como um princípio que torna o acordo, no discurso prático, sempre possível se os assuntos puderem ser regulados, tendo em vista os interesses iguais de todos os envolvidos (Warnke, 1992, p. 105; Habermas, 1990a, p. 76 in Warnke, 1992, p. 105).

Conclusão

Warnke, de modo sugestivo, identificou, nas reflexões sobre a justiça de Walzer, Rawls, Dworkin e Habermas, a presença de elementos hermenêuticos e a ocorrência comum de uma virada interpretativa. Ela foi além e mostrou como nenhum desses pensadores conseguiu resolver a questão de como interpretar convenientemente as instituições sociais e assim fornecer regras de conduta e decisões judiciais satisfatórias⁹.

Ressaltando a importância da interpretação de tais significados, que influenciam diretamente na vida social concreta, Warnke conclui não ser tarefa da teoria política decidir quais e como serão os princípios de justiça e as instituições vigentes em uma sociedade. Antes,

⁸ Warnke parafraseia Habermas (1984a, p. 17).

⁹ Por um lado, ela sustenta que Dworkin e Walzer falharam ao propor interpretações, cada uma a seu modo, partidárias e excessivamente abrangentes, o que dificultaria o consenso entre os cidadãos. Por outro, ela considera que as propostas procedimentais de Rawls e Habermas são insuficientes, ao não se preocuparem com os significados efetivos que os cidadãos dão aos valores, tradições e instituições políticas.

consiste em estabelecer as condições honestas, iguais e democráticas para a realização de discussões a respeito da interpretação que a sociedade tem de si mesma, bem como investigar quais as condições de poder e dominação que impedem tais discussões (Warnke, 1992, p. 161).

O desenvolvimento e a evolução da teoria política permitiriam que os cidadãos aderentes a concepções diversas escutassem e reconhecessem o que há de valioso e razoável nas posições distintas defendidas por outros. Com isso, os distintos lados aprenderiam uns com os outros. Warnke tenta mostrar como isso poderia tornar mais contida e respeitosa a discussão em temas tão controvertidos quanto o aborto, que contrapõem posições fortes, todas elas com argumentos que a autora considera sólidos e significativos (Warnke, 1992, p. 162-4).

Cabe observar que, anos depois da proposta de Warnke, as disputas políticas e sociais parecem ter se acirrado, e não se acomodado ou se tornado mais respeitosa. Isso indica que sua proposta também acabou se mostrando insuficiente. Tal insuficiência salta aos olhos quando se lê a descrição que ela proporciona de um possível diálogo entre as posições pró-vida e pró-escolha em torno do aborto. Esse diálogo tornou-se cada vez mais fictício, enquanto a observação de MacIntyre, de que a política moderna é a guerra civil levada adiante por outros meios, vem sendo comprovada, infelizmente (2007, p. 253).

De certo modo, o simples embate de opiniões, sem o recurso a algo objetivo ou exterior, que indique uma instância superior às opiniões de grupos e de escolas de pensamento, leva a que os desacordos se agravem, e não a que sejam mitigados. Talvez isso suceda porque a interpretação ocorre a partir de algo, um evento, valor, instituição ou tradição que está fora dos sujeitos. Se não for assim, ela facilmente se torna um elemento retórico de imposição das escolhas pessoais do suposto “intérprete”, o que é ainda mais perigoso nas mãos de quem possui recursos econômicos e de propagação de ideias.

Demonstra-se necessário enfrentar os problemas de correção e justiça substantivas, não apenas formal ou pragmática. O caminho mais fecundo para a filosofia política parece ser o da aceitação de elementos universais, que servem de estrutura para uma sociedade que se pretenda humana e realmente justa e estejam fundados na realidade. Tais elementos se concretizam em princípios e normas gerais, que sempre serão precários, porque o conhecimento do mundo é deficiente. Por isso, o reconhecimento e a aplicação de tais normas e princípios dependerão das situações particulares de cada sociedade e serão necessariamente difíceis, como percebeu a hermenêutica e ressaltou Georgia Warnke.

Conclui-se que Georgia Warnke cumpriu bem o primeiro objetivo da sua teoria hermenêutica na política, que era explorar as variações de significados, práticas e bens na sociedade. Não teve o mesmo êxito, porém, em seu segundo objetivo, que era complementar satisfatoriamente a posição dos autores por ela analisados.

Referências bibliográficas

- ALEXY, R. 2011. *Teoria da argumentação jurídica*. A teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica. 3. ed. Rio de Janeiro, Forense.
- BARBOSA, A. P. 2002. *A Legitimação dos Princípios Constitucionais Fundamentais*. Rio de

Janeiro, Renovar.

COHEN, J. 1986. Review of "Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality" by Michael Walzer. *Journal of Philosophy*, **83**(8):457-468. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1721.1/54448>. Acesso em: 10 dez. 2020.

DWORKIN, R. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press.

DWORKIN, R. 1986. *Law's Empire*. Cambridge, Harvard University Press.

DWORKIN, R. 1983. To Each his Own. *New York Review of Books*, 1983 issue. Disponível em: <https://www.nybooks.com/articles/1983/04/14/to-each-his-own/>. Acesso em: 21 nov. 2020.

HABERMAS, J. 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

HABERMAS, J. 1990a. Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. In: J. Habermas (ed.), *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, p. 43-115.

HABERMAS, J. 1990b. Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? In: J. Habermas (ed.), *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, p. 195-216.

HABERMAS, J. 1984a. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. v. 1. Boston, Beacon Press.

HABERMAS, J. 1984b. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp.

MACINTYRE, A. 2007. *After virtue: a study in moral theory*. 3. ed. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press.

RAWLS, J. 1985. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, **14**(3):223-251. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2265349>. Acesso em: 10 dez. 2020.

RAWLS, J. 2005. *Political Liberalism*. Expanded ed., New York, Columbia University Press.

RAWLS, J. 1987. The Idea of Overlapping Consensus. *Oxford Journal Legal Studies*, **7**(1):1-25. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/764257>. Acesso em: 10 dez. 2020.

RAWLS, J. 2001. *The Law of Peoples*. Cambridge, Harvard University Press.

REESE-SCHÄFER, W. 2001. *Jürgen Habermas*. 3. ed. Frankfurt, Campus.

TAYLOR, C. 2000. Bens irredutivelmente sociais. In: C. Taylor (ed.), *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Loyola, p. 143-161.

UNITED KINGDOM. House of Lords. 1983. *McLoughlin v. O'Brian*, 1 AC 410.

UNITED STATES OF AMERICA. U.S. Supreme Court. 1954. *Brown v. Board of Education of Topeka*, 347 U.S. 483.

UNITED STATES OF AMERICA. U.S. Supreme Court. 1896. *Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537.

WALZER, M. 1983. *Spheres of Justice*. New York, Basic Books.

WARNKE, G. 1992. *Justice and Interpretation*. Cambridge, Polity Press.

Submetido: 21/06/2021

Aceito: 12/04/2022