



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcela Borges Martinez

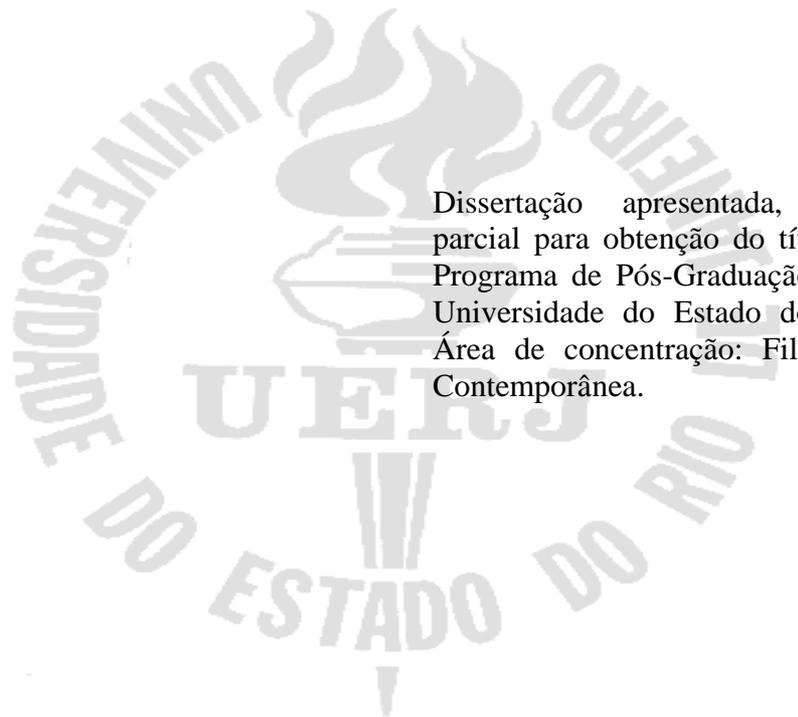
**O conceito moderno de tolerância e seu papel na formação deliberativa da
vontade**

Rio de Janeiro

2012

Marcela Borges Martinez

O conceito moderno de tolerância e seu papel na formação deliberativa da vontade



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

H114c Martinez, Marcela Borges
O conceito moderno de tolerância e seu papel na formação
deliberativa da vontade / Marcela Borges Martinez. – 2012.
105 f.

Orientador: Luiz Bernardo Leite Araújo
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Habermas, Jürgen, 1929- . 2. Tolerância religiosa –
Teses. Araújo, Luiz Bernardo Leite. II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Marcela Borges Martinez

O conceito moderno de tolerância e seu papel na formação deliberativa da vontade

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 28 de fevereiro de 2012.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Andre Berten
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Antonio Frederico Saturnino Braga
Faculdade de Administração e Ciências Contábeis - UFRJ

Rio de Janeiro

2012

DEDICATÓRIA

Para Lucas e Pedro, com todo o meu amor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu marido e ao meu filho, que sempre estiveram a meu lado, mesmo quando eu não estava ao lado deles. Que sempre acreditaram na possibilidade desse projeto. Que sempre me apoiaram e me amaram muito.

À minha mãe e ao meu pai, que sempre serão minhas maiores referências.

Ao meu orientador, um exemplo para mim. Nesses anos o professor Luiz Bernardo esteve ao meu lado em momentos decisivos, com toda atenção e sempre com uma palavra sábia e de confiança. Tanto me ensinou. Eu nunca conseguirei agradecer o suficiente.

À Universidade do Estado do Rio de Janeiro e a todos os seus profissionais, especialmente aos colegas do grupo de pesquisa, que tanto me ensinaram e enriqueceram este projeto.

Aos incríveis professores com os quais tive a honra de estudar. Alguns especialmente: professor Andre Berten, professor Ricardo Barbosa, professor Marcelo Araújo, professora Dirce Solis, professor Antônio Augusto Videira Passos, professor Marcos Gleizer, professora Rosa Dias, professora Vera Portocarrero. Todos estão presentes nessa pesquisa.

A alguns amigos queridos que, quando tudo ainda parecia incerto, acreditaram e incentivaram, como só os amigos fazem: Chris, Marie, Marina, Taís, Rommel, Marco Antônio, Rafael, Claudinho. Verdadeiros oásis.

Ao imprescindível apoio do CNPq, que subsidiou minha pesquisa nesses dois anos.

Muito obrigada a todos.

A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma maneira que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem estar de toda a sociedade pode desconsiderar. Por isso, a justiça nega que a perda de liberdade de alguns se justifique por um bem maior desfrutado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a poucos sejam contrabalançados pelo número maior de vantagens que desfrutam muitos. Por conseguinte, na sociedade justa, as liberdades de cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aquiescer a uma teoria errônea é a falta de uma melhor; de maneira análoga, a injustiça só é tolerável quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Por serem as virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça não aceitam compromissos.

John Rawls

RESUMO

MARTINEZ, Marcela Borges. *O conceito moderno de tolerância e seu papel na formação deliberativa da vontade*. 2012. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Tendo em vista o pluralismo religioso e a importância política que as tradições religiosas e as comunidades de fé assumiram nos últimos anos, essa dissertação se dedica ao estudo do conceito moderno de tolerância a partir da interpretação pós-secular de Jürgen Habermas, a qual toma como base a concepção enunciada por Rainer Forst. Tal conceito tem papel de destaque na formação deliberativa da vontade de cidadãos que desejam reconhecer-se como iguais em sociedades marcadas por uma profunda diversidade cultural. O desafio foi, diante do multiculturalismo das sociedades modernas pluralizadas e secularizadas, identificar um procedimento capaz de atender à exigência que se impõe com o fato do pluralismo - um conceito de justiça eticamente neutro - sem, contudo, que isto se desse à custa do desrespeito às minorias religiosas e culturais. A reflexão acerca da tolerância e das dificuldades de sua realização nas sociedades contemporâneas tomou, em grande parte do estudo, o ponto de vista da diversidade religiosa e do crescente papel que a religião desempenha na esfera pública.

Palavras-chave: Tolerância. Razão pública. Política deliberativa.

ABSTRACT

Considering the religious pluralism and the political significance that religious traditions and communities of faith have taken recently, the subject of this dissertation is the modern concept of toleration, starting from the post-secular perspective of Jürgen Habermas, which takes as its basis the conception enunciated by Rainer Forst. Such a concept plays a major role in the deliberative will-formation of citizens who wish to recognize themselves as equals in societies characterized by a deep cultural diversity. The challenge has been, in face of the multiculturalism of secular and pluralized modern societies, to identify a procedure capable of meeting the requirement that is imposed by the fact of pluralism - an ethically neutral concept of justice - without, however, disregarding religious and cultural minorities' interests. The reflection on toleration took, most of the time, the point of view of the religious diversity and of the increasing role played by religion in the public sphere.

Keywords: Toleration. Public reason. Deliberative politics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CNPq Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

IFCH Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

PPGFIL Programa de Pós-graduação em Filosofia

UERJ Universidade do Estado do Rio de Janeiro

UFRJ Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	O USO PÚBLICO DA RAZÃO	16
1.1	Uma nova ideia de razão pública	17
1.2	O papel político da religião na esfera pública	21
1.3	Paul Weithman e a cidadania responsável	22
1.4	As propostas de Robert Audi e Nicholas Wolterstorff	25
1.5	Entre fé e saber: a concepção habermasiana	30
2	TOLERÂNCIA	40
2.1	Um breve olhar sobre a história da tolerância	40
2.2	John Stuart Mill e o conceito moderno de tolerância	47
2.3	Os limites da tolerância	53
2.4	As críticas à tolerância liberal	59
2.5	<i>Hard cases</i>	64
3	POLÍTICA DELIBERATIVA	69
3.1	Entre liberalismo e republicanismo: a política deliberativa	69
3.2	Relação entre Estado de direito e democracia	74
3.3	Os princípios da democracia e de universalização	79
3.3.1	O <u>princípio da democracia</u>	79
3.3.2	O <u>princípio de universalização</u>	81
3.4	A ética do discurso e a tolerância	85
3.5	Considerações sobre a tensão entre facticidade e validade	89
3.5.1	<u>Dimensões de validade do direito</u>	94
4	CONCLUSÃO	99
	REFERÊNCIAS	102

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa se dedicou à investigação a respeito do conceito moderno de tolerância a partir da interpretação pós-secular de Jürgen Habermas, a qual toma como base a concepção enunciada por Rainer Forst. Tal conceito tem papel de destaque na formação deliberativa da vontade de cidadãos que desejam reconhecer-se como iguais em sociedades marcadas por uma profunda diversidade cultural. A reflexão acerca da tolerância e das dificuldades de sua realização nas sociedades contemporâneas tomou, em grande parte do estudo, o ponto de vista da diversidade religiosa e do crescente papel que a religião desempenha na esfera pública. Em função da amplitude do debate, a diversidade de autores apresentados é grande. Este fato, porém, não nos impediu de aprofundarmos as questões e a investigação. Pelo contrário, a luz emprestada pelo pensamento de Habermas, sempre profundo e rigoroso, é inspiradora e exige do pesquisador um cuidado especial.

Nossa pesquisa teve início justamente no ano em que se completaram 200 anos do nascimento de Charles Darwin e 150 anos de sua emblemática obra, *A origem das espécies*. Em função desta importante data, inúmeras publicações foram lançadas, o cenário político foi intensamente preenchido pelos debates e revisões a respeito da teoria que nos afastou de Deus e nos aproximou dos animais. Não obstante os avanços da ciência e sua respectiva divulgação, a teoria, adotada e consagrada no mundo científico, ainda não conta com a aceitação de grande parte da população mundial. A fé floresce tanto em países com baixos níveis de educação quanto em países com alto índice de desenvolvimento humano, o que podemos comprovar empiricamente. Vejamos, em 2005 a Comissão Européia concluiu uma pesquisa segundo a qual 52% dos cidadãos da UE acreditam em Deus, 25% dos europeus dizem acreditar em um “tipo de espírito ou força vital”, e apenas 18% disseram não crer em Deus. Nos Estados Unidos, o mais recente resultado publicado pela Organização Gallup diagnostica que apenas 14% das pessoas acreditam que chegamos ao *Homo sapiens* exclusivamente pela evolução, 36% acreditam que houve evolução, mas que ela foi guiada por Deus, e 44% acreditam que Deus criou o homem em sua forma atual. No Reino Unido, apenas 48% declaram acreditar na teoria da evolução e mais de 40% gostariam de ter a teoria criacionista da origem do mundo ensinada nas escolas públicas (nas aulas de religião e de biologia), com o que 25% dos professores da rede pública concordam¹. Outros estudos demonstram que a reeleição de George Bush, em 2004, decorreu da aliança de eleitores cujas motivações eram

¹ Cf. Markus Becker, “Darwin fracassou?”, artigo publicado na revista *Der Spiegel*, In: <http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/derspiegel/2009/01/22/ult2682u1062.jhtm>. Acesso em: 22 de nov.2009.

religiosas: 67% dos votos dos protestantes de raça branca, 78% dos votos de evangélicos ou cristãos renascidos, e mesmo entre os católicos, contrários à pena de morte defendida pelo governo, Bush obteve a maioria dos votos.² No Oriente Médio, na África e na Ásia manifestações fundamentalistas surgem opondo-se à hegemonia ocidental; no Irã, os Aiatolás continuam autoridade suprema; em Israel, o direito familiar religioso é uma alternativa ao direito civil estatal. Ou seja, ao que parece, estamos muito distantes de podermos compartilhar o diagnóstico da morte de Deus ou de que Ele se trata de um delírio, como sugerem neodarwinistas e ateístas, desde Nietzsche até Dawkins.

Tendo em vista o pluralismo religioso e a importância política que as tradições religiosas e as comunidades de fé assumiram nos últimos anos, algumas questões aparecem como incontornáveis: é possível que a separação Igreja / Estado, fundamento do Estado democrático, implique em uma separação entre política e religião? Como conjugar pluralismo religioso com solidariedade entre cidadãos de uma comunidade política? Pode o Estado constitucional democrático manter e renovar seus pressupostos normativos a partir de seus próprios recursos, ou seja, independentemente de tradições metafísicas ou religiosas fornecedoras de elementos capazes de obrigar coletivamente? Que papel a tolerância e a autonomia devem assumir nesse processo? Em que medida a tolerância está ligada paradoxalmente à intolerância? Como incluir sem excluir, se o traçado da inclusão parece implicar, por sua própria natureza, a exclusão arbitrária de determinados indivíduos ou camadas da sociedade? É possível, no ato de tolerar, uma real assunção de realidades diferentes das nossas, por vezes antagônicas, quando não as compreendemos? Como estabelecer um domínio de tolerância capaz de convencer simetricamente todos os atingidos? Essas foram as questões que nos acompanharam durante os últimos dois anos de pesquisa.

O tema da pesquisa surgiu da necessidade de desdobramento de estudos anteriores a respeito da Teoria do Discurso proposta por Jürgen Habermas, particularmente sobre a possibilidade de conciliação entre a política do reconhecimento e os ideais normativos da política deliberativa. Na fase inicial da pesquisa, as principais questões diante do multiculturalismo contemporâneo, o qual gera demandas de reconhecimento por indivíduos ou grupos vítimas de restrições causadas por déficits históricos que os impedem de desfrutar plenamente o ideal igualitário da democracia, foram as seguintes: É possível atender às demandas de reconhecimento sem ferir o ideal de igualdade cívica? Em face do clamor pela

² Cf. W. Yardley Goodstein. O presidente Bush aproveita-se dos esforços despendidos na formação de uma coalizão de eleitores religiosos. *New York Times*, 05/11/2004, A, 19. In: HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro p. 133, 2007. nota 8.

universalidade, por um lado, e da reivindicação de particularidade, por outro lado, como alcançar uma articulação aceitável? Como estabelecer uma base de justiça política em sociedades com doutrinas abrangentes e visões de mundo diversas? É possível pensar uma política da diferença sem que esta resulte em favoritismos? Qual o papel da autonomia e do autorrespeito neste processo? Ao final desta etapa, constatamos que a conciliação buscada é possível graças à conexão proposta pelo filósofo alemão entre os princípios de justiça e solidariedade, que tradicionalmente representaram perspectivas antagônicas na filosofia moral – éticas do dever, de um lado, éticas do bem, de outro –, mas que parecem possuir um estreito vínculo. Além disso, identificamos a disseminação da tolerância religiosa como precursora do surgimento das democracias e, também, como um modelo para a introdução de outros tipos de direitos culturais. Segundo Habermas,

A inclusão de minorias religiosas na comunidade política desperta e promove a sensibilidade para pretensões de outros grupos discriminados. O reconhecimento do pluralismo religioso pode assumir tal função de modelo porque ele traz à consciência, de modo exemplar, a pretensão de minorias à inclusão. [...] sob o ponto de vista da inclusão equitativa de todos os cidadãos, a discriminação religiosa, qualquer que ela seja, continua sendo discriminação, não se distinguindo de outros tipos de discriminação: cultural, linguística, étnica, racista, sexual ou física.³

Alguns dos importantes debates das três últimas décadas foram abordados, como o respeito da prioridade do justo sobre o bem, estabelecido entre liberais e comunitaristas; sobre os limites e alcances da razão pública, estabelecido entre Habermas e Rawls, entre outros; e o respeito da política deliberativa habermasiana como procedimento capaz de assegurar a formação discursiva da opinião e da vontade. Nosso trabalho encontra-se em progresso, pois a pesquisa abriu muito mais portas do que imaginávamos. Além disso, a quantidade de obras recentemente publicadas a respeito dos temas aqui tratados nos exige a continuidade da pesquisa, não apenas sobre a tolerância, mas sobre a democracia como um todo. Antes de passarmos ao texto, faço uma breve introdução aos três capítulos que formam a presente dissertação.

No primeiro capítulo, nosso tema é o da razão pública. A primeira vez que um texto filosófico aborda o tema de um *uso público da razão* é com Kant, em “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?”⁴ (1783/1784). Esse trabalho faz parte de um conjunto de textos muito próximos que traziam as ideias que, desde então, foram consideradas como procedimentalismo ou “formalismo kantiano”: como o Estado não pode determinar de que

³ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 296-297. Grifo do autor.

⁴ KANT, I. Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? (Aufklärung), 1783. In: _____. *Immanuel Kant: textos seletos*, 4. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

maneira cada indivíduo deve levar a sua vida, é preciso que se garanta uma base de justiça neutra, procedimental e sem conteúdos substantivos, ou seja, formal. Um pouco mais de dois séculos passados, o tema da razão pública assume nova feição, e também mais destaque. O que está em jogo é a possibilidade de legitimação de acordos relativos a questões políticas controversas e legitimação da própria democracia. Nossas questões foram: o que seria um tipo de razão, ou racionalidade, pública? Haveria um ponto de vista que pudesse ser considerado correto para derivar a razão pública? É possível, e caso seja, é aceitável distinguir um uso público de um uso privado da razão? Avaliamos, neste capítulo, as restrições da razão pública em Rawls e Habermas, indagamos a respeito de como delimitar as fronteiras entre razões aceitáveis e não aceitáveis e de quais razões podem ser usadas no debate público. Foi possível examinar outras propostas participantes desse debate, como a de Paul Weithman, Robert Audi e Nicholas Wolterstorff.

O segundo capítulo é o coração da dissertação, nele entramos com mais profundidade no tema da tolerância e no estudo do conceito. Nosso desafio foi examinar a concepção de tolerância que poderia ser tomada como procedimento capaz de dar voz e incluir simetricamente cidadãos que pensam e creem diferentemente. Acreditamos termos superado tal empresa demonstrando que a tolerância liberal, na forma procedimental elaborada por Rainer Forst, é capaz de atender à identidade em meio à diversidade. Nesse capítulo, tratamos do conceito de tolerância, da sua história, das concepções, dos limites e de sua relação com a democracia e com a justiça.

Veremos que Habermas faz uma análise dos três principais componentes do moderno conceito de tolerância segundo Rainer Forst. O primeiro é a *recusa* ou *objeção*. Como solucionar o dissenso entre cidadãos que recusam mutuamente convicções e práticas? Como reconhecer e respeitar no outro um concidadão, quando consideramos sua fé ou seu pensamento falsos e, portanto, não aprovamos sua conduta de vida? Como evitar a fragmentação irreparável de uma comunidade política pluralista em função de conflitos por visões de mundo divergentes? A tolerância, entendida como virtude política, ao que parece, torna-se necessária e possível no momento em que há argumentos convincentes para objeção de pessoas que pensam ou creem diferentemente. O segundo elemento destacado é a *aceitação* de argumentos que possam superar moralmente argumentos de recusa. A abordagem trazida por Habermas apresenta um “duplo fardo”, ou seja, se por um lado o indivíduo tolerante só pode realizar seu próprio *ethos* no interior de fronteiras garantidoras de igualdade de direitos a todos, por outro, é dentro dessas fronteiras que a ele se impõe o respeito ao *ethos* dos outros. Desse modo, o fardo resulta do cerceamento que a exigência de

igualdade de direitos para todos, e para cada um, promove. O que se deve aceitar não é uma verdade diferente, mas que outros indivíduos, com verdades distintas, ou mesmo concorrentes, convivam em igualdade dentro de uma comunidade política. Como a moral e o direito de uma sociedade liberal precisam estar em sintonia com as convicções religiosas nas quais o próprio *ethos* está arraigado, esse fardo assume caráter cognitivo. O terceiro elemento, a *rejeição*, aparece diante do traçado entre o que deve ser tolerado e o que não pode mais ser tolerado, algo que se dá através de regulamentação jurídica. A imparcialidade de argumentos em defesa da objeção e da aceitação é assegurada por um procedimento inclusivo de formação deliberativa da vontade, com a qual exige-se do Estado uma neutralidade capaz de garantir uma base normativa para a difusão dos direitos religiosos e culturais. Como delimitar as fronteiras entre práticas e leis de uma cultura majoritária (como a cristã, por exemplo) e de minorias que exigem igualdade de tratamento, regras de exceção e, mesmo, medidas do Estado? Cabe aos tribunais a decisão a respeito de quando se deve aceitar o *ethos* do outro ou não.⁵ Porém, é a partir do discurso ético, garantidor da formação da vontade coletiva, extensivo a uma comunidade ideal e inclusivo de todos que tenham capacidade de linguagem e de ação, que a igualdade de tratamento e a solidariedade, mediados por uma atitude tolerante, podem encontrar justificação.

No terceiro capítulo, apresentamos a política deliberativa habermasiana, uma vez que a ideia de razão pública proposta por Habermas, a qual exige uma concepção de tolerância como respeito mútuo, está vinculada aos procedimentos de uma democracia deliberativa, portanto de um governo constitucional. Nesta etapa, avaliamos as relações existentes entre Estado e sociedade, legitimação e soberania popular, Estado de direito e democracia, direito e moral. A circularidade existente nestas relações nos guiou nesta fase da pesquisa. Consideramos que a autocompreensão cultural de uma sociedade é forjada em meio a tensões que geram distorções, carências e desequilíbrios no uso das igualdades de ação, e, por outro lado, que as diferenças culturais e religiosas não podem ser tratadas fora do debate público, uma vez que elas possuem caráter político e dizem respeito à sociedade como um todo e à sua estabilidade jurídica. Demonstraremos que o procedimento deliberativo de Habermas, cujo núcleo dogmático reside na noção de autonomia, é capaz de assegurar a formação discursiva da opinião e da vontade e de garantir a inclusão simétrica de todos.

A possibilidade de trabalhar com um autor como Habermas é algo transformador. Seu olhar é sério, profundo, preocupado, por vezes triste, mas nunca derrotista. Ele diz que sua

⁵ Como nos exemplos do ensino de línguas maternas nas escolas públicas, feriados extraordinários, etc. Ver a enumeração de D. Grimm, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 21 de junho de 2002, 49, citada na nota 14 de HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 294-295.

motivação ao tratar das questões de fé e saber é mobilizar a razão moderna contra o derrotismo que nela se enraizou, o qual podemos encontrar tanto em uma “fé ingênua na ciência” quanto em um “esclarecimento pouco esclarecido” que nega às religiões qualquer conteúdo racional. “A fé continua opaca para o saber em um jeito que não pode ser negado ou simplesmente aceito.”⁶ É certo que a razão prática fornece justificção para os conceitos universalistas e igualitários da moral e do direito, capazes de regular as relações individuais e interpessoais, mas a decisão de engajamento em programas baseados na solidariedade exigem mais que boas razões. “[...] a razão prática falhou ao cumprir sua própria vocação quando não teve mais força de despertar, e manter despertado, na mente dos sujeitos seculares a atenção à violação da solidariedade em todo o mundo, a atenção ao que está faltando, ao que grita ao céu.”⁷ Assim, feitas as primeiras considerações, passemos ao texto.

⁶ HABERMAS, J. et al. *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity, 2010, p. 18.

⁷ Ibid. p. 19.

1 O USO PÚBLICO DA RAZÃO

Como antecipamos na introdução, a primeira vez que um texto filosófico aborda o tema de um *uso público da razão* é com Kant, em “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?”⁸ (1783/1784). Esse trabalho faz parte de um conjunto de textos muito próximos em que o autor apresenta seu procedimentalismo: como o Estado não pode determinar de que maneira cada indivíduo deve levar a sua vida, é preciso que se garanta uma base de justiça neutra, procedimental e sem conteúdos substantivos, ou seja, formal.

É interessante constatar que parece haver uma importante conexão entre o pensamento, o estado de espírito, as mudanças que rondavam o fim do século XVIII e a contemporaneidade. Kant nos diz no referido texto que o homem se encontra em um estado de menoridade, da qual ele mesmo é culpado. E esta menoridade se mostra na relação entre o uso que damos e o que poderíamos dar à nossa razão e à direção dos outros – a relação entre o privado e o público. A direção dos outros se sobrepõe ao uso que poderíamos e deveríamos fazer do nosso entendimento (ou consciência) por uma espécie de déficit de autonomia, ou seja, não se deve à violência de uma autoridade, mas, simplesmente, a nós mesmos, a nossa covardia. Em que pese isso, o objetivo da *Aufklärung* é exatamente melhor equacionar essa relação, promovendo a autonomia e emancipando a razão.

Esse estado de menoridade se caracteriza pela constituição de dois pares indevidos: o par formado pela obediência e a ausência de raciocínio e o par formado pelo privado e o público. Com relação ao primeiro par, Kant nos diz que o problema não está em obedecer, mas na obediência cega, a obediência sem raciocínio (entendido aqui como capacidade de raciocinar, faculdade da razão). Quanto ao segundo par, constituído pelos âmbitos do privado e do público, é preciso salientar que Kant, ao diferenciar os dois âmbitos, não está se referindo a dois âmbitos de atividades ou coisas diferentes, um que seja público por determinadas razões e outro que seja privado por razões inversas. Mas sim, a um determinado uso das nossas faculdades, a uma determinada maneira de agir e fazer uso dessas faculdades.

O autor, ao especificar quando fazemos um uso público de nossas faculdades e quando fazemos um uso privado delas, procede a uma inversão de sentido a respeito do emprego que usualmente damos a esses termos. O que chama de privado é o que chamaríamos de público ou profissional, ou seja, é quando somos funcionários, quando somos elementos de uma sociedade ou governo que visam o bem coletivo. Para Kant, quando exercemos essas

⁸ KANT, I., op. cit., nota 4.

atividades somos peças de uma engrenagem, situados em determinado lugar e com uma função específica. Dessa forma, temos que fazer um uso particular e preciso da nossa faculdade dentro de um conjunto que tem uma função global e coletiva. Esse uso é o uso privado. E o público é justamente o uso que damos ao nosso entendimento e às nossas faculdades quando o fazemos de maneira universal, como sujeitos universais, o que não acontece em uma prática política, administrativa ou econômica. Somos universais quando somos sujeitos racionais e nos dirigimos a um público racional, como o escritor quando se dirige ao leitor, este é o exemplo de Kant, e mais, é o papel que ele mesmo desempenha naquele momento em que escreve. A maioria será então alcançada logo que se restabeleça a articulação correta entre os pares acima citados. Na menoridade, obedecemos tanto na esfera pública quanto na privada, não raciocinamos. Na maioridade, dissociamos o raciocínio da obediência, a última deve valer no uso privado de nossas faculdades e o primeiro deve valer para o uso público, em total e absoluta liberdade. Tal é o processo de *Aufklärung*.⁹

1.1 Uma nova idéia de razão pública

Um pouco mais de dois séculos passados, o tema da razão pública assume nova feição, e também mais destaque. O que entra em jogo é a possibilidade de legitimação de acordos relativos a questões políticas controversas. Convém, entretanto, nos perguntarmos o que seria um tipo de razão, ou racionalidade, pública? Haveria um ponto de vista que pudesse ser considerado correto para derivar a razão pública? É possível, e caso seja, é aceitável distinguir um uso público de um uso privado da razão? Pretendemos avaliar neste capítulo as restrições da razão pública em Rawls e Habermas, indagar a respeito de como delimitar as fronteiras entre razões aceitáveis e não aceitáveis e de quais razões podem ser usadas no debate público. Ambos acreditam que somente através de um acordo livre, fundado em razões publicamente acessíveis, é possível se alcançar legitimidade política. A razão pública está ligada a um certo ideal de justificação e é neste ideal que reside o raciocínio público dos cidadãos. As divergências entre os autores estão no que diz respeito ao procedimento que se deve adotar na busca de consenso. Defensores da tese moderna da prioridade do *justo sobre o bem*, convergem em uma visão neokantiana de justiça procedimental, de acordo com a qual liberdade é a possibilidade de cidadãos entrarem em acordo, apesar de suas diversidades culturais. A validade das normas é alcançada através de um procedimento: o princípio do

⁹ Uma interessante e aprofundada análise desta questão pode ser encontrada em FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 53.

discurso, em Habermas e o princípio liberal da legitimidade, em Rawls.¹⁰ Tanto um como outro compartilham a ideia de que a legitimidade de uma concepção geral, ou seja, política de justiça (não de seu aspecto ético-moral, mas político) depende de razões que podem ser justificadas independentemente dos conteúdos normativos próprios às diversas concepções do bem – visões de mundo (Habermas) ou doutrinas abrangentes (Rawls). Em uma palavra: uma concepção de justiça deve ser neutra.

Dado o fato do pluralismo, ou seja, a constatação de que as sociedades modernas não contam mais com uma unidade axiológica sobre o que seja o bem, e da existência de uma pluralidade endêmica de doutrinas a este respeito, devemos, em Rawls, buscar um consenso para a questão da justiça que seja independente do *telos* de cada doutrina e de cada concepção de bem. Se podemos razoavelmente esperar um desacordo entre estas doutrinas, não devemos, por outro lado, esperar que uma sociedade se una em torno de princípios fundados nestas concepções de bem viver, nos conteúdos destas doutrinas. Uma concepção política de justiça não pode, portanto, derivar de uma doutrina das virtudes, ou de uma noção de autonomia, por exemplo. Assim, o problema do liberalismo político, nas palavras de Rawls, é o seguinte:

[...] como é possível a existência ao longo do tempo de uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas razoáveis, religiosas, filosóficas e morais? Este é um problema de justiça política, não é um problema sobre o bem supremo. [...] quais os justos termos da cooperação social entre cidadãos que se caracterizam como livres e iguais, estando, contudo, divididos por profundos conflitos doutrinais?¹¹

Na tentativa de solucionar a questão, o autor tenta desvincular o conceito de justiça do conceito de verdade, para tratar a justiça em seu aspecto puramente político. Podemos já destacar dois pontos de divergência entre os autores. O primeiro é sobre o sentido que Rawls dá ao termo *razoável*. Segundo Habermas, ao diminuir a pretensão epistêmica de sua teoria, Rawls limita a razoabilidade a uma ideia de tolerância, algo como “reflexivo”, “um predicado de ordem superior, que se relaciona mais ao trato com ‘reasonable disagreements’, isto é, com a consciência falibilista e a atitude civil das pessoas, do que à validade das suas declarações.”¹² Porém, para o autor alemão, a razoabilidade já pressupõe uma fundamentação moral vinculada. Tolerância é uma virtude política, mas, para Habermas, a filosofia não pode ser tolerante simplesmente, este não é um conceito suficientemente exigente, tende a um

¹⁰ Teremos oportunidade de aprofundar conceitualmente os dois princípios mais adiante.

¹¹ RAWLS, J. *O liberalismo político*. Lisboa: Presença, 1997, p. 23.

¹² HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1996. Todas as citações desta obra foram traduções nossas e esta informação não será repetida nas futuras citações. O texto correspondente no original é: “un predicado de orden superior que relaciona con el trato con ‘reasonable disagreements’, esto es, con la conciencia falible y la actitud civil de personas, más bien que con la validez de sus expresiones.”

conceito instrumental de tolerância. A não ser, como veremos no capítulo seguinte, que a tolerância seja, mais do que uma atitude virtuosa, um direito, e um dever, assegurado constitucionalmente e com caráter moral, ou seja, universal. O segundo ponto é a tentativa de desacoplamento dos conceitos de justiça e verdade, feita por Rawls: “Essa concepção de política, deverá ser, por assim dizer, política e não metafísica.”¹³ Para Habermas isto não é possível, ele diz que a razão pública, cujo tema é a justiça, já traz vinculada uma exigência de verdade, uma certa metafísica.

Por ora, no entanto, voltemos à ideia de razão pública proposta por Rawls:

[...] tal razão é pública de três maneiras: como razão de cidadãos livres e iguais, é a razão do público; seu tema é o bem público no que diz respeito às questões de justiça política fundamental, cujas questões são de dois tipos, elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica; e sua natureza e conteúdo são públicos, sendo expressos no raciocínio público por uma família de concepções razoáveis de justiça política que se pense que possa satisfazer o critério de reciprocidade.¹⁴

Esta ideia de razão pública, isto é, sua forma e seu conteúdo, está vinculada à ideia de democracia deliberativa, a um governo constitucional liberal. Porém, só se aplica ao que o autor chama de fórum político público (discursos dos juizes, de funcionários do governo e de candidatos a cargos públicos e seus chefes). Não se aplica, portanto, a *qualquer* discussão política, outra marca de seu caráter restritivo. Rawls não define o que é justiça: para ele, justiça é um procedimento que se constrói, e o objetivo da razão pública é fazer pública uma concepção de justiça que possa ser aceita por todos. Portanto, ao entrar em um debate público, cidadãos devem estar com suas noções acerca do bem (racionalidade) e acerca da justiça comum (razoabilidade) – capacidades morais para o autor. Desta forma, uma disposição jurídica se torna uma lei legítima, com base no critério de reciprocidade, quando funcionários do governo atuam segundo a razão pública e quando cidadãos razoáveis atuam como se fossem legisladores seguindo a razão pública.

[...] nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para as nossas ações políticas – se devêssemos formulá-las como funcionários do governo – são suficientes, e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam aceitar razoavelmente essas razões.¹⁵

Rawls é bastante enfático na concepção política que apresenta, distingue claramente razão pública de razão secular, esta última é uma doutrina abrangente também, como as

¹³ RAWLS, J., op. cit. nota 11, p. 39.

¹⁴ RAWLS, J. *O direito dos povos*, São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001, p. 175-176.

¹⁵ Ibid. p. 181. Formulação dada por Rawls ao princípio de legitimidade política.

doutrinas religiosas, morais ou filosóficas, porém uma doutrina não religiosa. Para ele, estas doutrinas são amplas demais para a razão pública. Os princípios e valores liberais estão na categoria do político, se aplicam às instituições políticas, são independentes de qualquer doutrina abrangente e podem ser elaborados a partir de ideias fundamentais, como igualdade e liberdade. Porém, a concepção rawlsiana permite, a qualquer momento, a introdução na discussão política de uma doutrina abrangente, “[...] contanto que, no devido tempo, ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e políticas a que nossa doutrina abrangente alegadamente sustenta.”¹⁶ A esta exigência Rawls dá o nome de *proviso*, uma cláusula restritiva que obriga a tradução política de argumentos não públicos, a qual pode ser usada por doutrinas abrangentes religiosas ou não religiosas. O autor parte da seguinte questão: “Como é possível – ou será possível – para os que têm fé, assim como para os não-religiosos (seculares), endossar um regime constitucional mesmo quando suas doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar?”¹⁷ Para Rawls, “[...] a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira de assegurar imparcialmente a liberdade de seus seguidores compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis.”¹⁸

Então, o liberalismo político de Rawls tem como central a ideia de que cidadãos livres e iguais tenham, ao mesmo tempo, uma doutrina abrangente e uma concepção política de justiça que satisfaça o critério de reciprocidade, para que se possa chegar ao consenso sobreposto. Somente assim a democracia e doutrinas abrangentes podem ser compatíveis. Vejamos, uma doutrina religiosa que reconhece a autoridade da Igreja ou da Bíblia não pode ser considerada uma doutrina liberal, porém, isto não quer dizer que não possa haver possibilidade de acordo entre religião e democracia. Pelo contrário, o liberalismo político reconhece a importância dos valores que estas doutrinas podem trazer e agregar ao âmbito político. Além disto, entende que doutrinas razoáveis irreconciliáveis podem compartilhar razões públicas decorrentes de uma concepção política de justiça. Para que isso aconteça, no entanto, é exigida a tradução política dos argumentos morais, religiosos e filosóficos (abrangentes), na forma de *proviso*, como garantia da preservação do critério de reciprocidade.

¹⁶ RAWLS, J., op. cit., nota 14, p. 189.

¹⁷ Ibid. p. 198.

¹⁸ Ibid. p. 198.

1.2 O papel político da religião na esfera pública

Habermas dedica um capítulo do livro *Entre naturalismo e religião* (2005) à reflexão acerca do uso público da razão de cidadãos seculares e religiosos. Nesta obra, o autor indaga sobre como delimitar as fronteiras entre razões aceitáveis e não aceitáveis e que razões podem ser usadas no debate público. Também investiga de que forma é possível fazer valer o princípio de igualdade cívica e quão inclusiva deve ser a razão pública para que isto aconteça. Por fim, questiona sobre a dimensão do papel político da religião no Estado e na esfera pública. O filósofo, primeiramente, faz um diagnóstico de nosso tempo, demonstrando a revitalização da religião na esfera pública e a divisão cultural que assola o Ocidente. A base de sua reflexão é justamente a concepção rawlsiana de razão pública, ele defende o ideal de razão pública e de cidadania, porém os autores discordam em alguns pontos, especialmente no que tange à abrangência da razão pública. Enquanto Rawls, em sua visão restritiva, diz, como já citado, que se faz necessária uma tradução política de argumentos não públicos quando se trata de inserir o conteúdo de uma doutrina abrangente na razão pública, Habermas vai perguntar quais as implicações normativas que esta exigência de tradução acarreta. Serão todos tratados com igualdade quando se faz tal exigência? A separação entre Igreja e Estado, fundamento do Estado democrático, implica uma separação entre política e religião? Qual o papel da religião na esfera pública? Qual a razoabilidade dos custos que indivíduos e grupos devem pagar para uma adaptação à modernização cultural e social? Serão custos justos e corretos? Veremos que, para Habermas, o princípio da separação entre Igreja e Estado deve apenas submeter políticos e funcionários de instituições estatais à exigência de tradução de leis e decisões judiciais em uma linguagem acessível a todos, “[...] na esfera pública política, cidadãos, partidos políticos e seus candidatos, organizações sociais, igrejas e outras comunidades religiosas não estão submetidos a uma reserva tão estrita.”¹⁹

Em sua reflexão, Habermas enfrenta as objeções levantadas a esta visão restritiva da razão pública rawlsiana. Ao autor interessa diferenciar o caráter secular do Estado democrático constitucional de uma compreensão “secularista” da democracia e do Estado constitucional, contra a qual podem ser levantadas objeções justificadas. Primeiramente, o autor cita a objeção feita por Paul Weithman, segundo a qual o engajamento civil das igrejas e comunidades religiosas - “atores da sociedade civil que desempenham pressuposições necessárias para a sobrevivência da democracia americana”²⁰ – pode ficar comprometido,

¹⁹ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 138–139.

enfraquecido, com a exigência do *proviso*. Para Habermas, esta é uma objeção digna de aprofundamento, já que “[...] um Estado não pode impor aos cidadãos, aos quais garante liberdade de religião, obrigações que não combinam com uma forma de existência religiosa [...]”.²¹ Ao obrigar igrejas e comunidades religiosas a um esforço de tradução, o Estado estaria submetendo seus próprios cidadãos a essa restrição. Isto é inadmissível, pois implica em uma partição de identidade, imposta ao cidadão religioso, entre uma identidade pública e uma identidade não pública. Em seguida, Habermas examina os argumentos de Robert Audi, representando o *standard approach*, e de Nicholas Wolterstorff, representando a versão inclusivista.

1.3 Paul Weithman e a cidadania responsável

Vejamos a concepção de Weithman. Segundo o autor, os filósofos parecem não ter atentado ao real papel desempenhado pelas igrejas na preparação para a cidadania. Estas são instituições que fornecem aos cidadãos argumentos políticos fundamentados na religião, bem como razões religiosas orientadoras da ação política.²² A preocupação do autor se localiza, como nossa pesquisa, no interior das democracias liberais contemporâneas e na reflexão a respeito do papel que a religião desempenha na tomada de decisão política dos cidadãos. Ou seja, são as questões a respeito “[...] da liberdade e da igualdade, tolerância religiosa, autodeterminação, majoritarismo, o exercício do direito [...]”.²³ Essas são questões morais, cabe à filosofia política respondê-las.

O filósofo apresenta uma concepção de razão pública totalmente aberta e inclusiva. Segundo sua concepção, cidadãos podem oferecer argumentos exclusivamente religiosos em debates públicos e podem se apoiar em razões religiosas ao votar. Ele defende dois princípios fundamentais do que chama “cidadania responsável,” são cláusulas que expressam obrigações da cidadania democrática liberal. O primeiro princípio propugna que cidadãos de uma democracia liberal podem basear seus votos unicamente em razões dadas por suas visões morais abrangentes, incluindo suas visões religiosas, *contanto que acreditem sinceramente que seu governo estaria justificado aplicando as medidas votadas*. O segundo princípio diz

²⁰ Ibid. p. 141.

²¹ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 142.

²² WEITHMAN, P. J. *Religion and the obligations of citizenship*. New York: Cambridge University Press, 2006.

²³ WEITHMAN, P. J., op. cit., nota 22, p. 1. Todas as citações desta obra foram traduções nossas e esta informação não será repetida nas futuras citações. O texto correspondente no original é: “[...] these are commitments to liberty and equality, religious toleration, self-government, majoritarianism, the rule of law [...]”.

que cidadãos de uma democracia liberal podem oferecer argumentos em debates políticos públicos que dependam de razões dadas por suas visões morais abrangentes, incluindo suas visões religiosas, sem precisar “torná-los bons” através de outros argumentos, *contanto que* acreditem que seu governo estaria justificado adotando as medidas defendidas por eles e estejam preparados para indicar o que eles pensam que justificaria a adoção de tais medidas.²⁴

Para Weithman, a participação responsável de cidadãos em tomadas de decisão coletivas depende, em parte, do que é razoável para eles e do que podem esperar um dos outros razoavelmente. No desenvolvimento dessas expectativas, os valores dados pelas igrejas ou instituições religiosas têm muito peso e contribuem ativamente. Isso acontece porque, em algumas sociedades, as igrejas são responsáveis por iniciar os indivíduos em uma vida política, por proporcionar e desenvolver um senso de cidadania. Com efeito, o autor tem em mira as teorias que defendem um *standard approach*, especialmente as teorias de John Rawls e Robert Audi. Sua crítica se dirige à exigência que a abordagem padrão impõe aos cidadãos de estarem preparados para oferecer justificativas racionais das suas posições e que tais justificativas devam ser traduzidas em uma linguagem acessível aos demais cidadãos, o *provisio* rawlsiano. Ou seja, o governo deve justificar suas ações mediante a apresentação de razões e os cidadãos devem estar preparados para oferecer razões sobre seus interesses. A visão *standard* propugna que é necessário deixar claro quais razões servem como justificativas e indicar suas propriedades. Weithman nega que os cidadãos estejam obrigados ou necessitem estar preparados para oferecer qualquer razão para suas posições.

O autor tem como tese a certeza de que o cidadão que está votando ou defendendo uma posição, a qual visa o bem comum, o faz a partir do seu ponto de vista moral. Além disso, seu voto e sua defesa devem estar apoiados na *crença sincera* em que as medidas governamentais decorrentes desse processo estariam justificadas. Esta crença sincera é possível, e suficiente, porque, segundo Weithman, os cidadãos que participam de um governo democrático liberal já pressupõem que o Estado, em primeiro lugar, está comprometido a tratar todos os cidadãos como iguais - todos igualmente portadores de interesses fundamentais, os quais devem ser respeitados quando são buscados legitimamente -; e, em segundo, está comprometido em servir ao interesse comum. É a partir desses pressupostos que o cidadão julga as ações do Estado.

Eles devem perguntar se um governo cujo objetivo é a promoção do bem comum teria boas razões para adotar a medida em questão. Além disso, eles devem se perguntar se a adoção ou

²⁴ Conforme WEITHMAN, P. J., op. cit., nota 22, p. 3.

a aplicação da medida implicaria violar a exigência de que o governo respeita igualmente os interesses essenciais de todos os cidadãos.²⁵

Todos os cidadãos compartilham dessa perspectiva. No entanto, quais são os interesses fundamentais de cada cidadão e qual é o bem comum, quais são os limites ao poder governamental e as razões que o justificam, são questões passíveis de discordância. Para Weithman, essas discordâncias são razoáveis apenas em algumas circunstâncias, isto é, apenas nas circunstâncias em que os cidadãos podem, de acordo com os dois princípios apresentados, fazer uso de um amplo leque de razões, incluídas aí as razões religiosas.

Com efeito, os princípios exigem que os cidadãos acreditem em seu governo, mais do que em um governo liberal democrático qualquer. O porquê disto reside no fato de governos diferirem entre si, não apenas na sua estrutura governamental (presidencialismo, parlamentarismo), mas também no entendimento sobre quais medidas afetam as liberdades básicas. O que o autor procura indicar é que cada regime constitucional tem sua história, tradição e cultura, e esses elementos construiriam um entendimento comum sobre quais seriam as liberdades individuais fundamentais compartilhadas por todos os cidadãos, ainda que cada um tenha diferentes visões morais.

Na Alemanha, por exemplo, algumas liberdades estão entrincheiradas e, enquanto a liberdade de expressão é permitida, é um crime negar o Holocausto. O Reino Unido tem uma igreja estabelecida. Os Estados Unidos, em contraste, não tem entrincheiramento e nenhuma igreja estabelecida. Em razão dessas diferenças, há diferenças a respeito de quais medidas governos liberais democráticos podem justificadamente decretar. O governo britânico, suponho, pode legitimamente impor impostos para sustentar uma igreja, enquanto o governo americano não pode. [...]. Alguém poderia argumentar que o governo dos Estados Unidos deveria estabelecer uma igreja porque ele sinceramente acredita, e está preparado para indicar porque, que o governo britânico está justificado ao estabelecer uma. Isto parece inaceitável. Um americano que queira argumentar pelo estabelecimento de uma igreja nos Estados Unidos deve estar preparado para demonstrar que o seu governo está justificado em estabelecer uma.²⁶

Ainda sobre os pontos que distanciam sua proposta do *standard approach*, além da diferença de peso que faz entre voto e defesa, colocando um peso maior sobre a defesa, a qual implica uma aptidão em fornecer uma justificativa pública, como fica claro na especificação

²⁵ WEITHMAN, P. J., op. cit., nota 22, p. 125. O texto correspondente no original é: “They must ask whether a government whose purpose is the promotion of the common good would have good reason to adopt the measure in question. Moreover, they must ask themselves whether adoption or enforcement of the measure would entail violating the requirement that government equally respect the essential interests of all its citizens.”

²⁶ WEITHMAN, P. J., op. cit., nota 22, p. 126. O texto correspondente no original é: “In Germany, for example, some liberties are entrenched and, while freedom of expression is permitted, it is a crime to deny the Holocaust. The United Kingdom has an established church. The United States, by contrast, has no entrenchment and no established church. Because of these differences, there are differences in what measure liberal democratic governments can justifiably enact. The British government, I am supposing, may justifiably impose taxes to support a church while the American government may not. [...] Then someone could argue that the United States government should establish a church because he sincerely believes and is prepared to indicate why the British government is justified in establishing one. This seems unacceptable. An American who wants to argue for an established church in the United States must be prepared to make the case that his government would be justified in establishing one.”

dos princípios, o autor considera também significativa e digna de aprofundamento a questão da acessibilidade das razões. De acordo com a abordagem padrão, justificativas racionais devem ser acessíveis, portanto, cidadãos devem ter e estar prontos a oferecer uns aos outros razões acessíveis para as posições que favorecem. Para Weithman, algumas considerações a partir das questões de saúde pública, do crescimento econômico e qualidade ambiental, por exemplo, podem alcançar a anuência de todos e serem justificadas por razões que parecem intuitivamente acessíveis a todos os envolvidos. Mas, quando se trata de decidir se razões religiosas e outras razões abrangentes são acessíveis, será necessário desenvolver mais amplamente as condições de acessibilidade. “Se razões acessíveis vão desempenhar o papel que lhes é atribuído pelo *standard approach*, garantindo a forma correta de confiança mútua e civilidade, então os critérios de acessibilidade deverão ser amplamente, mesmo que tacitamente, compartilhados.”²⁷

Weithman acredita que o pluralismo das concepções sobre o bem é natural, assim como as discordâncias também são naturais. Ainda que não sejam instituições primariamente políticas, a missão institucional das instituições religiosas é influenciada pela percepção das necessidades dos seus congregados. Elas intervêm no debate político, afetando os argumentos dos civis, porque acreditam que seus argumentos e pontos de vista devem ser postos em prática. Elas trabalham para integrar seus membros à vida política. As instituições religiosas estão entre as várias associações secundárias que florescem sob condições de liberdade e que naturalmente têm o papel de integrar os cidadãos na vida política. Assim, Weithman afirma que, se as discordâncias são naturais e não há modo de eliminá-las, justamente aí o voto e a defesa se sustentam. E, como a religião oferece um conjunto de proposições ordenadas de forma sistemática que dizem respeito à correta ou boa conduta, formando assim a visão moral dos cidadãos, é legítimo que elas sejam consideradas razões justificadas, mesmo quando não há tradução possível.

1.4 As propostas de Robert Audi e Nicholas Wolterstorff

Outra concepção apresentada por Habermas é a de Robert Audi, cuja proposta é também restritiva, como a de Rawls. A preocupação de Audi é seguinte: mesmo concedendo que a democracia e a liberdade de religião são valores importantes e, em certa medida, conectados, não é fácil preservar uma relação estreita entre eles. Um dos principais motivos

²⁷ WEITHMAN, P. J., op. cit., nota 22, p. 132. O texto correspondente no original é: “If accessible reasons are to play the role that they are assigned by the standard approach, insuring the right form of mutual trust and civility, then the criteria of accessibility will have to be widely even if tacitly shared.”

para esta dificuldade é o fato de as instituições religiosas considerarem que determinadas liberdades são proibidas como, por exemplo, o suicídio assistido, o aborto, a eutanásia. Além disso, a possibilidade do fundamentalismo religioso é sempre uma ameaça às democracias. Portanto, Igreja e Estado deveriam estar sempre separados, em níveis distintos de atuação, sob o risco de comprometer a própria liberdade de religião. Todavia, isso não significa, para o autor, que seja possível separar política de religião:

A questão não é uma consideração sociológica sobre se política e religião podem ser misturadas, elas *são* misturadas e continuarão misturadas. Políticos continuarão invocando o apoio de Deus; igrejas continuarão assumindo posições políticas; e cidadãos religiosos continuarão apoiando a legislação que eles consideram como religiosamente desejável. Mas existe muito a ser dito sobre o que pode constituir uma boa combinação entre o religioso e o político e sobre como alcançar harmonia democrática produzindo isso.²⁸

Audi passa, então, a explorar alguns princípios liberais democráticos relativos à separação Igreja e Estado, considerados por ele ideais, em três áreas da conduta: a do Estado, a das instituições religiosas e a dos cidadãos individuais. Primeiramente, o autor lista os princípios que se aplicam às instituições governamentais: 1) princípio libertariano, o qual requer que o Estado liberal democrático constitucional permita a liberdade de qualquer prática religiosa; 2) princípio igualitarista, o qual exige que o Estado não dê preferência a nenhuma religião em detrimento de outra; e 3) princípio de neutralidade, o qual requer que a liberdade de religião, amplamente compreendida, inclua a liberdade de rejeitar visões religiosas, ou seja, que o Estado não dê preferência à religião ou ao religioso (cidadão ou fenômeno). Em seguida, passa ao princípio que se aplica às instituições religiosas: 1) princípio de neutralidade política, segundo o qual as igrejas devem se abster de apoiar candidatos a cargos públicos ou pressionar por políticas públicas específicas, especialmente as que são incluídas nas plataformas políticas dos partidos. Por fim, os princípios que se aplicam aos cidadãos: 1) princípio de justificação secular, segundo o qual “ninguém tem *prima facie* obrigação de defender ou de apoiar qualquer tipo de lei ou política pública que restrinja a conduta humana, a não ser que tenha razões seculares adequadas ou esteja disposto a oferecer tal tipo de razão para a defesa ou apoio;”²⁹ 2) princípio de motivação secular, segundo o qual nenhum cidadão

²⁸ AUDI, R. ; WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997, p. 2. Todas as citações traduzidas desta obra foram nossas e esta informação não será repetida nas futuras citações. O texto correspondente no original é: ‘The question is not a sociological one concerning whether religion and politics can be mixed, they *are* mixed and will continue to be mixed. Politicians will persist in invoking the support of God; churches will continue to take political positions; and religious citizens will continue to support legislation they see as religiously desirable. But there is much to be said about what might constitute a good mixture of the religious and the political and about how to achieve a democratic harmony in producing it.’ Grifo do autor. Nessa obra, os dois autores desenvolvem um vigoroso debate demonstrando a complexidade das questões relativas ao papel da religião na vida pública das democracias liberais.

deveria apoiar qualquer restrição à conduta humana, a não ser que esteja motivado por razões seculares adequadas, ou seja, os argumentos seculares devem ser suficientemente fortes e independentes das motivações religiosas para que possam conduzir decisivamente a opinião e a vontade em situações como, por exemplo, eleições políticas. Isto quer dizer que, por mais que exista uma concordância entre os motivos reais da ação e os argumentos oferecidos publicamente, e que isso possa ser relevante do ponto de vista de uma avaliação ético-política do cidadão, segundo Audi, essa concordância é irrelevante, pois “no final das contas, somente os argumentos manifestos têm consequências institucionais decisivas para a formação da maioria e para a busca da decisão no interior das corporações políticas.”³⁰

Habermas considera demasiada a exigência de uma motivação suplementar da forma como Audi a coloca, pois entende que temas, posicionamentos, argumentos e motivações contribuem para a tomada de decisões, tanto para cidadãos quanto para detentores de cargos públicos. Considera que, para a versão *standard*, o essencial é uma exigência de justificação secular, ou seja, como no Estado secular valem apenas argumentos seculares, cidadãos crentes devem estabelecer um “equilíbrio ético e teológico” entre suas convicções seculares e religiosas. A questão é: como cidadãos religiosos poderiam fazer essa divisão artificial de sua consciência sem comprometer sua existência religiosa? Habermas faz duas considerações: a primeira diz respeito ao fato empírico de que muitos cidadãos que se engajam em questões políticas através de uma perspectiva religiosa não possuem conhecimento suficiente para uma tradução secular de suas convicções, o que já os impediria de cumprir tal dever; a segunda, que Habermas chama de objeção central, trata-se do papel integral que a religião desempenha na vida de pessoas crentes. “Porquanto a pessoa piedosa encara a sua existência ‘a partir’ da fé. E a fé verdadeira não é apenas doutrina, conteúdo no qual se crê, mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente.”³¹ Ou seja, a objeção central levantada contra a interpretação restritiva do papel político da religião é a distribuição assimétrica dos deveres de cidadania resultante de dissonâncias cognitivas.³² O autor cita Nicholas Wolterstorff:

²⁹ AUDI, R. e WOLTERSTORFF, N, op. cit., nota 28, apud HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 142.

³⁰ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 143. Habermas faz uma referência na nota 28 da página 143 da obra em questão sobre a introdução, feita por Audi posteriormente, de um outro princípio que visa fazer um contrapeso ao princípio de justificação secular, que é o princípio de justificação religiosa, segundo o qual nenhum cidadão religioso deve apoiar qualquer tipo de lei ou política que restrinja a conduta humana, a não ser que tenham argumentos adequados e religiosamente aceitáveis para este apoio e estejam dispostos a oferecê-los. Exigindo, assim, de cidadãos que se orientem inicialmente por argumentos religiosos, a autocertificação crítica.

³¹ Ibid. p. 144.

Faz parte das convicções religiosas das pessoas religiosas em nossa sociedade o fato de que *elas devem basear* suas decisões concernentes a questões fundamentais de justiça *em* suas convicções religiosas. Elas não podem ver isso como uma opção qualquer entre fazer ou não fazer certas coisas [...] elas devem permitir que a palavra de Deus, o ensino da Torah, os mandamentos e o exemplo de Jesus, e semelhantes configurem sua existência como um todo incluindo, a seguir, sua existência social e política.³³

Wolterstorff, como veremos a seguir, apresenta uma visão ainda mais abrangente do que a de Weithman no que diz respeito às razões aceitáveis em debates políticos. Segundo o autor, a principal característica de uma democracia liberal é o fato de ela possuir cidadãos, e não meros sujeitos. Sua reflexão é justamente a respeito do papel dos cidadãos, especificamente de em que consiste ser um bom cidadão em uma democracia liberal. O autor questiona se é de fato uma exigência da boa cidadania democrática que a religião não seja determinante nas questões relativas a decisões políticas. E mais, que diferença faz quais razões os cidadãos utilizam para justificar suas decisões e participar de debates se a posição que eles defendem não viola o ideal democrático liberal? Além de não ser evidente, parece profundamente paradoxal tal restrição, uma vez que a mesma viola a igual liberdade pressuposta nas democracias liberais. Para o autor, a restrição a razões religiosas, imposta pelos liberais, parece entrar em conflito com a própria essência de democracia.

Segundo Wolterstorff, responsabilizar a religião e as razões que dela derivam pelos conflitos do nosso século e do século passado não é correto, pois muitas atrocidades, como matanças e torturas, são feitas baseadas em razões seculares como comunismo, fascismo, nacionalismos, hegemonia econômica, etc. Além disso, ele ressalta – como, aliás, Rawls também o faz – a importância que os movimentos religiosos tiveram na caminhada em direção à democracia e aos direitos humanos. O autor acrescenta que a doutrina da liberdade e igualdade, núcleo da democracia liberal, possui raízes religiosas que datam da Reforma. Portanto, se dirigindo a Rawls, pergunta: que justificativa pode-se oferecer para o tipo de restrição imposta pelo *proviso*? Como identificar uma fonte independente, neutra, para derivar razões? Esta fonte independente será capaz de realizar o trabalho necessário? É justo pedir que cidadãos religiosos utilizem essas razões, ao invés das religiosas, quando forem participar de debates políticos ou de eleições? O autor ressalta que, além de ser incompatível com uma democracia liberal restringir moralmente cidadãos quanto ao que consideram adequado para

³² Dissonâncias cognitivas são incompatibilidades entre cognições, ou seja, uma desproporção na maneira como convertemos elementos do conhecimento em atitudes, emoções, crenças, comportamentos, o que pode gerar um conflito entre verdades.

³³ WOLTERSTORFF In: AUDI, R. ; WOLTERSTORFF, N., op. cit., nota 28, p. 105 apud HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 144. Grifos do autor.

discutir e decidir questões políticas, o próprio Rawls reconhece o aspecto paradoxal da ideia de razão pública:

Dirijo-me agora àquilo que muitos consideram ser a dificuldade básica decorrente da ideia de razão pública. Esses perguntam: no decurso da discussão e votação das questões políticas fundamentais, por que haverão os cidadãos de respeitar os limites da razão pública? Quando se trata de questões básicas, como pode ser razoável ou racional que os cidadãos invoquem apenas uma concepção pública da justiça e não a verdade total tal como eles a entendem? Seguramente, as questões mais fundamentais devem ser resolvidas através da invocação das verdades mais importantes, e essas podem transcender em muito a razão pública!³⁴

Ao analisar a concepção liberal mais influente da tradição (John Locke) e a mais influente da contemporaneidade (John Rawls), Wolterstorff considera que as justificativas encontradas para restringir o uso de razões religiosas em discussões e decisões políticas não são persuasivas. E mais, que a proposta de uma fonte independente para derivar razões é seriamente deficiente, ele diz:

Eu não vejo maneira de isso ser feito. A posição liberal parece impossível. Eu não vejo razão para supor que a ética de um cidadão em uma democracia liberal inclui a restrição ao uso de razões religiosas nas decisões e discussões de questões políticas. Deixem os cidadãos usarem quaisquer razões que considerem apropriadas – incluindo, portanto, razões religiosas.³⁵

Com isso o autor não está querendo dizer que não deve haver determinadas restrições, pelo contrário, ele diz que cidadãos de uma democracia estão sujeitos a três tipos de restrições: em primeiro lugar, todos devem demonstrar respeito aos outros em discussões políticas, as quais devem ser conduzidas com civilidade. Em segundo lugar, os debates devem se dar de acordo com a lei prevista em constituição. Em terceiro, o objetivo dos debates deve ser a justiça política, e não a conquista de interesses particulares. Ele defende uma posição que chama de *consocial*, a qual concorda com a posição liberal no que respeita ao principal objetivo das discussões políticas – a justiça política -, mas se afasta do *standard approach* em dois aspectos: repudia a ideia de restrição moral e de uma fonte independente para derivação de razões; considera que o princípio de neutralidade do Estado deve ser interpretado como imparcialidade, e não como separação.

Para Habermas, como dito acima, a exigência de tradução só deve ser dirigida a políticos em mandatos públicos ou candidatos a esses cargos que, aí sim, são obrigados à neutralidade quanto às visões de mundo. Tentar transpor o princípio de neutralidade do

³⁴ RAWLS, J., op. cit., nota 11, p. 212 apud Wolterstorff em AUDI, R. ; WOLTERSTORFF, N., op. cit., nota 28, p 94.

³⁵ AUDI, R. ; WOLTERSTORFF, N., op. cit., nota 28, p 111. O texto correspondente no original é: “I see no way of doing so. The liberal position looks hopeless. I see no reason to suppose that the ethic of the citizen in a liberal democracy includes a restraint on the use of religious reasons in deciding and discussing political issues. Let citizens use whatever reasons they find appropriate – including, then, religious reasons.”

exercício do poder – pressuposto do Estado constitucional democrático – para a esfera pública política geral é uma “generalização excessiva”.

O Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal.³⁶

1.5 Entre fé e saber: a concepção habermasiana

Habermas, então, desenvolve uma concepção que pretende mediar entre os dois lados e discutir as propostas revisionistas que atingem os fundamentos da autocompreensão liberal. Para isso, autor estabelece uma “reserva de tradução institucional”, ou seja, cidadãos religiosos devem poder participar de discussões públicas expressando e fundamentando suas convicções em uma linguagem religiosa, porém, isso deve acontecer sem que se perca de vista que, na esfera política formal, isto é, nos parlamentos, nos tribunais, nos ministérios e nas administrações, só contam argumentos seculares. Para que o Estado constitucional possa garantir simetria na distribuição dos fardos entre crentes, crentes de crenças diferentes e não-crentes, sem comprometer seu caráter secular, deve ser possível que cidadãos religiosos possam expor suas opiniões relativas a questões políticas em uma linguagem religiosa ou metafísica, mesmo que o assunto em deliberação não esteja envolvido por significações metafísico-religiosas. Deve-se considerar a hipótese de um aprendizado complementar entre as esferas secular e religiosa, sem, com isso, deixar de preservar uma nítida e clara separação entre a esfera pública intimamente organizada, onde cada cidadão é livre para viver de acordo com o seu próprio *ethos*, e a esfera pública formal, onde todos se compreendem como concidadãos de uma mesma comunidade política. Esta não deixa de ser uma maneira de manter o *proviso* rawlsiano, mas no plano institucional apenas. Para Habermas, isso é possível pelo fato de que todos - crentes, crentes de crenças diferentes e não-crentes - podem se entender

[...] como membros de uma mesma ‘cidade terrena’ (*civitas terrena*) que os autoriza enquanto autores das leis às quais eles estão sujeitos como destinatários. Uma vez que eles podem manifestar-se numa linguagem religiosa apenas sob a condição do reconhecimento da ‘ressalva de uma tradução institucional’, eles podem, apoiados na confiabilidade das traduções cooperativas de seus concidadãos, entender-se como participantes do processo de legislação, mesmo que os argumentos decisivos nesse processo sejam seculares.³⁷

³⁶ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 147.

³⁷ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 148.

Habermas acredita, como Weithman, que uma proibição de manifestações religiosas na esfera pública pode privar a sociedade de “recursos importantes para a criação de sentido.” Discursos religiosos possuem forte carga moral, são aglutinadores e podem apresentar conteúdos de verdade, os quais podem ser traduzidos para uma linguagem acessível a todos de uma comunidade. Para que esses conteúdos não se percam, é necessário que tais traduções tenham ocorrido na esfera pré-parlamentar, isto é, na esfera pública política, e que esta seja uma tarefa cooperativa, da qual participam cidadãos religiosos e não-religiosos: “cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas e entram em diálogos nos quais as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral.”³⁸

É importante notar, porém, que, apesar de Habermas defender uma concepção bem mais inclusiva do que as de Rawls e Audi, ele não abre mão da “reserva de tradução institucional,” como gostariam Wolterstorff e Weithman. Eliminar essa ressalva seria se posicionar contra as premissas liberais e contra o princípio de neutralidade do poder do Estado em relação às visões de mundo. Sem filtros institucionais não há como se evitar que determinadas políticas ou programas de lei sejam aprovados pela obtenção de maioria religiosa. Se isso acontece, o caráter discursivo das deliberações fica comprometido, bem como o princípio de neutralidade, o que fere o procedimento democrático.

Uma comunidade liberal se caracteriza por uma expectativa de reciprocidade entre cidadãos do Estado, uma “obrigação *recíproca* de justificar seus posicionamentos quanto a questões políticas controversas,”³⁹ a qual faz com que uma comunidade segmentada por visões de mundo possa endossar uma constituição. Porém, parece que a exigência da tradução favorece os argumentos seculares, exigindo dos cidadãos religiosos “uma operação de aprendizado e de adaptação, da qual os cidadãos seculares estão isentos.”⁴⁰ Os cidadãos religiosos, especialmente na cultura ocidental, modificaram sua consciência religiosa como resposta aos desafios lançados pela modernidade, a saber: (1) o pluralismo religioso, (2) a ascensão das ciências e (3) a disseminação do direito positivo e das manifestações sociais profanas. Para processar esta desproporção eles precisam encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, sem comprometer a pretensão de verdade da sua doutrina, que é exclusiva; precisam também encontrar um enfoque epistêmico aberto ao saber secular e ao monopólio do saber de especialistas, sem que os progressos do

³⁸ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 149-150.

³⁹ Ibid. p. 154.

⁴⁰ Ibid. p. 154

conhecimento autônomo entrem em contradição com as asserções importantes para a salvação; e, ainda, encontrar um enfoque epistêmico capaz de enfrentar argumentos seculares que possuem precedência na arena política. Trata-se de uma autorreflexão hermenêutica, que deve ser realizada através da própria religião para que seja entendida pelos crentes como um processo de aprendizagem, isto é, um processo que resulta da reconstrução de verdades da fé transmitidas e que torna possível o aprendizado de novos enfoques epistêmicos.

Habermas retorna à questão a respeito da assimetria dos fardos, ele pergunta: “será que a concepção de cidadania, por mim sugerida, não impõe às tradições religiosas e às comunidades religiosas um *fardo* que continua sendo, apesar de tudo, *assimétrico*?”⁴¹ O autor propugna a necessidade de uma mudança, resultante de superação autorreflexiva, da autocompreensão da modernidade, mudança esta que coloque em xeque seu caráter secularista. Não é mais possível que os cidadãos seculares tratem as comunidades religiosas como “espécies em extinção,” para as quais concedem liberdade de religião como um tipo de “proteção cultural.” Esse enfoque epistêmico impossibilita uma busca cooperativa da verdade, pois cidadãos seculares que pensam dessa forma jamais levarão a sério possíveis contribuições religiosas em disputas políticas. Para que exteriorizações religiosas na esfera pública possam ser vistas como razoáveis, é necessário que *todos* os cidadãos considerem a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições.

Sem tal pressuposição cognitiva, não se pode exigir nenhuma expectativa normativa de um uso público da razão, em todo caso, não no sentido de que os cidadãos seculares irão tomar parte numa discussão política sobre o conteúdo de contribuições religiosas com a intenção de traduzir, eventualmente, intuições morais e argumentos convincentes para uma linguagem acessível para todos. *Pressupõe-se um enfoque epistêmico que resulta da certificação autocrítica dos limites da razão secular. Tal pressuposição significa que o etos democrático de cidadãos do Estado (na interpretação por mim sugerida) só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto seculares como religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares.*⁴²

O pensamento da modernidade, para Habermas, é o pensamento pós-metafísico, e a era pós-metafísica implicava em uma era secular. Agora, o autor se pergunta se não vivemos em uma era, além de pós-metafísica, pós-secular. A ideia de pós-secularismo poderia sugerir um retorno do religioso em sentido forte, mas não é isso que Habermas quer dizer, ele fala em uma *dialética* entre religião e secularidade, uma vez que essas duas ideologias não conseguem dar conta da autocompreensão das sociedades cada uma por si só. O pensamento pós-metafísico seria esse processo dialético que supera o secularismo como imagem única do

⁴¹ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 156-157.

⁴² Ibid., nota 2, p. 158 Grifo nosso.

pensamento da modernidade. A primeira vez que o tema do pós-secularismo aparece na obra habermasiana é no texto “Fé e saber”⁴³ (2001), apresentado no discurso proferido pelo autor por ocasião do recebimento do Prêmio da Paz dos Editores Alemães: “Só teremos condições de avaliar os riscos de uma secularização realizada alhures e fora dos trilhos se soubermos claramente o que significa secularização nas nossas sociedades pós-seculares.”⁴⁴

Segundo Habermas, a compreensão de secularização como processo de substituição das formas de vida religiosas por equivalentes razoáveis, consideradas superiores, resultando na transformação da técnica e da ciência nas forças motoras da sociedade, “não se ajusta a uma sociedade pós-secular que postula a persistência das comunidades religiosas num ambiente que continua a se secularizar.”⁴⁵ Tal imagem é restrita demais, ofusca os ganhos de uma democracia esclarecida, que apareceriam se trilhássemos uma espécie de terceira via entre a religião e a ciência. A razão pública pluralizada, para o autor, deve permanecer aberta para a ciência e para religião: “pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia.”⁴⁶ Da mesma forma que a ciência não poderá privar a opinião pública esclarecida de julgar de que maneira deve lidar com a vida humana,⁴⁷ esta mesma opinião comum - que traduz o espírito de uma esfera pública pluralizada - exige das religiões argumentos que sejam justificáveis não apenas para os membros de determinada comunidade religiosa. O que não quer dizer, para Habermas, impor uma *tradução* de razões à ciência ou à religião, mas que tais razões possam ser compartilhadas por todos, já que “[...] o limite entre as razões seculares e religiosas é fluido. Por isso, o estabelecimento desse controverso limite deveria ser entendido como uma tarefa de cooperação, que exige que *ambos* os lados adotem também a perspectiva do outro.”⁴⁸ Além disso, continua Habermas,

As línguas seculares que simplesmente eliminam aquilo que um dia se quis dizer deixam irritações. Quando o pecado se transformou em culpa, quando a transgressão dos mandamentos divinos tornou-se o não cumprimento das leis humanas, algo se perdeu. [...] os incrédulos filhos e filhas da modernidade parecem acreditar que se devem mais uns aos outros e que necessitam mais de si mesmo do que aquilo que lhes é acessível pela tradução da tradição religiosa – como se seus potenciais semânticos ainda não tivessem sido esgotados.⁴⁹

⁴³ HABERMAS, J. Fé e saber. In: _____. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁴⁴ Ibid. p. 137-138.

⁴⁵ HABERMAS, J., op. cit., nota 43, p. 139.

⁴⁶ Ibid. p. 140.

⁴⁷ Como, por exemplo, na reflexão a respeito de que tratamento devemos dar às pesquisas e técnicas biogenéticas.

⁴⁸ HABERMAS, J., op. cit., nota 43, p. 146. Grifo do autor.

⁴⁹ Ibid. p. 148.

Isso parece implicar uma transformação profunda na maneira de se entender a teoria do agir comunicativo: o autor estaria migrando de um ateísmo metodológico para um agnosticismo metodológico, passando a levar a sério de forma rigorosa o conteúdo cognitivo das doutrinas abrangentes.

A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular, reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico.[...], [o qual] constitui uma contrapartida secular para a consciência religiosa que se faz reflexiva, delimitando-se em duas direções diferentes: Sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão.⁵⁰

O fato de o pensamento pós-metafísico renunciar a afirmações ontológicas sobre a constituição do ente em sua totalidade não significa um endosso ao cientificismo, entendido como “naturalismo radical”, o qual produz uma imagem de mundo sintética que não leva em conta discursos que não possam ser reduzidos a observações experimentais como é o caso, por exemplo, do discurso religioso. Habermas diz que uma reconstrução dos caminhos que conduziram ao surgimento da razão pode esclarecer criticamente seus limites. Essa razão não se fixa apenas em sua relação com o mundo objetivo, ela é multidimensional. Nesse sentido, o pensamento pós-metafísico, além de herdeiro da metafísica ocidental, se relaciona internamente com as religiões mundiais originadas na “era axial,”⁵¹ quando ocorreu a passagem cognitiva das narrativas míticas ao logos. Para o autor não resta dúvida que, tão logo purificados do dogmatismo, conteúdos religiosos promovem impulsos inovadores e doadores de sentido, como já dito.

Portanto, o pensamento pós-metafísico leva em consideração a ideia de falibilismo aceitável e de um aprendizado complementar entre as esferas secular e religiosa. Ele - o pensamento pós-metafísico - “insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas.”⁵² Esta abordagem corresponde ao enfoque epistêmico que cidadãos seculares devem adotar em debates públicos se desejam aprender com contribuições dadas, traduzidas ou não, por seus concidadãos religiosos, ou seja, é também uma pressuposição cognitiva que se espera de cidadãos seculares.

⁵⁰ Ibid. p. 159.

⁵¹ Momento de tomada de consciência em todas as partes do mundo, em um paralelismo sem precedentes, entre os anos 800 e 200 a.C.

⁵² HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 162.

Essa mudança de tonalidade no pensamento habermasiano não é interpretada da mesma forma por Alessandro Pinzani.⁵³ O autor discorda tanto da hipótese de Habermas estar mais aberto à participação da religião na esfera pública, quanto, e principalmente, da afirmação habermasiana de que o princípio de neutralidade do Estado liberal poderia estar tratando de maneira assimétrica cidadãos religiosos e seculares, privilegiando os segundos. Quanto à primeira discordância, segundo Pinzani, o simples fato de Habermas estipular uma reserva de tradução institucional, já demonstra que o filósofo alemão mantém sua postura crítica e distante das razões religiosas, as quais podem

[...] contribuir *possivelmente* de maneira sensata à discussão de questões de princípios sobre as quais não há consenso; isso não significa, contudo, que qualquer afirmação religiosa sobre tais questões possui *ipso facto* valor ou sensatez, ou que ela mereça uma atenção ou respeito particular. Se a contribuição em questão for contrária à mencionada moral igualitária, ela poderá ser considerada inútil para a discussão.⁵⁴

Tal colocação merece um olhar cuidadoso, pois, até o momento, nossa pesquisa se encaminha para uma interpretação diferente da apresentada por Pinzani sobre os últimos textos de Habermas. Vejamos, então, a segunda parte do argumento de Pinzani, que diz respeito aos fardos desiguais que oneram crentes e não-crentes. O autor parte do conceito de autonomia moral, implícito nas democracias liberais: indivíduos são considerados portadores de autonomia moral quando forem capazes de agir de acordo com um projeto ético pessoal – autonomia privada – e quando forem capazes de ver a si e aos outros como portadores de direitos e deveres – autonomia pública. As instituições (famílias, religiões, determinados grupos políticos) representam o maior empecilho para o desenvolvimento de ambas as autonomias, por isso, em alguns casos, as posições tomadas por tais instituições tornam-se inconciliáveis com os valores liberais, o que as desqualificam para o debate público. Para Pinzani, as religiões, especialmente a Igreja Católica, são exemplares desta questão, ou seja, prescrevem proibições que restringem a autonomia moral dos indivíduos a partir de argumentos traduzidos de crenças não públicas. Assim, ao não reconhecer juridicamente casais homoafetivos, por exemplo, a Igreja Católica viola a autonomia moral dos indivíduos, pois os impedem de viver seu plano de vida livremente.

Deste ponto de vista, [continua Pinzani] a diferença entre Rawls e Habermas consiste no fato de que o primeiro considera inaceitáveis argumentos que neguem a autonomia moral dos

⁵³ PINZANI, A. “Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião.” In: PINZANI, A.; LIMA, C. M.; DUTRA, D. V. *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO, 2009. p. 211-27.

⁵⁴ PINZANI, A.; LIMA, C. M.; DUTRA, D. V., op. cit., nota 53, p. 219. Grifos do autor.

indivíduos, enquanto Habermas pensa que tais argumentos podem ser introduzidos legitimamente no debate público, mas não deveriam ser aceitos como válidos.⁵⁵

Segundo Pinzani, a própria natureza das instituições religiosas não as habilita ao debate público, uma vez que possuem um núcleo dogmático inegociável, assim, ao participar de discursos políticos, não o fazem com o intuito de rever suas posições, mas de impô-las a todos os demais, não só aos crentes, mas aos crentes de crenças diferentes e aos não crentes. E, aqui, surge, sim, uma assimetria, mas oposta àquela que Habermas sugere, pois os não-crentes aceitam que os crentes sigam as orientações de suas doutrinas religiosas, porém, os crentes, não aceitam estilos de vida considerados inadequados pela sua religião. Ou seja, se existe uma assimetria, ela privilegia os crentes, pois parece tolerar determinadas coisas que não o seriam no caso de indivíduos ou instituições não religiosas:

[...] da prática da objeção de consciência no caso de médicos funcionários públicos que recusam praticar o aborto (quando ele seja permitido por lei), àquela da isenção do serviço militar ativo em guerra (como no caso dos quacres e de outras seitas nos EUA), da discriminação no local de trabalho (em quase todos os países uma instituição de ensino confessional tem o direito de demitir os funcionários cujo estilo de vida não seja consoante à sua doutrina religiosa oficial), à expressão de opiniões preconceituosas e ofensivas (como a mencionada definição da homossexualidade como comportamento ‘intrinsecamente desordenado’ ou a liberdade de chamar publicamente de assassinos os médicos que praticam legalmente o aborto ou a eutanásia).⁵⁶

Portanto, para Pinzani, Habermas admite a inclusão de razões religiosas ou abrangentes na esfera pública, mas o faz de maneira parcimoniosa e não entusiasta, sempre considerando a exigência de que todos os participantes devem *levar a sério* as contribuições dos outros, renunciando à ideia de possuir a verdade absoluta. Como isso é impossível do ponto de vista das religiões, o abismo entre fé e saber não pode ser transposto. Assim, o autor nega uma “rendição” de Habermas à religião. Além disso, o autor considera os fardos resultantes da exigência de tradução e neutralidade recíprocos, o que o colocaria ao lado de Rawls e Audi, em uma visão de razão pública bem restrita.

Luiz Bernardo Araujo considera a leitura de Pinzani em desacordo com a posição de Habermas que, declaradamente, defende “uma atitude razoável de manter uma certa distância da religião, sem se fechar totalmente às suas perspectivas.”⁵⁷ Segundo esse autor, pode-se,

⁵⁵ Ibid. p. 223.

⁵⁶ PINZANI, A.; LIMA, C. M.; DUTRA, D. V., op. cit., nota 53, p. 226.

⁵⁷ HABERMAS, J. “Fé e saber.” In: *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 152 apud ARAUJO, L. B. L. “Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação. In: PINZANI, A., LIMA, C. M.; DUTRA, D. V., op. cit., nota 53, pp. 229-243.

sim, observar uma mudança de ênfase nos últimos textos de Habermas a respeito do papel da religião na esfera pública. Vejamos:

Não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e tampouco expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido, no meu entender, uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas sobre o significado do papel da religião na esfera pública, ao menos da visão predominante até a última década, com base em uma maior abertura à inclusão de razões religiosas no debate público, por um lado, e na expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades democráticas pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro lado.⁵⁸

Araujo também discorda de Pinzani quando este diz que Habermas, apesar de reconhecer a importância do papel da religião, o faz sem lhe atribuir valor positivo, o que parece contradizer a afirmação de Habermas sobre o fenômeno religioso de que “a filosofia tem que levar a sério esse fenômeno ‘a partir de dentro’, isto é, como um desafio cognitivo.”⁵⁹ Não bastasse as referências cada vez mais numerosas na obra do filósofo alemão sobre a religião, Araujo ainda afirma que, mesmo não abrindo mão de uma compreensão secular da modernidade, Habermas passa a questionar “de modo profundo e inovador” uma visão secularista de determinados modelos de racionalização ocidental, a qual passa a “rejeitar de forma cristalina.” Assim, a leitura feita por Araujo, com a qual concordamos, sobre a concepção habermasiana de razão pública é mais inclusivista e aberta a razões religiosas e abrangentes. A simples ideia habermasiana de uma sociedade pós-secular já traduz a profunda preocupação com razões que não sejam seculares:

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. [...] Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de que a ‘modernização da consciência pública’ abrange, em diferentes fases, tanto mentalidade religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente.⁶⁰

Tal preocupação demonstra mais uma vez a acuidade de Habermas, um autor atento ao seu tempo, às transformações na esfera pública e às tensões políticas que envolvem a democracia. A concepção habermasiana, através de uma discussão crítica das propostas revisionistas que atingem os fundamentos da autocompreensão do Estado liberal, apresenta,

⁵⁸ PINZANI, A.; LIMA, C. M. e DUTRA, D. V., op. cit., nota 53, pp. 234-235. Para uma visão aprofundada da teoria habermasiana da religião, ver ARAUJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, Coleção Filosofia, 1996.

⁵⁹ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 123, apud ARAUJO, L. B. L. In: PINZANI, A.; LIMA, C. M. ; DUTRA, D. V., op. cit., nota 53, p. 238.

⁶⁰ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 126 apud ARAUJO, L. B. L. In: PINZANI, A.; LIMA, C. M. ; DUTRA, D. V., op. cit., nota 53, p. 241.

certamente, um modelo mais flexível de razão pública, a qual se opõe a uma determinação extremamente secularista de razões publicamente aceitáveis e admite exteriorizações religiosas não traduzidas com base em argumentos normativos e funcionais. Como esta concepção depende de pressuposições cognitivas, que não são autoevidentes, ela traz algumas consequências e levanta questões. Em primeiro lugar, a integração política é ameaçada caso muitos cidadãos não consigam atingir os *standards* do uso público da razão, o que resultaria em uma polarização de cosmovisões. Em segundo lugar, pode-se perguntar se a transformação de uma mentalidade, que se dá através de discursos públicos conduzidos por cidadãos, pode ser considerada como processo de aprendizagem. E, em terceiro, em que medida pode-se afirmar que as divergências nos modos de pensar e de sentir entre secularistas e fundamentalistas são resultados de déficits de aprendizagem? Ou seja, poderiam cidadãos de um Estado liberal definir-se como “atrasados” do ponto de vista cognitivo quando se pensa em uma teoria da evolução religiosa? Para Habermas, mesmo não sendo possível nos assegurarmos de que as mentalidades funcionalmente necessárias serão adquiridas pelo caminho dos processos de aprendizagem, a teoria política precisa reconhecer que o aspecto normativo do uso público da razão não basta por si mesmo.

O autor, então, retorna à questão levantada por Rawls: “Até que ponto os religiosos e não-religiosos podem endossar um regime secular quando suas doutrinas compreensivas não conseguem prosperar nesse regime, podendo, inclusive, entrar em declínio?” Para o autor, essa questão não pode ser respondida pela teoria política com argumentos normais. As questões devem ser tratadas dentro da própria matéria, ou seja, se for uma questão teológica, só poderá ser respondida por asserções teológicas, da mesma forma que asserções históricas e epistemológicas só podem ser confrontadas com contra-argumentos históricos e epistemológicos. Tanto a ortodoxia radical quanto o naturalismo radical levantam questões básicas de filosofia. Os cidadãos seculares e religiosos precisam saber interpretar, a partir de seus respectivos pontos de vista, a relação entre fé e saber, “tal interpretação prévia lhes abre a possibilidade de uma atitude auto-reflexiva e esclarecida na esfera pública política.”⁶¹

Neste cenário, a questão relativa à tolerância assume papel central, pois a atitude tolerante nada mais é do que a predisposição de justificar-se e oferecer razões aos outros. Essa predisposição é o que faz com que os atores adotem uma postura reflexiva quanto às suas próprias crenças. Acreditamos que a convivência pacífica entre indivíduos e grupos é possível mesmo em situações de dissenso. A questão a ser respondida agora é qual concepção de tolerância poderia ser tomada como procedimento capaz de dar voz e incluir simetricamente

⁶¹ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 167.

cidadãos que pensam e creem diferentemente? Na próxima etapa, aprofundaremos o tema da tolerância - o conceito, sua história, suas concepções, seus limites e sua relação com a democracia e com a justiça.

2 TOLERÂNCIA

2.1 Um breve olhar sobre a história da tolerância

A história do conceito de tolerância é longa e complexa, bem como das suas formas de justificação.⁶² Os escritos acerca do tema datam de antes de Cristo. Em Cícero já encontramos a tolerância como virtude, como uma atitude de resignação à dor, à injustiça e à má sorte. No âmbito do cristianismo, diversos argumentos foram desenvolvidos em defesa de uma atitude tolerante, uma clássica justificação para a tolerância encontra-se no princípio *credere non potest nisi volens*, isto é, ninguém pode crer se não o quer, a fé deve ser baseada em uma convicção interior, portanto, nenhuma consciência deve ser forçada a adotar determinada fé, mesmo que seja “a fé verdadeira.” No entanto, não raro encontram-se formas de tolerância condicionada e limitada, ou mesmo de intolerância, na luta contra qualquer forma de heresia. Um exemplo possível é de Agostinho (354-430), primeiramente defensor do argumento acima, e que, posteriormente, defende a ideia de que a intolerância e o uso da força podem ser vistos como um dever cristão quando são aplicados à salvação da alma, ou seja, à conversão à verdadeira fé.

Na Idade Média, o conceito permanece nas questões acerca da coexistência pacífica entre as diferentes religiões, principalmente entre as crenças monoteístas – judaísmo, cristianismo e islamismo - e especialmente após o século XII. O termo também se mostra nos escritos do século XVI com o significado de uma transigência em relação às confissões religiosas em meio ao “grande cisma.” Um importante passo na direção da busca de formas mais compreensivas de tolerância foi dado por Erasmo de Roterdã (1467-1536) quando desenvolveu a ideia humanista de uma possível unidade religiosa baseada em um núcleo de fé reduzido, sua ideia era tentar evitar disputas sobre questões que não seriam essenciais à fé. Em contraste com esta abordagem conciliadora de Erasmo, Lutero (1483-1546) defendia a ideia de que a palavra de Deus era soberana e limitava tanto a autoridade da Igreja como o poder secular do Estado. Neste período, a intolerância, tanto por parte de católicos como por parte de protestantes, era responsável por um ambiente de grande instabilidade e foi abertamente atacada pelos humanistas que entendiam a liberdade de consciência e a razão

⁶² A pesquisa sobre a história da tolerância, brevemente apresentada aqui, teve como base os seguintes textos e obras: FORST, Rainer. “The limits of toleration.” *Constellations*, v. 11, 3, 2004, pp. 312-325; FORST, Rainer. “‘To tolerate means to insult.’ Toleration, recognition and emancipation.” In: VAN DEN BRINK, Bert., OWEN, David (Eds). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 215-237; FORST, Rainer. “Toleration,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/toleration/>; e HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005].

como condições para o exercício da fé. Neste período surgiram elementos importantes para a formação do discurso sobre a tolerância que vemos nos dias atuais, ideias como a separação entre Igreja e Estado, bem como a discussão sobre os limites entre a autoridade da Igreja e a consciência religiosa individual, germinaram nesta época.

Ainda no século XVI, podemos destacar como outra importante contribuição para a moderna ideia de tolerância e para o diálogo religioso o trabalho de Jean Bodin (1530-1596) *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (1593). Trata-se de uma conversa entre um católico, um judeu, um mulçumano, um calvinista, um luterano, um cético e um filósofo naturalista. Questões desafiadoras são colocadas a respeito das tensões entre fé, ciência e filosofia, bem como uma defesa da tolerância religiosa. O mais interessante é que no colóquio não há uma posição dominante, os participantes concordam com a intuição de que as diferenças religiosas podem ser amplamente discutidas, mas não podem ser resolvidas em um discurso filosófico, ou seja, apenas por meio da razão. Por este motivo, o respeito pelo outro é consenso entre eles. Neste debate, a pluralidade religiosa é tratada como algo positivo, como uma característica de seres humanos situados historicamente.

No decorrer do século XVI e no século XVII, a tolerância surge como um conceito do direito: as minorias religiosas (luteranos, huguenotes e papistas) passam a ter assegurado um tratamento tolerante por parte da maioria ortodoxa. “O ato jurídico das autoridades que toleram pessoas e práticas de outras crenças estabelece a exigência de um comportamento tolerante com os membros de uma comunidade religiosa até então perseguida ou oprimida.”⁶³ Esta maneira de tratar o conceito e a sua justificação fazem par com uma concepção de tolerância como “permissão.”⁶⁴ São deste período importantes contribuições, entre elas a de Pierre Bayle e de John Locke, sobre as quais falaremos brevemente a seguir.

Pierre Bayle (1647-1706) foi um huguenote⁶⁵ de erudição sem par. Sua vida foi extremamente produtiva e, não obstante grande parte de sua produção ter sido dedicada às questões técnicas ligadas à religião, tais como a Real Presença de Cristo no sacramento da eucaristia, recusada pelos huguenotes, foi um filósofo letrado e de notória reputação. Sua trajetória foi fortemente marcada por eventos que acabaram por determinar o conteúdo de seus trabalhos. Um destes eventos, talvez o mais emblemático, foi a revogação do Edito de Nantes por Luiz XIV, em 1685, oitenta e sete anos após ter sido decretado. Quando A

⁶³ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 279.

⁶⁴ Veremos mais à frente algumas concepções de tolerância.

⁶⁵ Huguenotes eram protestantes franceses, quase sempre calvinistas.

Revogação (como ficou conhecida) aconteceu, Bayle tinha trinta e oito anos e foi uma das vítimas da profunda intolerância moral e doutrinal desencadeada pelo episódio.

Após completar a escola primária, Bayle foi educado em casa até completar vinte e um anos. Em seguida deixou a cidade de La Carla (hoje La Carla-Bayle) e ingressou em uma escola jesuíta em Toulouse, onde se converteu ao catolicismo. No entanto, após se graduar como mestre, voltou a sua fé de nascença. Este episódio é comentado de maneiras diferentes pelos estudiosos, mas é mais provável que Bayle não tenha agido apenas em interesse próprio, já que a sua reconversão o colocou em uma situação muito pior do que a anterior, pois agora ele era, além de herético, um herético sem convicção, sujeito às penalidades mais severas. Ele teve o reconhecimento por seus familiares de que as suas duas mudanças de religião ocorreram de boa fé, com sinceridade, e de que erros de consciência podem acometer qualquer pessoa.

Pierre Bayle desenvolveu a base filosófica de seu argumento contra a perseguição católica em 1687, na obra que se tornou um clássico da literatura a respeito da tolerância *Commentaire philosophique*.⁶⁶ Curiosamente, sua posição foi considerada inimiga também do protestantismo pelo teólogo Pierre Jurieu, um colega que outrora fora ajudado por Bayle a escapar da perseguição sofrida pelos que não eram católicos e a chegar em segurança na Holanda. Este fato somado à morte de seu pai e seus irmãos (um deles devido à fraqueza causada pela prisão em função das publicações de Bayle) e ao rigoroso ritmo de trabalho, acabou resultando em um colapso que o autor sofreu em 1687. Seu trabalho mais influente foi publicado em 1696, *Dictionnaire historique e critique*, causando uma grande mudança em sua vida pessoal e em sua história intelectual, uma vez que se tornou uma das principais referências filosóficas do século XVIII.

As questões ligadas à tolerância perpassam toda a obra de Pierre Bayle, este é o tema de maior destaque em seus escritos, especialmente na obra *Commentaire philosophique*, a qual teve grande influência no Esclarecimento que surgia. Segundo o autor, toda consciência individual é autônoma e deve ser tolerante: cada indivíduo deve agir de acordo com sua consciência, mesmo uma consciência herética; mas, se ele tem o dever de agir dessa maneira, então ele também tem o direito de assim o fazer; e se ele possui esse direito, então todos têm o dever de não interferir. Vale dizer que, para Bayle, agir de acordo com a consciência é agir de acordo com o que se considera correto, o que significa agir conforme a razão. Desta forma, refutava diretamente o argumento de Agostinho a favor do uso da força em questões

⁶⁶ *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ, "Contrain-les d'entrer"*; ou *Traité de la tolérance universelle*. (1686). A partir de agora, apenas *Commentaire philosophique*.

religiosas, mas o fazia sem atacar diretamente as ideias agostinianas. Sua ideia era de que havia uma luz natural na razão prática que revela verdades morais, como o respeito e a reciprocidade, a toda pessoa sincera, independentemente de sua fé. O autor pretendia demonstrar que havia uma diferença epistemológica entre as verdades da religião e as verdades alcançadas através do uso da razão. Com efeito, Bayle pode ser considerado o primeiro autor a elaborar uma concepção universalmente válida da tolerância, a qual implicava tolerância universal para crentes e não crentes.

Seu percurso é guiado por um forte ceticismo em relação à razão teórica, a qual, segundo o autor francês, já provou ser incapaz de determinar verdades em questões de conhecimento e teológicas. José Ricardo de Souza Rodrigues destaca que Bayle, ao fazer uma diferenciação hierárquica entre a razão teórica e a razão prática, demonstra que não há uma homogeneidade nas abordagens da razão.⁶⁷ Por outro lado, em contraste a este ceticismo teórico, encontraremos em sua reflexão o reconhecimento da competência racional para determinação de princípios morais. O autor recorre ao uso prático da razão para demonstrar de que maneira o homem pode determinar princípios da ação e regras da moral, apesar do insucesso da razão em explicar as questões teológicas. Além disso, é possível perceber que, para Bayle, a atividade racional possui graus, níveis, de profundidade.

Na obra *Avis aux réfugiés* (1689), Bayle pretende demonstrar que a intolerância religiosa não é privilégio dos católicos, mas comum à dogmática cristã, onde se incluem católicos e protestantes. O pano de fundo é a vitória católica sobre os protestantes e a reflexão a respeito do possível retorno à França dos refugiados. Assim, a razão, como instrumento heterogêneo, deve ser capaz de orientar a reflexão, afastando a possibilidade da violência. Rodrigues descreve da seguinte forma o ponto de partida para a reflexão sobre a tolerância proposta por Bayle:

Eis os paralelos. No plano vertical, o exame racional profundo do universo político demonstra as condições para o retorno efetivo de protestantes à França que passam pela elaboração de conceitos de filosofia política (no *Avis aux réfugiés*); a reflexão profunda das crenças religiosas mostra a fraude da constrição da consciência (no *Commentaire philosophique*). No outro plano horizontal, a razão superficial toma por verdade o *compelle intrare*⁶⁸ (no *Commentaire philosophique*) e como acerto o direito de resistência ao súdito (no *Avis aux réfugiés*).

Vem daí o conjunto de coordenadas dentro das quais se deve pensar a discussão da tolerância por Bayle: submetida a uma *razão prática* e de *exercício profundo*.⁶⁹

⁶⁷ RODRIGUES, J. R. S. A razão como instrumento heterogêneo: o caso do *Avis aux Réfugiés*.” *Kriterion*, 120 (2009): 437-448

⁶⁸ “Obrigue-os a entrar.” Justificativa pseudo-cristã para a intolerância baseada em uma interpretação inadequada de santo Agostinho a respeito da parábola do banquete relatada por Jesus (Lc 14:16-24).

⁶⁹ RODRIGUES, J. R. S., op. cit., nota 67.

Podemos notar que Bayle está preocupado em orientar a investigação acerca da tolerância conectando-a ao agir moral e afastando-a da violência e de interesses políticos e teológicos. É um processo construtivo, dependente da atividade racional e do comprometimento reflexivo. Somente desta forma se conquistará um espaço social onde a tolerância não seja esporádica, mas um direito universal. “O tolerar resultará, assim, de um esforçado empenho racional e reflexivo e não de mera indolência.”⁷⁰

Outra importante contribuição na reflexão a respeito da tolerância nos foi legada por John Locke (1632-1704). Nascido em Wrington, na Inglaterra, teve a oportunidade de receber uma educação completa e frequentar as melhores instituições da época. Estudou medicina, ciência naturais e filosofia, foi influenciado pelas leituras de Bacon e Descartes. Em 1683 refugiou-se na Holanda, onde permaneceu até a ascensão de Guilherme de Orange, em 1688. Sua teoria se baseava na separação entre Igreja e Estado e é considerada o embrião das democracias contemporâneas. Com efeito, a tolerância à qual se referiam os autores da época era a religiosa, mas suas ideias, certamente, podem ser aplicadas a outras formas de tolerância. Neste sentido, a principal obra de Locke sobre a matéria foi *A letter concerning toleration*, escrita em seu período no exílio, em Amsterdã. A carta foi primeiramente escrita em latim, em 1685 e endereçada a seu amigo Philip von Limborch, chamava-se *Espistola de Tolerantia* e foi publicada anonimamente, sem o conhecimento de Locke, logo após seu retorno à Inglaterra, em maio de 1689. William Pope, um liberal radical e dissidente religioso, traduziu o documento para o inglês e o publicou - ainda anonimamente, mas já com o conhecimento de Locke - como *A letter concerning toleration*, em outubro de 1689.

Na obra em questão, o autor desenvolve linhas de argumentação dirigidas a especificar os domínios da religião e da política, isto é, quais as funções da Igreja e quais as funções do governo civil. Seu argumento central é de que o governo não deveria usar a força para converter pessoas à “religião verdadeira”, uma vez que sociedades religiosas são organizações voluntárias, que podem, ou não, existir. Diferentemente, a sociedade civil não está ao nosso dispor. Portanto, nem a Igreja, nem o governo, têm o direito de usar poder coercitivo sobre seus membros ou sobre os que não fazem parte de determinada crença, tendo como objetivo a conversão à verdadeira religião. Locke fundamenta seu argumento no fato de não haver nenhum indício nos ensinamentos de Jesus Cristo ou nos escritos do Novo Testamento que sugiram uma ação violenta e coercitiva nessas questões.

⁷⁰ RODRIGUES, J. R. S., op. cit., nota 67.

Além deste argumento, Locke dá três razões filosóficas com o intuito de desencorajar o governo de usar a força para persuadir pessoas a adotar determinada crença religiosa: 1) Não há na Bíblia nenhum mandamento, ou nenhuma orientação, dizendo ao governante que ele deveria ser o responsável por conduzir as pessoas à religião verdadeira. Ou seja, o cuidado da alma de cada um não foi confiado ao governo por Deus, nem pelos homens. Além disto, não é possível para um crente crer de acordo com a vontade de alguém, mas apenas de acordo com ele considera correto. 2) Uma vez que o poder do governo está exclusivamente no uso da força, enquanto a fé age internamente e profundamente, a força jamais será capaz de converter pessoas à religião verdadeira. 3) Mas suponhamos que um governo pudesse mudar as crenças de uma pessoa, ainda assim seria possível que o governante não fosse fiel à religião verdadeira, o que resultaria na conversão de pessoas a uma religião falsa. Pode-se resumir a argumentação lockeana da seguinte forma: a fé verdadeira não pode ser forçada e nenhuma pessoa tem razão para pensar que está mais certa do que qualquer outra.

No decorrer do século XVIII, ideias como a de um Estado secular com autoridade independente e a diferenciação de papéis entre cidadãos e crentes foram amplamente desenvolvidas formando a noção que hoje possuímos de liberdade de religião e de expressão. No Esclarecimento francês, a tolerância foi discutida tanto no nível de uma estabilidade política como no nível da coexistência religiosa. Montesquieu, em suas obras *De l'esprit des lois* (1748) e *Lettres persanes* (1721), defendia que a tolerância religiosa poderia preservar a unidade política e a paz. Da mesma forma, Jean-Jacques Rousseau, em *Émile, ou De l'éducation* (1762), propugnava a primazia da consciência individual e uma religião natural não dogmática. A preocupação com a tolerância e com seus limites ainda esteve presente no pensamento de outros autores do período, como Voltaire, Diderot e Kant. Um importante exemplo é o *Nathan, der Weise* (1779) de G. E. Lessing, onde um cavaleiro templário, o sultão Saladin e o judeu Nathan superam as diferenças entre o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, mostrando a importância da tolerância, do diálogo e da amizade. Por tratar de temas como a relativização religiosa e a rejeição de milagres, a peça teve sua encenação proibida pela Igreja na época em que foi escrita, mais tarde foi também proibida pelo partido nazista.

Essa mesma concepção de tolerância se manteve até os tempos das grandes revoluções. Neste período a situação era ainda mais complexa, cujo desenho apresentava uma rede de inclusões e exclusões com uma maioria e várias minorias, essas últimas à vezes eram e às vezes não eram toleradas: “Aqueles que eram tolerados eram ao mesmo tempo *incluídos e excluídos*, gozavam de um certo reconhecimento e segurança que os outros não tinham, mas

eram dependentes da proteção do monarca e, portanto, deveriam demonstrar extrema lealdade.”⁷¹ Tratava-se de uma complexa matriz de poder que operava com diferentes formas e níveis de reconhecimento, uma mistura de liberdade e dominação, que são características da concepção de tolerância como permissão. Mesmo significando uma grande conquista, este tipo de tolerância/reconhecimento ainda representava uma forma de estigmatização social e cultural, inexpressividade política e dependência, pois a mesma lei que assegurava reconhecimento às minorias, era a lei que as colocava na posição de “meramente” toleradas, dependentes da boa vontade da autoridade e sempre em segundo lugar com relação à maioria dominante. Ou seja, de acordo com esta concepção, enquanto a expressão das diferenças da minoria permanecerem nos domínios da esfera privada e que a igualdade pública e política em relação à maioria não seja exigida, tais diferenças podem ser toleradas tanto pragmaticamente como normativamente: no âmbito pragmático em função de que tolerar significa um menor risco para a paz civil se comparado a perseguir e reprimir; e no âmbito normativo porque a autoridade pode considerar errado fazer com que um grupo de pessoas abandone suas crenças e práticas para aderir às práticas da maioria. Em uma palavra: tolerância significa que a autoridade, apesar de ter o poder de interferir nas práticas das minorias, as tolera, desde que a minoria aceite a sua posição de dependência. Esta concepção não parece estar próxima de atender as demandas do multiculturalismo das sociedades modernas pluralizadas e, certamente, era a ela que Goethe⁷² e Kant⁷³ se referiam ao criticar o trato tolerante como algo negativo e ofensivo, já que este não assegurava direitos universais iguais, mas apenas algumas concessões, as quais sempre poderiam ser revogadas.

É com Stuart Mill, em *On Liberty* (1859), que encontramos a transição para o conceito moderno de tolerância, o qual não se limita às questões religiosas. Segundo o autor, a tolerância é também requerida nas questões que envolvem o pluralismo cultural, social e político. Segundo o “princípio do dano,” o exercício do poder político ou social só é admitido

⁷¹ FORST, R. To tolerate means to insult: Toleration, recognition and emancipation. In: VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 218-219. Todas as citações traduzidas desta obra foram nossas e esta informação não será repetida nas futuras citações. O texto correspondente no original é: “Those who were tolerated were at the same time *included* and *excluded*; they enjoyed a certain recognition and security that the others did not have, but they were dependent upon the protection of the monarch, and thus had to show extreme loyalty.”

⁷² Todas as citações traduzidas desta obra foram nossas e esta informação não será repetida nas futuras citações. A tradução e o texto correspondente no original são: “A tolerância deveria ser uma atitude apenas temporária: ela deve conduzir ao reconhecimento. Tolerar significa insultar”. “Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.” GOETHE, J. W. “Maximen und Reflexionen”. In: *Werke 6*. Frankfurt/Main: Insel, 1981, p. 507 apud FORST, R., “The limits of toleration.” In: *Constellations*, v. 11, 3 (2004): 312-325. (tradução do inglês).

⁷³ “[...] o arrogante nome de tolerância [...]”, KANT, I. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” In: KANT, I. op. cit., nota 4, p. 70.

quando seu objetivo for impedir que uma pessoa seja gravemente prejudicada por outra e nunca para justificar uma concepção do bem. O utilitarismo de Mill considera que a tolerância, mesmo quando relativa a falsas ideias, promove processos de aprendizagem social produtivos, além de salientar os valores da individualidade e da originalidade. Vejamos, a seguir.

2.2 John Stuart Mill e o conceito moderno de tolerância

Nascido em Londres, no ano de 1806, J. S. Mill, como comumente acontecia naquela época, foi educado em casa, pelo pai. Precoce, aos oito anos já havia lido, em grego, textos de Heródoto e Platão. Amou por quase toda a vida uma única mulher – Harriet Taylor – com quem foi casado e a quem dedicou a obra *Sobre a Liberdade* (1859). Após ficar viúvo, engajou-se politicamente e defendeu posições polêmicas, como a favorável ao direito de voto das mulheres, só conquistado parcialmente, no Reino Unido, no século seguinte. Também demonstrou preocupação com as condições de vida da classe operária e sobre este assunto escreveu uma obra: *Princípios de Economia Política* (1848). Hoje, suas obras mais relevantes são *Sobre a Liberdade* (1859) e *Utilitarismo* (1861). O autor, defensor de posições tão importantes para nossa realidade contemporânea, morreu em 1873, na França.

A principal tese defendida em *Sobre a Liberdade*, nossa referência para este estudo, já introduzida acima, é que qualquer interferência, feita pelo Estado ou por outros indivíduos, em assuntos que só dizem respeito ao próprio indivíduo, é ilegítima. A única exceção possível é no caso de autoproteção, de acordo com o “princípio do dano.”⁷⁴ Através deste princípio, Mill apoia naturalmente a liberdade de opinião e de expressão e desenvolve, sobre o tema, uma poderosa e contundente defesa. Para o autor, existem três cenários possíveis: uma opinião ser totalmente verdadeira, uma opinião ser parcialmente verdadeira e uma opinião ser totalmente falsa. Nos dois primeiros casos, que representam a maioria, segundo Mill, proibir tal opinião é um mal, pois priva as pessoas de fazerem contato com novas verdades. E mesmo no caso de uma opinião ser falsa, ainda é útil que as pessoas a conheçam, pois conhecer as opiniões dos que pensam diferentemente de nós é essencial para melhor formular nossas posições. Além do mais, uma opinião que nunca é contestada, mesmo que seja verdadeira, torna-se um dogma morto.

⁷⁴ De acordo com a formulação do “princípio do dano”, só é legítimo interferir em assuntos que só dizem respeito ao próprio indivíduo, sem a sua concordância, com intuito de autoproteção.

É interessante perceber que o germe dos discursos atuais a respeito da tolerância e de seus limites está presente de forma cristalina no pensamento de Mill. Primeiramente, o autor faz uma genealogia da relação entre liberdade e autoridade. A princípio, na Grécia, em Roma e na Inglaterra, esta relação de conflito se dava entre indivíduos e o governo: lá, buscava-se proteção contra a tirania dos governantes: “[...] o objetivo dos patriotas era impor limites ao poder que se devia permitir ao governante exercer sobre a comunidade, e esta limitação era o que entendiam como liberdade.”⁷⁵ Com o tempo, a relação foi se tornando mais complexa, até chegar ao ponto em que as pessoas passaram a exigir que os governos tivessem interesses afinados aos seus e que os governantes fossem eleitos e temporários. De tal forma, que o poder do governante acaba se tornando o poder da própria nação, “[...] concentrado e num formato conveniente para ser exercido.”⁷⁶ Porém, com a instalação das repúblicas democráticas, a vontade do povo passa a ser a vontade de uma maioria, ou da parte que consegue se impor como maioria. Isto resulta, quando ocorre alguma degeneração, em uma outra tirania (tirania da maioria), a qual está, segundo o autor, entre “os males contra os quais a sociedade precisa se precaver”.⁷⁷

Tal como outras tiranias, a tirania da maioria era inicialmente temida, e vulgarmente ainda é, principalmente na medida em que opera através dos atos das autoridades públicas. Mas as pessoas reflexivas perceberam que quando a própria sociedade é o tirano – a sociedade tomada coletivamente, para lá dos indivíduos distintos que a compõem –, os seus meios de tiranizar não se restringem aos atos que pode realizar através dos seus funcionários políticos. A sociedade pode executar as suas próprias ordens, e executa-as, de fato: e se emite ordens incorretas em vez de corretas, ou se emite ordens em relação a assuntos em que não devia interferir, exerce uma tirania social mais alarmante do que muitos tipos de opressão política, dado que deixa menos meios de escapar – muito embora não seja geralmente imposta através de punições tão extremas –, penetrando muito mais profundamente nos pormenores da vida, e escravizando a própria alma. Por isso, a proteção contra a tirania da magistratura não chega: também é necessária a proteção contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes; contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios que não as punições civis, as suas próprias ideias e práticas como regras de conduta àqueles que não as seguem, e para restringir o desenvolvimento – e, se possível, impedir a formação – de qualquer individualidade que não seja em harmonia com seus costumes, e para forçar todas as personalidades a modelarem-se à imagem da sociedade. *Há um limite à interferência legítima da opinião coletiva na independência individual; e encontrar este limite, e protegê-lo contra transgressões, é tão indispensável para o bom estado das relações humanas, como a proteção contra o despotismo político.*⁷⁸

Aí está, então, já colocada claramente a questão da tolerância e de seus limites. Mill não foge às dificuldades e tensões envolvidas na questão, e nos diz logo em seguida:

⁷⁵ MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 28.

⁷⁶ *Ibid.* p. 30.

⁷⁷ *Ibid.* p. 32.

⁷⁸ *Ibid.* pp. 32-33. Grifo nosso.

[...] a questão prática de onde colocar o limite – como fazer o ajuste adequado entre a independência individual e o controle social – é um assunto em relação ao qual ainda está quase tudo por fazer. [...] Por isso, algumas regras de conduta têm de ser impostas por lei, em primeiro lugar; e pela opinião, no caso de muitas coisas que não constituem objeto adequado para a intervenção da lei. Que regras devem ser estas – eis a questão principal das relações humanas.⁷⁹

Mill percebe que não houve, na história, duas eras, ou mesmo dois países, que tenham resolvido esta questão de uma mesma maneira. E que, no entanto, pessoas que partilham um mesmo código de conduta têm a “ilusão quase universal” de que essas regras são autojustificadas e autoevidentes. Isto faz com que elas acreditem que não é preciso *fornecer razões*, pensam que seus sentimentos bastam, que seus sentimentos tornam as razões desnecessárias. Porém, onde não há o suporte de razões, determinada opinião pode contar apenas com a preferência de uma pessoa. Pessoas que pensam desta forma são movidas por dois princípios práticos: de acordo com o primeiro, todos deveriam agir como *elas* gostariam que agissem. “Sempre que há uma classe dominante, a moralidade do país resulta, em grande parte, dos interesses e do sentimento de superioridade desta classe.”⁸⁰ E quando esta classe perde o seu domínio, os sentimentos morais retratam a intolerância fomentada em relação a tal superioridade. O segundo princípio é da subserviência da humanidade em relação às preferências dos deuses ou dos governantes, a qual dá origem a legítimos sentimentos de repulsa.

O resultado deste processo é que, no estabelecimento das moralidades, mesmo quando os interesses das sociedades foram levados em conta, simpatias ou antipatias, que nada tinham a ver com esses interesses, se infiltraram poderosamente na autocompreensão moral das sociedades, criando preferências e aversões que acabam, na prática, determinando as regras gerais passíveis de punição. A disputa por preferências é danosa e ameaça a liberdade dos indivíduos. Mill utiliza o exemplo da religião, onde a necessidade de preservação dos espaços conquistados em meio a guerras e cismas tornou necessário o estabelecimento do dever da tolerância. Isto, porém, não assegurou o tratamento tolerante, uma vez que tal dever suscita muitas reservas:

De modo condizente, é quase somente neste campo de batalha, que os direitos do indivíduo contra a sociedade foram reivindicados por uma questão geral de princípio, e abertamente contestada a aspiração da sociedade de exercer autoridade sobre os dissidentes. Os grandes autores aos quais o mundo deve a liberdade religiosa que tem asseveraram principalmente a liberdade de consciência como um direito absoluto, e negaram por completo que um ser humano seja responsável perante os outros pela sua crença religiosa. No entanto, a tolerância é tão natural nas pessoas no que diz respeito a tudo com que realmente se importam, que, na

⁷⁹ Ibid p. 33.

⁸⁰ MILL, J. S., op. cit., nota 75, p. 35.

prática, a liberdade religiosa não foi alcançada em quase lado algum, exceto nos sítios em que a indiferença religiosa, que não gosta que sua paz seja perturbada por querelas religiosas, juntou o seu peso à balança. Nos espíritos de quase todas as pessoas religiosas, até nos países mais tolerantes, o dever de tolerância é aceite com reservas tácitas. [...] Onde quer que o sentimento da maioria seja ainda genuíno e intenso, ver-se-á que em pouco diminuiu a sua aspiração a ser obedecido.⁸¹

Portanto, para o autor, é preciso que se defina um princípio orientador tanto para a ação da sociedade como para a ação do governo, posto que este princípio ainda não existe e que a sua inexistência é uma constante ameaça às liberdades. Tal princípio propugna que a única justificação possível para a interferência, individual ou coletiva, na liberdade de alguém é, como dito acima, a autoproteção. Em uma sociedade civilizada, a única possibilidade de se exercer o poder sobre qualquer membro da comunidade corretamente, contrariando a sua vontade, é a prevenção de dano a outros. Nem mesmo o próprio bem do indivíduo, seja moral ou seja físico, justifica que alguém seja forçado a agir de maneira contrária a sua vontade. “A única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. [...] Sobre si, sobre seu próprio corpo e a sua mente, o indivíduo é soberano.”⁸² Podemos observar que o princípio do dano, como colocado por Mill, estabelece não só a prática tolerante, mas também os limites da tolerância: “Se alguém realiza um ato danoso para outro, haverá [...] razões para o punir por lei, ou [...] através da desaprovação geral.”⁸³

Nota-se, então, uma profunda mudança na maneira de se entender a liberdade e a tolerância. Na concepção de tolerância como permissão não havia espaço para esta radicalização das iguais liberdades. Era uma concepção que apresentava efeitos libertadores, mas repressivos e disciplinares (no sentido abordado por Michel Foucault) também: libertadores porque fica claro que há um ganho em comparação à repressão política anterior; repressivos porque ser tolerado significa aceitar uma posição frágil e menos privilegiada; e disciplinares porque tais políticas de tolerância produzem identidades estigmatizadas, padronizadas. É, certamente, em Mill que encontramos o germe das modernas concepções de tolerância. Vejamos, agora, outras duas concepções de tolerância identificadas por Rainer Forst e, em seguida, a concepção desenvolvida por este autor, a qual é adotada por Jürgen Habermas.

A concepção de “tolerância como coexistência” é similar à concepção de “tolerância como permissão”, pois também entende a tolerância como o melhor meio de dirimir conflitos.

⁸¹ Ibid. pp. 37-38.

⁸² MILL, J. S., op. cit., nota 75, p. 40.

⁸³ Ibid. pp. 41-42.

Porém, a relação entre os sujeitos e os objetos da tolerância é diferente. Não se trata mais de uma relação entre a autoridade e uma minoria, mas entre grupos ou indivíduos com poderes equilibrados que entendem que a tolerância é o melhor caminho para a manutenção da paz social e concordam com um compromisso recíproco a um certo *modus vivendi* capaz de manter a coexistência pacífica. Nesta concepção, os sujeitos e os objetos da tolerância são os mesmos e se relacionam horizontalmente – não mais verticalmente como na concepção anterior. Qual o problema que se apresenta? Tão logo a relação de poder se desequilibre, fazendo com que um grupo se torne mais forte, este grupo pode não mais enxergar razões para ser tolerante.

A terceira concepção é a “tolerância como estima social,” a qual parece demandar uma forma de reconhecimento mais forte do que a concepção que veremos a seguir. De acordo com essa concepção, a tolerância exige mais do que respeito por todos os membros de uma sociedade como sendo politicamente iguais, trata-se de uma certa estima ética que considera que valores, mesmo distintos, podem ser atrativos e justificados por boas razões. Esta forma de estima social praticamente acaba com as razões e com as necessidades para a tolerância, uma vez que neste contexto não há objeção a valores e verdades, mas aceitação e afirmação dos mesmos.

Rainer Forst desenvolve uma concepção que passa por uma transformação na maneira de entender direitos humanos e o próprio ideal de igualdade democrática. A partir de uma teoria crítica da tolerância, que se baseia na análise das formas de tolerância repressivas e disciplinares, é possível constatar que, não obstante o fim do absolutismo e a instauração de regimes democráticos, a concepção de tolerância como permissão ainda está presente de maneira profunda nas sociedades modernas. É claro que a situação é diferente, já que uma democracia se autocompreende como um regime que garante iguais liberdades básicas aos seus cidadãos, mas ainda permanece a figura da autoridade tolerante, que agora se justifica por uma maioria democrática. Portanto, ainda se verifica a concepção de tolerância como permissão, o que faz com que, mesmo nas democracias modernas e mais reflexivas, ainda exista muita exclusão. Esta concepção, denominada pelo autor “tolerância como respeito mútuo”, é respaldada pelo direito fundamental à liberdade de religião, garantido em sociedades liberais democráticas, do qual todo ser humano é detentor, independentemente de sua religião. No entanto, seu modelo pode ser aplicado nas questões referentes às diferenças culturais também, tal qual como em Stuart Mill.

Michael Walzer também faz uma importante reflexão sobre este tema, analisa diversos regimes de tolerância, faz uma classificação das concepções possíveis e das exigências de

reconhecimento que cada uma dessas concepções (arranjos, segundo ele) demanda, além de enfrentar casos práticos complexos. Para o autor, a tolerância, além de ser “a tarefa dos cidadãos democráticos,” [...] “sustenta a própria vida, porque a perseguição muitas vezes visa à morte, e também sustenta as vidas comuns, as diferentes comunidades em que vivemos.”⁸⁴ Parece claro que, em um mundo marcado pelo diálogo, todos precisamos fazer concessões.

Walzer começa pela classificação das possíveis concepções. O autor as classifica em ordem crescente no que tange à aceitação do que é tolerado, esta ordem vai de uma leve transigência até um endosso forte. A primeira possibilidade é a *resignação* que resulta em uma aceitação da diferença com o único objetivo de promover a paz quando a exaustão pela guerra é uma realidade. É um tipo de conformação que acaba levando a cálculos prudenciais, o autor destaca como exemplo as *politiques* da França do século XVI. Se traçarmos um paralelo com as concepções descritas acima, esta faria par com a “tolerância como permissão.” Uma segunda possibilidade apontada por Walzer seria *indiferença* à diferença. Esta concepção parece estabelecer uma relação de maior horizontalidade entre as partes, vejamos: uma relação onde uma parte concede algo à outra parte é uma relação que se guia pelo poder vertical e poder sempre diz respeito à dominação. A indiferença, no entanto, não pressupõe dominação, assim, podemos compará-la à “tolerância como coexistência”. A terceira concepção que o autor apresenta pode ser comparada à concepção proposta por Rainer Forst – “tolerância como respeito mútuo”-, é o *estoicismo* moral, baseado no reconhecimento de que todos possuem direitos. A possibilidade seguinte seria a *curiosidade*, que significaria uma maior abertura e interesse em entender e aprender a diferença. Por fim, o *endosso* da diferença, que se baseia no pressuposto de que a diferença é necessária para o florescimento da humanidade. Neste ponto, porém, não há como escapar da seguinte questão: na medida em que não há mais objeção alguma à diferença, podemos ainda falar em tolerância? Se a diferença é endossada fortemente, ela ainda pode ser chamada de diferença? Voltaremos a esta reflexão mais à frente. Podemos comparar essas duas últimas atitudes, ou seja, a curiosidade e o endosso, à concepção de “tolerância como estima social”.

Para o que se segue, é preciso que deixemos clara a diferença entre o conceito geral de tolerância e as diversas concepções de tolerância, isto é, entre a forma do conceito e os significados historicamente desenvolvidos a respeito de em que a tolerância consiste. Normalmente, as divergências sobre o significado da tolerância acontecem em função dos conflitos entre essas diversas concepções. Ainda, se “para alguns o termo significa uma palavra mágica que invoca uma forma pacífica e cooperativa de se viver junto em mútuo

⁸⁴ WALZER, M. *Da tolerância*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. XI-XII.

reconhecimento e igualdade política, para outros ela significa poder, dominação e exclusão.”⁸⁵ Além disso, tolerância pode ser entendida de duas maneiras: como um ato jurídico, ou seja, uma ordem jurídica que garante a tolerância, mas também pode designar um comportamento, uma atitude reclamada por outros valores e princípios. Tal ambivalência nos exige um cuidadoso estudo do conceito e de suas concepções. Em tudo o que vimos acima, foi possível aprofundar a reflexão sobre as *concepções de tolerância* e de como elas atenderam a demandas históricas. Trataremos nesta próxima fase da pesquisa do *conceito de tolerância* e da reflexão sobre seus limites e fronteiras.

2.3 Os limites da tolerância

Quando se trata do tema da tolerância, um dos pontos mais debatidos e disputados diz respeito a quais critérios poderiam servir de base para o estabelecimento de seus limites. Trata-se das seguintes questões: onde a tolerância tem início? O que deve e o que não deve ser tolerado? Em que medida a tolerância está ligada paradoxalmente à intolerância? Como incluir sem excluir, se o traçado da inclusão parece implicar, por sua própria natureza, a exclusão arbitrária de determinados indivíduos ou camadas da sociedade?

Tais questões podem nos levar a acreditar que esse limite deve ser traçado onde a intolerância tem início: uma vez que tolerância exige reciprocidade, só deveria poder ser reivindicada pelos que são tolerantes. Assim, surge o slogan “nenhuma tolerância para os intolerantes,” mas este slogan se mostra vago, perigoso e já expressa um ponto de vista intolerante. Só poderemos salvar o conceito desse paradoxo destrutivo se encontrarmos um caminho onde a crítica e a possível ação contra a intolerância não sejam mais do que outras formas da mesma. É desta empresa que Rainer Forst se ocupará. O particularismo das ideias de ordem política e moral e as concepções religiosas dificultaram o traçado dos limites e fronteiras da tolerância no curso da história, torna-se necessário, portanto, a reconstrução do conceito de tolerância, a qual é proposta por Forst através da análise de seis características:

(1) O *contexto* da tolerância deve ser específico, e isto envolve: a) as *relações* entre o tolerante e o tolerado (ex: pais e filhos, amigos, cidadãos); b) os *sujeitos* (ex: indivíduos,

⁸⁵ FORST, R., op. cit., nota 71, p. 215. O texto correspondente no original é: “for same, toleration appears to be the magic word invoking a peaceful and cooperative way of living together in mutual *recognition* and political equality, for others it is a word signifying *power*, domination and exclusion”.

grupos, o Estado); e os *objetos* da tolerância (ex: crenças, ações, práticas).⁸⁶ As razões a favor ou contra a tolerância podem variar de acordo com o contexto.

(2) Em segundo lugar, a *recusa*, ou *objeção*, de crenças e práticas é outro componente essencial. A tolerância, entendida como virtude política, ao que parece, torna-se necessária, e possível, no momento em que há argumentos convincentes para objeção a pessoas que pensam ou crêem diferentemente. Esses argumentos não devem ser entendidos apenas de um ponto de vista subjetivo, eles precisam ter legitimidade na esfera pública. Para tal, seus participantes devem poder apresentar seus argumentos para recusa através de motivos razoáveis, o que exige do participante uma superação de seus preconceitos. No caso de uma recusa não razoável, como por exemplo a do racismo, é necessário, antes de tudo, que o igual respeito por todos seja imposto, o que é mais do que tolerar. Há que se evitar qualquer tipo de discriminação. Habermas diferencia “ser diferente”, quando o exigido é o igual respeito, e “pensar diferente”, que exige apenas tolerância. Portanto, apenas após a superação do preconceito que permite a opressão, isto é, para além da discriminação, é possível que diferenças se manifestem e que argumentos razoáveis surjam em favor de uma recusa a determinadas práticas e convicções e, então, que a tolerância tenha início.

(3) O terceiro elemento é a *aceitação* de argumentos que possam superar moralmente argumentos de recusa. A aceitação não remove o julgamento negativo, mas apresenta razões positivas que são mais fortes que as negativas de forma relevante ao contexto. De acordo com essas razões, seria errado não tolerar o errado. É como se disséssemos: essas práticas e crenças são erradas, mas não intoleravelmente erradas.

Habermas se detém por mais tempo na análise deste aspecto e dos fardos que podem sobrecarregar indivíduos pela aceitação do *ethos* do outro. Vejamos, se por um lado o indivíduo tolerante só pode realizar seu próprio *ethos* no interior de fronteiras garantidoras de igualdade de direitos a todos, por outro, é dentro dessas fronteiras que a ele se impõe o respeito ao *ethos* dos outros. Desse modo, o fardo resulta do cerceamento que a exigência de igualdade de direitos para todos e para cada um promove. O que se deve aceitar não é uma verdade diferente (não se trata de relativizar o próprio *ethos*), mas que outros indivíduos com

⁸⁶ Ao analisar a tolerância em cinco diferentes regimes, Michael Walzer destaca o que é tolerado em cada um dos casos, ou seja, qual é o objeto de tolerância nesses cinco regimes. No império multinacional e na sociedade internacional, o objeto de tolerância é o grupo, suas leis, práticas, políticas e programas são considerados legítimos e sujeitos a limites mínimos. Da mesma forma acontece na consociação, porém, neste caso o Estado pode intervir em determinadas práticas para preservar direitos individuais. No Estado-nação, como a cidadania é mais forte, os objetos da tolerância são os indivíduos, tanto como cidadãos como membros de uma minoria, e o Estado pode intervir para proteger os indivíduos contra qualquer coerção. Por fim, nas sociedades imigrantes, os indivíduos são tolerados como indivíduos e devem tolerância a todos, uma vez que são tolerados pela sociedade como um todo. In: Walzer, M., op. cit, nota 84.

verdades distintas, ou mesmo concorrentes, convivam em igualdade dentro de uma comunidade política.

No contexto da diversidade religiosa, a principal questão que se apresenta é se os fardos que oneram crentes, crentes de crenças diferentes e não-crentes, devido à imputação da tolerância, serão simétricos. Devemos observar, primeiramente, que não é possível a uma religião, que tem pretensão de estruturar uma forma de vida em sua totalidade, manter tal pretensão em uma sociedade pluralista. Como vimos anteriormente, a autocompreensão de um indivíduo, ou grupo, fica abalada pela sua pertença simultânea a duas realidades que podem ser conflitantes – membro de uma comunidade e cidadão da sociedade. Esses papéis necessitam ser diferenciados a partir de razões dadas pela própria religião e que sejam razões com pretensões cognitivas (isto é, que tenham a ver com a maneira como convertemos elementos do conhecimento em atitudes, emoções, crenças, comportamentos), para que não se gere um conflito entre verdades. Ou seja, as grandes religiões devem apropriar-se dos fundamentos do Estado liberal para que essa diferenciação seja fundamentada dentro da própria religião. Caso contrário, não será possível superar o plano de um simples *modus vivendi*, caracterizado pela mera adaptação da forma de vida religiosa às restrições legais de uma sociedade secular.

Em segundo lugar, é preciso considerarmos que a concepção de justiça que uma pessoa religiosa possui lhe é dada a partir da religião, funda-se nela e lhe diz o que é correto ou incorreto. Diferentemente do cidadão secular - que prioriza o justo em relação ao bem, o que faz com que diferentes modos de vida se apresentem como orientações de valores diferentes, as quais “não se excluem reciprocamente como *verdades* diferentes”⁸⁷ -, o cidadão crente prioriza *epistemicamente* o bem, ou seja, a validade de seu *ethos* é dada pela *verdade* de uma visão de mundo. Portanto, diferentemente do que se passa quando ocorre uma concorrência entre valores, a concorrência entre verdades éticas *obriga* à tolerância.

Por outro lado, tal assimetria, resultante dessas dissonâncias cognitivas, é compensada por um outro tipo de tolerância, a qual se imputa ao cidadão não religioso: dele é exigido levar em conta, de modo razoável, a existência de um dissenso permanente no trato com crentes em geral. Para isso, o cidadão secular precisa, nas palavras de Habermas, “determinar, de modo autocrítico, a relação entre fé e saber.”⁸⁸ Ou seja, estabelecer de que forma saber de mundo e tradição religiosa podem, sem coincidirem, merecer o predicado “racional.” Para Habermas, que, como vimos, apresenta uma concepção de razão pública bastante inclusiva, é

⁸⁷ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p.292.

⁸⁸ Ibid. p. 293.

preciso que se atribua um status epistêmico às convicções religiosas, e que isso se dê numa perspectiva secular. Para que o Estado secular possa garantir tolerância, com base no respeito mútuo, deve ser possível que cidadãos religiosos possam expor suas opiniões relativas a questões políticas em uma linguagem religiosa ou metafísica, mesmo que o assunto em deliberação não esteja envolvido por significações metafísico-religiosas, e isto tem um sentido positivo, enriquece o procedimento democrático.

(4) O quarto elemento, a *rejeição* ou *repulsão*, aparece diante do traçado entre o que deve ser tolerado e o que não pode mais ser tolerado, ou seja, os limites da tolerância devem ser especificados, eles são traçados no ponto onde as razões para objeção são mais fortes do que as razões para aceitação, algo que se dá através de regulamentação jurídica. A imparcialidade de argumentos em defesa da recusa e da aceitação é assegurada por um procedimento inclusivo de formação deliberativa da vontade, com a qual exige-se do Estado uma neutralidade capaz de garantir uma base normativa para a difusão dos direitos religiosos e culturais. Como delimitar as fronteiras entre práticas e leis de uma cultura majoritária (como a cristã, por exemplo) e de minorias que exigem igualdade de tratamento, regras de exceção e, mesmo, medidas do Estado? Cabe aos tribunais a decisão a respeito de quando se deve aceitar o *ethos* do outro ou não, como no exemplo do ensino de línguas maternas nas escolas públicas, feriados extraordinários, etc.,⁸⁹ de forma a institucionalizar a tolerância de modo correto através da legislação e da jurisprudência.

Além disso, acrescenta Forst, existem dois limites envolvidos na questão: o primeiro se dá entre o domínio normativo das práticas e crenças com que podemos concordar e o domínio das práticas e crenças toleráveis, que achamos erradas, mas que podemos de certa forma aceitar; o segundo limite se dá entre este último domínio e o domínio do que é intolerável, do que é estritamente rejeitado – o limite da tolerância propriamente dito. Portanto, existem três, e não dois domínios em um contexto de tolerância. A intenção do autor é estabelecer uma fronteira entre visões éticas legítimas e normas gerais válidas, isto é o que vai estabelecer os limites da tolerância. Para tal, Forst introduz o princípio de justificação da justiça, considerado por ele o grande direito em uma democracia e sobre o qual falaremos adiante, que é estabelecido através de dois critérios: reciprocidade e generalidade. Parece claro que, para o autor, o intoleravelmente errado é o que fere a dimensão moral da razão prática. O que afeta o uso ético da razão pode ser errado, mas é tolerável.⁹⁰

⁸⁹ Cf. a enumeração de GRIMM, D. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* apud HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 294-295, nota 14.

⁹⁰ Rainer Forst segue a distinção habermasiana entre concepções éticas do bem e normas de correção moral.

(5) Só se pode falar em tolerância onde esta é *praticada voluntariamente*. De outra forma, algumas coisas poderiam ser suportadas simplesmente pela impossibilidade de serem rejeitadas e não por razões para serem aceitas.

(6) Por fim, é preciso que se distinga entre tolerância (*toleration*) como prática, do Estado, por exemplo; e tolerância como atitude ou virtude (*tolerance*). A primeira pode estar presente na sociedade sem a segunda.

Tal conceito tem papel de destaque na formação deliberativa da vontade de cidadãos que desejam reconhecer-se como iguais em sociedades marcadas por uma profunda diversidade cultural. Habermas fala sobre a existência de um “nexo conceitual” entre o universalismo de um direito fundamental à liberdade de religião, a democracia e os direitos humanos, que são alicerces do Estado constitucional. Este nexo, esta conexão, não deixa alternativa aos cidadãos que pretendem estabelecer através de consenso a “fronteira de uma tolerância exigida reciprocamente” a não ser o fato de tomarem suas decisões deliberativamente. Somente desta forma, as partes, ao mesmo tempo atingidas e participantes, poderão assumir reciprocamente as respectivas perspectivas e refletir sobre os interesses de todos. A formação deliberativa da vontade acontece através dos procedimentos democráticos disponíveis no Estado constitucional, sendo a tolerância religiosa assegurada pela liberdade de religião que os cidadãos se concedem mutuamente. Desta forma, a democracia delimita a fronteira da tolerância política aceitável para um projeto constitucional interpretado de forma dinâmica. Esta auto-reflexão expressa o “princípio da inclusão simétrica de todos os cidadãos, cujo reconhecimento geral tem que ser pressuposto, caso se pretenda institucionalizar corretamente a tolerância com pessoas que seguem outras crenças ou que pensam de modo diferente.”⁹¹

Para que o direito fundamental à liberdade de religião do Estado liberal possa promover o pluralismo religioso e permitir que problemas internos relativos às comunidades religiosas ou relativos à co-existência equitativa dos poderes de fé possam ser resolvidos politicamente, é necessária uma concepção de tolerância que reconheça as pretensões de validade de convicções religiosas e que leve em conta o seu caráter absoluto, não negociável. Mediante tal direito, o Estado liberal apresenta um caminho para a solução de um desacordo cognitivo entre crentes, crentes que seguem outras crenças e não-crentes, lançando mão do princípio de neutralidade. Por outro lado, as comunidades religiosas encontram o reconhecimento por parte do Estado sobre a legitimidade desse desacordo que perdura. Assim, a tolerância garantida juridicamente atende aos dois lados, pois da mesma forma que

⁹¹ HABERMAS, J., op. cit., nota 2, p. 285.

garante a autoafirmação de comunidades religiosas dentro da sociedade, também assegura a manutenção do caráter secular do Estado liberal.

Todavia, está claro para Habermas que secularização do poder do Estado, necessária para a concessão de iguais liberdades éticas, está conectada à ideia de que essa noção de igualdade não permite uma supergeneralização de uma visão de mundo secularista. Ao assumirem o papel de cidadãos do Estado, cidadãos secularizados não podem negar que as imagens de mundo religiosas possuem um potencial de verdade, nem recusar contribuições que venham a surgir em debates públicos, onde cidadãos religiosos têm o direito de se manifestar em linguagem religiosa. Podem, certamente, ocorrer esforços cooperados para a tradução de determinadas contribuições religiosas para uma linguagem acessível publicamente, o que seria esperado em uma cultura política liberal. E mesmo que os efeitos resultantes do princípio de tolerância não sejam neutros, uma vez que podem gerar assimetria na distribuição dos fardos entre crentes e não-crentes, essa assimetria não coloca em xeque a justificação do próprio princípio, já que, ao engajarem-se na superação de injustiças decorrentes da discriminação religiosa, não seria razoável esperar que cidadãos crentes, lançando mão dessa desproporção, abram mão da exigência de tolerância.

É importante voltarmos a um ponto: uma democracia capaz de permitir institucionalização da tolerância como respeito mútuo deve estar baseada no *princípio de justificação da justiça*, já que é uma concepção de justiça que fornece os fundamentos para determinarmos o que é e o que não pode ser tolerável. Tal princípio nos diz o seguinte: “que todas as instituições que determinam a vida social e, por conseguinte, as vidas individuais dos cidadãos de modo considerável precisam ser justificáveis à luz de normas que os cidadãos não possam recíproca e genericamente rejeitar.”⁹² Aqui, reciprocidade significa que não se exija direitos e recursos que são negados aos outros e que nossas razões não sejam projetadas na defesa de nossas pretensões; e generalidade significa que as razões que justificam normas básicas devem ser aceitáveis e compartilháveis por *todos* os cidadãos. “Compreendidos corretamente, os critérios de reciprocidade e generalidade implicam que não é qualquer dissenso que pode invalidar normas gerais, mas apenas o dissenso que levante objeções que não podem ser, elas mesmas, rejeitadas com base nesses critérios.”⁹³

⁹² FORST, R., op. cit., nota 72, p. 317. O texto correspondente no original é: “all those institutions which determine social life and thus the individual lives of citizens to a high degree need to be justifiable in the light of norms that citizens cannot reciprocally and generally reject.”

⁹³ Ibid. O texto correspondente no original é: “Understood in the right way, the criteria of reciprocity and generality imply that not just any kind of dissent can invalidate general norms, but only dissent that raises objections which themselves cannot be rejected given this criteria.”

Podemos observar que a liberdade de religião e a correta institucionalização da tolerância não são tarefa de fácil realização e representam um desafio para a neutralidade do Estado, que pode ser ameaçada por uma cultura de maioria predominante, o que resultaria em uma substancialização da compreensão de uma constituição, maculando o mandamento de neutralidade, uma vez que a imparcialidade e a consideração equitativa de interesses é o que assegura o conteúdo moral dos princípios constitucionais. No entanto, doutrinas abrangentes razoáveis permitem, no ambiente multicultural das sociedades modernas, uma disputa civilizada entre as diversas convicções, onde é claro para os parceiros que não é preciso que nenhum lado abra mão de sua visão de mundo para que haja busca de verdades autênticas, ao contrário, esta busca se inicia no reconhecimento recíproco das diferenças culturais de cada grupo. Assim, tolerância implica reciprocidade e o reconhecimento de que o ser humano deve ser respeitado sem que para isso precise dar qualquer razão adicional ao fato de ser humano. Todavia, este reconhecimento não carrega um sentido substantivo, mas moral, ou seja, universal. O objetivo principal das lutas por reconhecimento e tolerância é a justiça, e o que se deseja alcançar nas lutas por justiça é que o ser humano seja tratado com igualdade, tanto politicamente como moralmente, independente das diferenças éticas e religiosas, isto é, que seja tratado como uma pessoa que tem direito a justificação.

2.4 As críticas à tolerância liberal

As ideias desenvolvidas até então apontam para uma superação das críticas levantadas por Kant e Goethe ao fim do século XVIII e início do século XIX. Afinal, apesar de sempre envolver elementos de objeção e rejeição e, portanto, se tratar de uma forma complexa de reconhecimento, a tolerância liberal possui um caráter universal e é capaz não só de proteger indivíduos contra a coerção do Estado na imposição de uma homogeneidade ética como, justamente por isso, assegurar às comunidades solo seguro para manutenção de suas formas de vida. No entanto, a tolerância proposta pelo liberalismo tem sofrido diversos ataques.

Ronald Dworkin desenvolve um interessante debate com os comunitaristas em defesa da tolerância. Baseando-se sempre no mesmo caso,⁹⁴ ele destaca quatro argumentos utilizados nas críticas comunitaristas. Vejamos se o conceito sobrevive aos ataques. O primeiro argumento utiliza um conceito de comunidade associado à maioria. Assim, essa concepção de comunidade engloba o direito de impor suas ideias éticas só por ser a maioria. E foi o que

⁹⁴ O caso utilizado por Dworkin é *Bowers versus Hardwick*, quando a Suprema Corte sustentou a lei da Georgia que considera a sodomia crime. 478 U.S. 186 (1986).

aconteceu no caso em questão, o juiz afirmou que é um direito da comunidade buscar na lei suporte para sua concepção de decência ética. Ou seja, deve-se “decidir as questões acerca do formato do ambiente ético da comunidade democrática de acordo com a vontade da maioria.”⁹⁵ Segundo o argumento, em casos de controvérsia seria *injusto* que uma minoria decida por todos, deve prevalecer a vontade da maioria, e só da maioria, na base do “tudo ou nada,” como diz Dworkin. Porém, “a democracia não exige que todas as decisões políticas sejam ‘tudo ou nada,’”⁹⁶ algumas vezes, falar em justiça significa o contrário.

Dworkin faz uma analogia entre o ambiente ético e o ambiente econômico em uma democracia, resumidamente ele diz: “devemos fazer que o ambiente ético, bem como o econômico, seja produto da escolha de cada pessoa.”⁹⁷ A existência de leis que regulamentem esses dois ambientes é fundamental, porém, regulamentar não significa anular um dos lados em questão como pretende o argumento da maioria. Para o autor, os ambientes ético e econômico devem estar sujeitos a um mesmo regime de justiça, pois são interdependentes, um aspecto influencia no outro, a moral influencia o direito e os dois influenciam a economia.

Quando se julga se é justa determinada distribuição dos recursos de uma comunidade, deve-se contemplar o grau de liberdade dos cidadãos. Se fizermos questão que o valor dos recursos que as pessoas têm seja determinado pela interação de escolhas individuais, e não por decisões coletivas da maioria, então já decidimos que a maioria não tem o direito de decidir que tipo de vida todos devem levar. Uma vez que admitamos que os ambientes econômico e ético são unificados, devemos, em outras palavras, admitir a tolerância liberal em questões de ética, porque qualquer visão contrária nega a unidade.⁹⁸

O segundo argumento comunitarista se baseia no paternalismo e propugna que em uma comunidade política cada cidadão responde pelo bem-estar dos demais e, portanto, deve agir politicamente contra práticas desviantes que possam desestruturar suas vidas. De acordo com este argumento, o conceito de comunidade tem um papel mais robusto (para usar o termo empregado por Dworkin), ela deve ser uma associação onde as pessoas tenham “um interesse especial e desinteressado no bem-estar das outras,”⁹⁹ para que se interessem tanto pelo bem-estar crítico quanto pelo bem-estar volitivo de todos.¹⁰⁰ O argumento que estamos analisando

⁹⁵ DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 294.

⁹⁶ DWORKIN, R., op. cit., nota 95, p. 295.

⁹⁷ Ibid. p. 296.

⁹⁸ Ibid. p. 298. É importante ressaltar que Dworkin deixa claro que reconhece os limites dessa linha de argumentação, a qual deve ser utilizada apenas contra o argumento majoritarista, do qual discorda com relação à premissa principal – “que o formato do ambiente ético deva ser determinado na base do ‘tudo ou nada’ pelos desejos da maioria.”

⁹⁹ Ibid. p. 299.

diz respeito ao paternalismo crítico, segundo o qual “a coação pode, às vezes, oferecer às pessoas uma vida melhor do que a que elas pensam ser boa e, por conseguinte, em certas ocasiões está em seus interesses críticos.”¹⁰¹ Dworkin desenvolve a seguinte linha de argumentação: podemos avaliar a vida de uma pessoa através dos elementos desta vida (acontecimentos, experiência e realizações) e indagar se tais elementos traduzem uma vida boa; ou podemos avaliar se as atitudes desta pessoa endossam seus interesses críticos. A avaliação pode resultar em duas teses, a cumulativa – se a vida de alguém possui elementos da boa vida, sua vida tem valor crítico; se ela endossa os elementos, o valor aumenta – e a constitutiva – os elementos da boa vida só possuem valor se há endosso.

O autor defende a tese constitutiva com um forte argumento. Segundo ele, não é razoável pensar que uma pessoa considere uma vida que seja contrária às suas convicções éticas melhor do que poderia ser. E Dworkin volta ao caso do homossexualismo, se alguém opta por não levar uma vida homossexual por medo de punição ao invés de fazer esta opção por endossar esta vida como superior a qualquer outra, sua vida não melhora criticamente. O autor vai mais longe e questiona em que condições e circunstâncias um endosso pode ser considerado genuíno. Se o Estado implementa medidas como incentivos, por exemplo, que acabem por resultar no endosso desta nova vida pela pessoa que se converteu, podemos considerar que a vida desta pessoa melhorou? E se considerarmos que melhorou, este fato justificaria qualquer medida que fizesse uma mera conversão se tornar uma decisão endossada pelo agente? Justificaria medidas como lavagem cerebral, química ou elétrica?

Devemos distinguir as circunstâncias aceitáveis das inaceitáveis do endosso. [...] Não melhorariamos a vida de ninguém, mesmo que a pessoa endossasse a mudança que realizamos, se os mecanismos empregados para a realização da mudança diminuíssem sua capacidade de analisar os méritos críticos da mudança de modo reflexivo. As ameaças de punição penal corrompem em vez de aprimorar o juízo crítico [...]. O segundo argumento comunitário é, portanto, autodestrutivo.¹⁰²

O terceiro argumento ataca o atomismo e culpa a tolerância liberal de destruir a capacidade da comunidade de atender às necessidades que cada indivíduo tem de referências materiais, intelectuais e éticas, ou seja, de uma vida social. Este argumento interpreta que os mecanismos instrumentais de uma sociedade, tais como os que regulam a produção e o

¹⁰⁰ Ibid. p.299. Dworkin classifica de duas maneiras os interesses das pessoas, ou seja, as maneiras pelas quais a vida de cada um pode melhorar ou piorar: “O bem-estar volitivo melhora quando o indivíduo tem ou alcança o que quer. O bem-estar crítico, porém, só melhora quando a pessoa tem ou alcança o que deve querer, isto é, as realizações ou vivências que tornariam sua vida pior se a pessoa não as quisesse.”

¹⁰¹ Ibid. p. 301.

¹⁰² DWORKIN, R., op. cit., nota 95, p. 302.

consumo e fornecem bens públicos, requerem homogeneidade moral. Nesta análise, Dworkin ressalta que nossa relação com a comunidade é ainda mais profunda. Nosso vínculo vai além das questões econômicas e de segurança, precisamos de uma cultura em comum e de uma língua comum. Este vínculo, porém, não significa que a sociedade deva ser moralmente homogênea, ao contrário, comunidades pluralistas e tolerantes são mais ricas culturalmente e linguisticamente.

O argumento ainda presume que, pelo fato de uma comunidade política tolerar desvios em princípios da ética ou da moralidade convencional, o cidadão poderá relativizar os princípios em questão. Porém, esta suposição não leva em conta que “a força das convicções das pessoas não depende da implantação ou mesmo da popularidade dessas convicções na comunidade política.”¹⁰³ Além disso, ainda supõe que pessoas desapegadas de suas convicções, antes não questionadas, terão suas personalidades desintegradas. A esta suposição, Dworkin responde com uma pergunta:

Mas por que as pessoas não seriam capazes de reconstruir sua noção de identidade, construída ao redor de um conjunto um pouco diferente e mais tolerante de condições, quando sua fé na moralidade, que associam à família ou à comunidade, é, por algum motivo, abalada?¹⁰⁴

Os comunitaristas respondem que a ética precisa de uma certa objetividade, de uma âncora, e que a única âncora possível é a comunidade moralmente homogênea, a qual seria confiscada de seus membros por uma comunidade tolerante e pluralista. Dworkin concorda com a primeira parte do argumento – a ética requer reflexão e juízo, e não apenas escolha. Porém, na segunda parte - a única âncora possível é a comunidade moralmente homogênea - o autor identifica um paradoxo, segundo o qual a maioria das pessoas rejeita a âncora oferecida:

Paradoxalmente, no presente argumento, a única parte firmíssima da nossa moralidade convencional, compartilhada em todas as outras divisões, é a convicção de segunda ordem de que os juízos morais e éticos não podem ser transformados em falsos ou verdadeiros por consenso, que têm força intercultural, que não são, em resumo, criações da cultura ou da comunidade, mas juizes delas.¹⁰⁵

Por fim, o quarto argumento contra a tolerância liberal rejeita a diferença, feita pelo liberalismo, segundo seus críticos, entre bem-estar das pessoas e bem-estar da comunidade, além disto, afirma que o êxito da vida de um cidadão é totalmente integrado à vida da

¹⁰³ DWORKIN, R., op. cit., nota 95, p. 307.

¹⁰⁴ Ibid. p. 307.

¹⁰⁵ Ibid. p. 309.

comunidade como um todo. Com relação à questão se a tolerância ao homossexualismo deve ou não ser garantida por lei, os liberais a tratariam no âmbito da reflexão a respeito de até que ponto uma pessoa ou grupo de pessoas deve impor suas convicções às outras. Já os republicanos cívicos (denominação dada por Dworkin às pessoas que defendem esta integração forte entre a boa vida das pessoas e a boa vida da comunidade) tratariam desta questão no âmbito do questionamento a respeito da saúde ou degeneração da comunidade. Dworkin não nega a força do argumento. De fato, o êxito ou fracasso da comunidade se reflete na vida de cada um de seus membros tornando-a boa ou ruim, melhor ou pior. Porém, a vida da comunidade não pode ser entendida como a vida de uma pessoa superdimensionada, ou seja, com os mesmos dilemas éticos e morais e sujeita às mesmas formas de êxito ou fracasso que um indivíduo.

Outro ponto importante é diferença entre este argumento e o do paternalismo. O indivíduo altruísta do paternalismo difere do republicano cívico. Ao segundo não interessa o bem-estar dos concidadãos, mas apenas o seu próprio, e é por esse interesse que ele se volta para o bem-estar da sociedade. Para o altruísta, defender a criação de leis que criminalizem a conduta de homossexuais é uma forma de se dedicar ao bem do outro. Essa, porém, é uma ação individual, o indivíduo é autor e o responsável pela ação¹⁰⁶ que defende a criação dessas leis. No caso da integração, o autor e o responsável pela ação que eventualmente afeta o bem-estar do indivíduo é a comunidade, da qual ele faz parte eticamente, compartilhando seus êxitos e fracassos. Dworkin utiliza um exemplo de John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971), o da orquestra. É como se a comunidade, neste argumento da integração, funcionasse como uma orquestra: o objetivo da orquestra é diferente do objetivo de seus membros, a sua ação é diferente da ação individual de cada membro, no entanto, seu êxito ou fracasso corresponde ao êxito e fracasso de todos os seus membros. Ou seja, a comunidade é a unidade da agência, como a orquestra no exemplo apresentado.

[O argumento da integração] Afirma com ênfase que a vida dos cidadãos está envolvida pela vida comunitária, e que não pode haver explicação privada do êxito ou fracasso da vida de cada um de seus indivíduos. [...] A integração presume uma estrutura de conceitos bem diferente, na qual a comunidade, e não o indivíduo, é fundamental.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Dworkin utiliza o termo “unidade da agência” para o autor e responsável pela ação, seja uma pessoa, um grupo ou uma entidade. Cf.: DWORKIN, R., op. cit., nota 95, p 311.

¹⁰⁷ DWORKIN, R., op. cit., nota 95, p.313. É importante ressaltar que Dworkin, não endossa uma concepção metafísica de comunidade, como uma superpessoa, como já dito acima. Mas endossa uma perspectiva prática de vida comunitária como detentora dos atos, e apenas deles, criados coletivamente por práticas e atitudes. Assim, a vida comunitária da orquestra é apenas uma vida musical, não diz respeito, por exemplo, às opções sexuais de seus membros.

Assim, Dworkin chega a seguinte questão: “Até que ponto podemos considerar a comunidade política – uma nação ou um Estado – algo que tem vida comunitária na perspectiva prática?”¹⁰⁸ Decisões políticas formais parecem fazer parte dessa possível vida comunitária. Porém, Dworkin retorna ao caso do homossexualismo, o argumento da integração entende que a comunidade política tem uma vida sexual comunitária, e que as opções sexuais de determinados cidadãos poderiam prejudicar a integridade moral de outros. Com essa parte do argumento, o autor não concorda, se a comunidade política tem uma vida, não é uma vida sexual, e, portanto, a tolerância liberal ainda é a opção que melhor protege a liberdade e a individualidade das pessoas que, em questões políticas, podem chegar a acordos razoáveis.

Podemos, então nos perguntar, e Dworkin se pergunta, de que é composta a vida comunitária de uma comunidade política? A tese de Dworkin é que ela é apenas uma vida política formal, a qual contém seus atos políticos oficiais (legislar, adjudicar, impor a lei e funções executivas do governo).

Se a vida a vida da comunidade circunscreve-se a decisões políticas formais, se o êxito crítico da comunidade, por conseguinte, só depende do êxito ou do fracasso de suas decisões legislativas, executivas e adjudicativas, então podemos aceitar a primazia ética da vida da comunidade sem abandonar ou comprometer a tolerância liberal e a neutralidade acerca da vida boa. Simplesmente repetimos que o êxito nas decisões políticas requer a tolerância.¹⁰⁹

Da forma colocada por Dworkin, a tese liberal da primazia do justo sobre o bem emerge como parte da moralidade política de uma comunidade, com força capaz de integrar:

O liberal integrado não separa sua vida privada da pública dessa forma. Ele considera a própria vida desvalorizada – uma vida menos virtuosa do que poderia ser – se vive em uma comunidade injusta, por mais que tente fazê-la justa. Essa fusão entre moralidade política e interesse próprio crítico me parece ser o verdadeiro ponto nevrálgico do republicanismo cívico, a maneira importante como os indivíduos devem fundir seus interesses e sua personalidade à comunidade política. Ela afirma um ideal nitidamente liberal, que só pode florescer dentro de uma sociedade liberal.¹¹⁰

2.5 *Hard cases*

Além da questão do homossexualismo, apresentada resumidamente acima, gostaria agora de tratar de alguns casos difíceis no que tange à tolerância, de forma que não fiquemos apenas no estudo das categorias, mas que possamos avaliá-las investigando se trazem nova

¹⁰⁸ Ibid. p. 316.

¹⁰⁹ DWORKIN, R., op. cit., nota 95, p. 323.

¹¹⁰ Ibid. p. 324.

luz a casos complexos concretos. Utilizarei dois dos casos apresentados por Michael Walzer,¹¹¹ exemplares da complexidade da realidade contemporânea: França e Canadá. Veremos que, desde a publicação da obra de Walzer, em 1999, o cenário se transformou em certa medida, mas os casos continuam reunindo problemas e questões filosóficas importantes e atuais.

Vejamos primeiramente a França. Segundo Walzer, o exemplo é particularmente útil, “[...] por ser o Estado-nação clássico e, ao mesmo tempo, [...] uma das maiores sociedades de imigrantes do mundo,”¹¹² ou seja, dois casos que demandam regimes de tolerância distintos. No entanto, não obstante a diversidade de povos e culturas imigrantes existentes na França, esta não é uma sociedade pluralista, a diferença cultural não é tratada conceitualmente. Tal anomalia, para utilizar o termo de Walzer, tem origem no projeto republicano francês, responsável pela formação de um sentimento nacionalista, onde “ser francês” significava, mais do que ser ligado por um laço religioso, histórico ou étnico, abraçar a causa republicana. Assim, todos os imigrantes eram bem-vindos, “[...] contanto que aprendessem a língua francesa, se comprometessem com a república, enviassem seus filhos a escolas do Estado e celebrassem o Dia da Bastilha.”¹¹³ Neste caso, o cidadão era tolerado, naturalizado e assimilado. No entanto, não lhe era concedida permissão para organizar qualquer associação paralela que pudesse se opor etnicamente à comunidade de cidadãos.

De certo modo, este ideal unitário da revolução foi bem aceito. Os imigrantes se convertiam voluntariamente a uma “francesidade” e se sentiam felizes com a nova cidadania e com a tolerância concedida à sua individualidade – “não tinham, ou não admitiam, ambições públicas como membros de uma minoria separada.”¹¹⁴ Porém, a chegada à França de grupos numerosos de judeus do norte da África e de árabes muçulmanos, a partir da década de 1970, mudou este quadro. Os grupos recém chegados eram maiores e mais exigentes com relação à preservação e reprodução de suas culturas. As demandas mudaram, as exigências agora são por reconhecimento e liberdade de expressão pública de sua identidade grupal. Vemos, então, nos dois últimos anos, exemplos fortes que resultaram desse conflito - onde, de um lado, os republicanos insistem em uma comunidade universal e uniforme de cidadãos e, de outro lado, os grupos imigrantes lutam pelo reconhecimento da particularidade – como o apoio dado pelo presidente Nicolas Sarkozy a Angela Merkel e a David Cameron, para os quais o

¹¹¹ WALZER, M., op. cit., nota 84, p. 52-64.

¹¹² Ibid. p. 52.

¹¹³ WALZER, M., op. cit., nota 84, p. 53.

¹¹⁴ Ibid. p. 54.

multiculturalismo fracassou. Fazendo par com esta declaração de apoio, vieram também as proibições ao uso do véu islâmico e as extradições em massa de imigrantes húngaros e romenos.

O caso Quebec também ilustra exemplarmente nossas questões. Desde que, em 1982, a Carta de Direitos Canadense alinhou o sistema político deste país ao sistema americano, deu-se a necessidade de encontrar uma forma de relacionar este alinhamento com as reivindicações de distintividade feitas por canadenses franceses e povos aborígenes, estando em jogo o desejo de sobrevivência destes povos, portanto, a necessidade de autonomia em seu autogoverno e legislação específica. Assim, em Quebec, algumas restrições relativas à língua¹¹⁵ foram impostas à população em função da sua meta coletiva de sobrevivência. Através da emenda Meech Lake, pretendia-se reconhecer Quebec como uma sociedade distinta e que isto fosse a base da construção de sua constituição. Para uma fatia da população do Canadá inglês, uma sociedade política que adote metas coletivas pode ir de encontro aos direitos dos indivíduos quando lhes causa restrições, e pode ainda significar discriminação quando estas metas favorecem um grupo nacional, pois tratam diferentemente quem está dentro de quem está fora, como, por exemplo, o dispositivo da lei que proíbe os francófonos de enviarem seus filhos a escolas de língua inglesa, mas permite que os anglófonos o façam.

O caso apresenta muitos elementos importantes. Por um lado, o que se quer não é a garantia de uso confortável da língua francesa para pessoas que participam da atual sociedade, mas a garantia de que esta língua fique disponível a gerações futuras. A sobrevivência e o florescimento da cultura francesa são um bem para os que reivindicam o reconhecimento destas particularidades. Estas pessoas entendem uma sociedade liberal de maneira diferente, querem organizar a sociedade em torno de uma concepção de vida, entendem que a busca do bem comum é uma questão política. De acordo com esta concepção, a característica liberal da sociedade aparece justamente pelo tratamento dado às minorias e pelos direitos que concede a seus membros, reconhecidos desde sempre na tradição liberal - a ideia de direitos naturais (liberdade, igualdade): cada indivíduo, em sua singularidade, não importa sexo, raça ou credo, nasce livre e igual em direitos, que nada, nem ninguém, pode lhe tirar. Por outro lado, é o compromisso com o princípio liberal da igualdade de todos perante a lei a causa da recusa canadense em conceder uma condição especial ao Quebec. Condição esta que talvez represente mesmo a independência em relação ao Canadá.

Walzer levanta a seguinte questão: “Será que a tolerância exige que se lhes dê permissão para fazer isso, ou tentar fazê-lo, mediante o exercício da autoridade política ou

¹¹⁵ TAYLOR, C. A política do reconhecimento. In: _____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 241-274.

pelo uso de poderes coercitivos que o projeto exigiria?”¹¹⁶ O autor não considera que a questão tenha uma resposta óbvia. Segundo ele, é possível que em alguns casos a tolerância exija algum tipo de diferenciação política e jurídica que leve em conta o desejo de um povo em levar adiante determinadas diferenças, e nisto o autor parece concordar com Charles Taylor. Mas, também concorda com Habermas, quando entende que qualquer cultura diferenciada deve ser tolerada sem garantias. Ou seja, a sua sobrevivência é uma “constante possibilidade,”¹¹⁷ a qual depende de força vinculativa. Assim, a situação dos aborígenes de Quebec, que pretendem mais do que os francófonos – a sobrevivência da língua francesa com a contrapartida tolerante em relação aos que não falam francês – é bastante diferente.

Por causa de sua conquista e longa submissão, os povos aborígenes recebem, e devem receber, mais espaço político e jurídico para organizar e praticar sua antiga cultura. Mas o espaço ainda apresenta janelas e portas; não pode ser isolado da sociedade mais ampla, pois seus habitantes também são cidadãos. [...] As nações aborígenes são toleradas, mas seus membros também são, ao mesmo tempo, tolerados como indivíduos que podem modificar ou rejeitar sua forma de vida nacional. As duas formas de tolerância coexistem, mesmo que os detalhes da coexistência ainda precisem ser elaborados, e sua viabilidade a longo prazo ainda seja incerta.¹¹⁸

Segundo Habermas, uma interpretação rigorosa do sistema de direitos não deixa espaço, nem deveria, para introdução de direitos coletivos que não façam parte do próprio sistema, uma vez que este mantém a integridade dos sujeitos jurídicos sem, contudo, dispensar um tratamento igualitário aos contextos de vida de cada um, que são geradores de suas identidades individuais. Uma norma jurídica integra decisões políticas a programas coletivamente vinculativos e representa uma forma de vida particular, não unicamente a universalidade dos direitos fundamentais, porque não há como se evitar, nem se quer, uma “impregnação ética do Estado de direito.” Não se quer dizer com isto, como sugerem os comunitaristas, que a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos possa ser igualada a um autoentendimento ético-político, mas discursos de autoentendimento são importante elemento da política, é a partir deles que a identidade coletiva da nação de cidadãos se expressa e, justamente por isto, não se pode prescindir de um estreito vínculo entre nação e Estado.

No caso Quebec, podemos perceber que esta impregnação ética se mostra no desejo de se tornar uma nação independente, com possibilidade de autorregulamentação, e que, caso esta emancipação fosse alcançada, acabaria por formar outras maiorias e novas minorias com

¹¹⁶ WALZER, M., op. cit., nota 84, p. 60.

¹¹⁷ Ibid. p. 63.

¹¹⁸ WALZER, M., op. cit., nota 84, p. 64.

diferentes demandas por reconhecimento. Porém, no Estado de direito democrático não há espaço para se privilegiar uma forma de vida em detrimento de outra. Há, sim, a possibilidade de que os próprios cidadãos, enquanto membros de uma sociedade, validem concepções a respeito do que seja bom para todos através de consenso alcançado em debate público, por via democrática, onde o conceito moderno de tolerância tem papel fundamental.

Como a ideia de razão pública proposta por Habermas, a qual exige uma concepção de tolerância como respeito mútuo, está vinculada aos procedimentos de uma democracia deliberativa, portanto de um governo constitucional liberal, será importante que, a seguir, entendamos a política deliberativa habermasiana. Neste momento, poderemos avaliar as relações existentes entre Estado e sociedade, legitimação e soberania popular, Estado de direito e democracia, direito e moral. A circularidade existente nestas relações nos guiará nesta fase da pesquisa.

3 POLÍTICA DELIBERATIVA

3.1 Entre liberalismo e republicanism: a política deliberativa

Em *A inclusão do outro* (1996) Habermas apresenta três modelos normativos de democracia, a saber: a concepção republicana, a concepção liberal e sua concepção procedimentalista de política deliberativa. A principal diferença entre os dois primeiros modelos está no processo democrático. Na proposta liberal, o Estado é uma ferramenta para administração pública. Nesta concepção, a sociedade e o trabalho das pessoas que a compõem se organizam de acordo com as leis de mercado, a política é responsável por identificar e impor os interesses da sociedade através da máquina estatal, que é utilizada para fins coletivos. Na visão republicana, a política, mais do que mediadora, é parte do processo de autocompreensão ética da sociedade, é através da política que os integrantes da sociedade se percebem interdependentes e se associam voluntariamente como jurisconsortes livres e iguais, introduzindo a solidariedade como uma das fontes de integração social, ao lado do Estado e do mercado.

Os dois modelos ainda se diferenciam a respeito das concepções de cidadão do Estado (a); na questão conceitual sobre pessoa do direito (b); e quanto à natureza do processo político (c). Vejamos, a seguir: (a) na concepção liberal, cidadãos são portadores de direitos subjetivos - direitos negativos garantidores de liberdades em relação à coação externa - e podem contar com o apoio do Estado, desde que ajam de acordo com os limites impostos pelas leis. Além disso, possuem direitos políticos (direito de sufrágio, por exemplo) que permitem o controle da ação do Estado. No modelo republicano, os cidadãos são portadores de direitos positivos de comunicação e participação política que garantem a liberdade para uma *praxis* comum, através da qual se tornam “sujeitos politicamente responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais”¹¹⁹ que defendem esta *praxis* através da institucionalização da liberdade política. O Estado existe para garantir um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, através do qual cidadãos podem chegar a um acordo mútuo quanto aos objetivos e normas que sejam não só do seu próprio interesse, mas do interesse comum a todos.

As diferenças relativas ao conceito de pessoa de direito (b) remetem ao conceito de direito propriamente dito. Na concepção liberal, os direitos de um indivíduo são especificados individualmente em cada caso, ou seja, a ordem jurídica é construída a partir dos direitos subjetivos. Na visão republicana, esta ordem jurídica já existe, possui objetividade e tem

¹¹⁹ HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 280.

primazia sobre estes direitos subjetivos, ela possibilita uma coexistência que vise equidade, autonomia e que seja fundamentada sobre o respeito mútuo.

Para os republicanos os direitos nada são, em última instância, senão demonstrações da vontade política prevalecente; para os liberais, por sua vez, alguns direitos estão sempre embasados em um “direito superior” da razão ou revelação transpolíticas... Em uma visão republicana, o objetivo de uma comunidade, o bem comum, consiste substancialmente no sucesso de seu empenho político em definir, estabelecer, tornar efetivo e manter vigente o conjunto de direitos (ou leis, para ser menos tendencioso) que melhor se ajuste às condições e costumes desta comunidade; por outro lado, em uma visão liberal contrastante, os direitos baseados num direito superior proporcionam as estruturas transcendentais e as limitações de poder necessárias para que esta busca pluralista de interesses diversos e conflitivos possa avançar de forma tão satisfatória quanto possível.¹²⁰

O terceiro aspecto comparado é relativo à natureza do processo político (c): na proposta liberal, os agentes, através de uma ação estratégica, disputam posições de poder, o êxito é medido de acordo com o número de votos, seguindo o paradigma do mercado. O poder administrativo repete a mesma atitude, voltando-se para a busca do sucesso. Na visão republicana, o paradigma é a interlocução, a ação não é estratégica, mas orientada para o entendimento mútuo. A deliberação, que é característica desta concepção, é cooperativa. Assim, cada voto representa um conjunto de juízos. Esta cooperação possui força legitimadora, esta força reside no discurso político que, devido à sua característica fortemente inclusiva, possui força vinculativa. Quanto ao poder administrativo, este é aplicado de acordo com políticas que nascem do processo democrático.

Com a intenção de evitar uma condução estritamente ética dos discursos políticos, o que seria inevitável em função do pluralismo cultural e social, especialmente no modelo de democracia republicano, uma vez que este modelo depende das virtudes dos cidadãos voltados ao bem comum, Habermas propõe o conceito de política deliberativa. Este modelo busca contemplar não só o “[...] *auto-entendimento mútuo de caráter ético*, mas também [...] [a] busca de equilíbrio entre interesses divergentes e do estabelecimento de *acordos*, da checagem da coerência *jurídica*, de uma escolha de instrumentos *racional e voltada a um fim específico* e por meio, enfim, de uma fundamentação *moral*.”¹²¹ O autor propõe que os dois modelos se cruzem e se complementem, a política instrumental e a dialógica, em um processo comunicativo que ocorra todo ele de modo deliberativo. Para comparar os três modelos, toma como referência a formação democrática da opinião e da vontade que resulta em eleições gerais e decisões parlamentares.

¹²⁰ MICHELMAN, F. I. “Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights”, *Florida Law Review*, n.41, 1989, 446 apud HABERMAS, J., op. cit., nota 117, p. 281-282, nota 5.

¹²¹ HABERMAS, J., op. cit., nota 119, p. 285. Grifos do autor.

Na concepção liberal, os princípios constitucionais liberais são a base orientadora para formação de acordos. Na concepção republicana, o consenso é alcançado por via cultural, sob a forma de um auto-entendimento ético. A teoria do discurso, mesclando elementos dos dois modelos, cria um procedimento democrático para aconselhamento e tomada de decisões, deslocando a razão prática dos direitos universais e da eticidade comunitária para as regras discursivas da argumentação, cujo valor normativo está na ação orientada a um acordo mútuo linguisticamente estruturado.

Vejamos como se dá a formação democrática da opinião e da vontade nas três concepções. Na concepção liberal, ela acontece pela produção de um balanço positivo observado nas conquistas da atividade estatal e é apenas mais um elemento em uma constituição que tem por objetivo normatizar o poder estatal através de divisão de poderes, de direitos fundamentais, etc. Assim, a separação entre sociedade e Estado deve ser compensada pela via do processo democrático.

O centro do modelo liberal não é a autodeterminação democrática de cidadãos deliberantes, mas sim a normatização jurídico-estatal de uma sociedade econômica cuja tarefa é garantir um bem comum entendido de forma apolítica, pela satisfação das expectativas de felicidade de cidadãos produtivamente ativos.¹²²

Esta compreensão de política centrada no Estado não requer cidadãos capazes de ação e possui um potencial inquietante de impedimento da circulação social autônoma das pessoas pelo poder estatal. Na concepção republicana, a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos é justamente o que faz a sociedade se constituir politicamente, é através da prática de autodeterminação política que surge a consciência social comum, solidária, que faz com que a sociedade aja mediante a vontade de todos. Como, aqui, a democracia é a auto-organização política da sociedade, surge uma compreensão de política centrada, não no Estado, mas na sociedade. A teoria do discurso, por sua vez, integra elementos das duas concepções de maneira inovadora:

A teoria do discurso acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. Esse *procedimento democrático* cria uma coesão interna entre *negociações, discursos de autoentendimento e discursos sobre a justiça*, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos. Com isso, a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de determinada comunidade e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação linguística.¹²³

¹²² HABERMAS, J., op. cit., nota 119, p. 288.

¹²³ Ibid. p. 286. Grifos do autor.

Mesmo reservando uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, tal qual a concepção republicana, a teoria habermasiana não relega a um segundo plano a constituição jurídico-estatal. Ao contrário, entende direitos fundamentais e princípios do Estado de direito como “[...] uma resposta consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático.”¹²⁴ A política deliberativa que Habermas propõe não depende de “um conjunto de cidadãos capazes de agir,” mas da correta implementação dos procedimentos necessários à sua realização. Da mesma forma, não opera estrategicamente seguindo o paradigma do mercado. Ela é um procedimento intersubjetivo avançado, que rejeita qualquer semelhança com sistemas totalitários, bem como com o agir estratégico que gera concorrência entre cidadãos. Está presente em processos de entendimento mútuo que procedem tanto institucionalmente, como na rede de comunicação “formada pela opinião pública de cunho político,” que formam as arenas onde pode ocorrer a formação racional da opinião e da vontade relativas às pautas relevantes para o todo, ou que ainda carecem de regulamentação. Partindo de uma prática informal, a formação da opinião “[...] desemboca em decisões eletivas institucionalizadas e em resoluções legislativas pelas quais o poder criado por via comunicativa é transformado em poder administrativamente aplicável.”¹²⁵

Em cada uma das concepções encontramos uma compreensão de legitimação do poder e de soberania popular. Na visão liberal, a formação democrática da vontade – resultado de eleições – é o que dá legitimidade ao exercício do poder político pelo governo, que tem que se justificar perante a opinião pública e o parlamento quanto ao uso desse poder. Na visão republicana, a formação democrática da vontade é responsável pela constituição da sociedade como coletividade política e por renovar a cada eleição este ato fundador. É uma função mais forte, desta forma o governo está comprometido com uma comunidade política, com suas pautas, com o programa de determinadas políticas, ou seja, ele não é um poder separado da comunidade, mas sua extensão.

Se na concepção liberal a formação democrática da vontade tem a função de legitimar o poder político, e na concepção republicana esta função é de constituir o poder político, a teoria do discurso apresenta a noção de racionalização discursiva: “procedimento e pressupostos comunicacionais da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como importantes esquadros da racionalização discursiva das decisões de um governo e

¹²⁴ HABERMAS, J., op. cit., nota 119, p. 288.

¹²⁵ Ibid. p. 289.

administração vinculados ao direito e à lei.”¹²⁶ A opinião pública, quando transformada em poder comunicativo de acordo com os procedimentos democráticos pode “direcionar o uso do poder administrativo para determinados canais,” o poder político passa a ser programado pela formação democrática da opinião da vontade. Esta é uma concepção que fica entre as outras duas: ainda que não se equipare à força da ação republicana de constituir o poder político, a racionalização proposta na teoria do discurso tem mais força que a legitimação do exercício de poder da proposta liberal.

Se olharmos para o significado de soberania que trazemos desde os primórdios da modernidade, podemos notar que, em Hobbes, e mesmo em Rousseau, este conceito carrega a noção de centralização do poder, em um caso ela ocorre na Cidade, no outro ocorre no próprio povo. Na visão republicana esta soberania não se pode delegar, cidadãos portadores desta soberania não devem se deixar representar. Em uma concepção liberal, mais realista, este poder estatal que nasce com o povo é exercido em eleições e votações, bem como por meio dos poderes legislativo, executivo e judiciário. De um lado, um conjunto soberano de cidadãos, de outro uma constituição. Nos dois casos podemos observar centralização e uma interpretação de soberania do povo como expressão da autorrealização ética.¹²⁷

Habermas propõe para o conceito de discurso na democracia uma imagem de sociedade descentralizada. Para ele, a soberania não precisa ficar presa na figura do povo, nem na anonimidade de uma constituição, pois a sociedade descentralizada “[...] diferencia e autonomiza com a opinião pública um cenário propício à constatação, identificação e tratamento de problemas pertinentes à sociedade como um todo.”¹²⁸ A partir de uma interpretação intersubjetivista, a soberania popular pode conferir validação a si mesma como poder gerado por via comunicativa, “[...] esta validação provém das interações entre a formação da vontade institucionalizada de maneira jurídico-estatal e as opiniões públicas culturalmente mobilizadas, que de sua parte encontram uma base nas associações de uma sociedade civil igualmente distante do Estado e da economia.”¹²⁹

O autor ratifica o caráter procedimentalista da política deliberativa, como mais um elemento constitutivo de uma sociedade complexa, que não objetiva assumir uma perspectiva normativa e que se relaciona com os contextos de um mundo da vida cooperativo e

¹²⁶ HABERMAS, J., op. cit., nota 119, p. 290.

¹²⁷ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 133.

¹²⁸ HABERMAS, J., op. cit., nota 119, p. 291.

¹²⁹ Ibid. p. 291-292.

racionalizado. Em sua visão descentralizada da democracia, o sistema político é mais um sistema de ação ao lado de outros, pois a deliberação depende de recursos do mundo da vida, “[...] da cultura política libertadora, de uma associação política esclarecida e, sobretudo, das iniciativas de associações formadoras de opinião.”¹³⁰

3.2 Relação entre Estado de direito e democracia

A nossa compreensão de direito moderno encontra justificção em ideias como direitos humanos e princípio de soberania do povo, ideias que sobrevivem à passagem de sociedades cujo *ethos* se funda em tradições metafísicas e religiosas para sociedades pós-tradicionais, ou seja, ideias que carregam teor universal. Direitos humanos são atrelados à autodeterminação moral da sociedade, enquanto soberania do povo se associa à ideia de autorrealização ética. Os primeiros são associados à justiça, a segunda com a solidariedade. O direito moderno tem que encontrar legitimidade em argumentos compatíveis com estes princípios morais, não obstante a tensão que existe “[...] entre o domínio impessoal das leis, fundadas em direitos humanos naturais e a auto-organização espontânea de uma comunidade, a qual se outorga suas leis através da vontade soberana do povo.”¹³¹ É preciso, portanto, que se supere a perspectiva pela qual esses dois princípios aparecem como concorrentes, ao invés de complementares.

Em Kant, o princípio geral do direito, “[...] segundo o qual toda ação é equitativa, quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral,”¹³² é extraído da aplicação do princípio moral a relações externas. É um sistema de direitos que advém a cada homem e “[...] se legitima, antes de se diferenciar na figura de leis públicas, a partir de princípios morais, portanto, não depende da autonomia política dos cidadãos, a qual se constitui apenas após o contrato social.”¹³³ Ou seja, princípios do direito privado são como direitos morais, naturais, primordiais, que protegem a autonomia privada de cidadãos e são anteriores à vontade do legislador soberano. Então, para Kant, que, segundo Habermas, tem uma leitura mais liberal

¹³⁰ HABERMAS, J., op. cit., nota 119, p. 292.

¹³¹ MICHELMAN, F. “Law’s Republic”, in: *The Tale Yale Law Journal*, vol. 97, 1499s, apud HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 133

¹³² HABERMAS, J., op. cit., nota, 127 p. 114.

¹³³ Ibid. p. 135.

de sociedade, a fundamentação da doutrina do direito passa da moral para o direito, desvalorizando em certa medida o contrato social.

Vejamos a interpretação republicana. Para exemplificá-la Habermas escolhe Rousseau. Aqui, a vontade soberana do povo, garantidora do direito a iguais liberdades subjetivas, se manifesta sob a forma de leis abstratas e gerais: “[...] a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática [não a direitos naturais] que exclui *per se* todos os interesses não-universalizáveis, permitindo apenas regulamentações que garantem a todos as mesmas liberdades subjetivas [...]”¹³⁴ A substância do direito humano originário fica também garantida por esta via. Porém, a interpretação de Rousseau da autolegislação é eticamente sobrecarregada. Para ele, autonomia pode ser entendida como “a realização consciente da forma de vida de um povo concreto,”¹³⁵ marca de seu forte comprometimento com o republicanismo. Esta concepção, por depender quase que exclusivamente de virtudes políticas dos cidadãos, não consegue dar conta dos princípios de justiça e solidariedade sem repressão. Para que estes princípios possam coexistir e para que o princípio do direito não perca o sentido universalista, é preciso “um ponto de vista genuinamente moral, a partir do qual poderia ser avaliado se o que é bom *para nós* é do interesse simétrico de cada um,”¹³⁶ e que esta pretensão possua o sentido de uma aceitabilidade racional: “[...] todos os envolvidos deveriam poder dar a ela seu assentimento, apoiado em boas razões.”¹³⁷

[...] o conteúdo normativo do princípio do direito [...] só poderia ser vislumbrado nas condições pragmáticas que determinam *como* se forma a vontade política. O visado nexa interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um *modo de exercício da autonomia política*, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através da forma de leis gerais.¹³⁸

Uma vez que a vontade racional seja formada a partir de discursos, a legitimidade do direito pode se dar em processos comunicativos, onde os participantes examinam a aceitabilidade de uma norma controvertida. Quando esta pode ser aceita por todos, a legitimidade é alcançada. Portanto, o sistema de direitos deve assegurar condições para institucionalização jurídica das formas de comunicação necessárias para uma legislação política autônoma. Desta forma, será possível o estabelecimento do nexa entre soberania

¹³⁴ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 136.

¹³⁵ Ibid. p. 136.

¹³⁶ Ibid. p. 137.

¹³⁷ Ibid. p. 137.

¹³⁸ Ibid. p. 137. Grifos do autor.

popular e direitos humanos através da garantia e do exercício dos direitos políticos de participação e de comunicação. O núcleo da política deliberativa habermasiana reside na consideração à equiprocência das autonomias pública e privada: uma não está subordinada à outra, tampouco uma procede da outra, portanto não é possível que se reduza o sistema de direitos a uma interpretação moral dos direitos humanos, nem a uma interpretação ética da soberania popular:

A co-originariedade da autonomia privada e pública somente se mostra quando conseguimos decifrar o modelo de autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para institucionalização jurídica deste tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica.¹³⁹

Desde Kant já temos a noção de que normas jurídicas precisam ser consideradas ao mesmo tempo como leis coercivas e como leis da liberdade, nossa concepção moderna de direito coaduna estes dois aspectos, ou seja, podemos esperar que o Estado garanta a imposição jurídica e também a instituição legítima do direito, a qual possibilita o cumprimento das normas por respeito às leis. Porém, com a introdução dos direitos subjetivos nas ordens jurídicas modernas, cidadãos são livres para agir de acordo com suas preferências desde que cumpram as leis, pois tudo o que não estiver proibido, torna-se permitido. Tal circunstância desobriga cidadãos de direito quanto a mandamentos morais que garantiam a simetria entre direitos e deveres, privilegiando-se os primeiros em detrimento dos últimos. Os conceitos modernos de cidadão de direito e comunidade jurídica ilustram perfeitamente a questão: uma comunidade jurídica situada protege a integridade de seus participantes, que assumem o papel de portadores de direitos subjetivos – cidadãos de direito.

O direito, porém, deve ser entendido não apenas como um complemento à moral, pois quando aplicado corretamente, “[...] positivamente válido, legitimamente firmado e cobrável através da ação judicial [...] pode compensar as fraquezas de uma moral exigente [...] que não proporciona senão resultados cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros.”¹⁴⁰ Sua legitimidade provém da manutenção das autonomias pública e privada, da liberdade, portanto, de todos envolvidos, de maneira que as liberdades individuais de sujeitos privados e a autonomia de cidadãos ligados ao Estado possibilitem-se reciprocamente: “[...] pessoas do direito só podem ser autônomas à medida que lhes seja permitido, no exercício de

¹³⁹ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 139.

¹⁴⁰ HABERMAS, J., op. cit., nota 119, p. 297.

seus direitos civis, compreender-se como autores dos direitos aos quais devem prestar obediência, e justamente deles.”¹⁴¹

Para Habermas, isso só pode acontecer a partir do ponto de vista da teoria do discurso, pois, devido ao pluralismo social e de visões de mundo, o que pode oferecer força legitimadora ao processo de criação do direito é o processo democrático. O autor parte da seguinte proposição fundamental: “[...] regulamentações que podem requerer legitimidade são justamente as que podem contar com a concordância de possivelmente todos os envolvidos como participantes em discursos racionais.”¹⁴² Ora, se estamos falando de discursos e de negociações como possibilitadores da formação da vontade política racional, é preciso que se institucionalize juridicamente uma prática civil, fundada no princípio de tolerância como respeito mútuo, a qual garanta o uso das formas de comunicação necessárias para a criação legítima do direito, ou seja, que garanta a todos o direito à justificação. Nesta exigência e no fato de ela se cumprir por meio dos direitos humanos, reside a relação entre direito e democracia, pois a ideia democrática de autolegislação só encontra validação por meio do direito.

Portanto, para Habermas, existe uma relação de *complementação recíproca* entre o direito positivo e a moral autônoma: regras morais e normas jurídicas estão lado a lado, são dois tipos de normas de ação que se complementam, não estão em relação de hierarquia. Ambos se diferenciam do *ethos* da sociedade global, onde, antes, o direito tradicional e a ética da lei se imiscuíam, e pretendem responder aos mesmos problemas, para os quais olham de ângulos distintos: “[...] como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente?”¹⁴³ Porém, nas sociedades pós-tradicionais, a moral é mais uma entre outras formas de saber cultural, enquanto o direito adquire obrigatoriedade.

O princípio do discurso (D), segundo o qual “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais,”¹⁴⁴ por se referir a normas de ação em geral e encontrar-se em um nível de abstração que permite neutralidade em relação ao direito e à moral, pode analisar tanto normas morais, como normas jurídicas. De (D) resultam o princípio moral, para normas

¹⁴¹ Ibid. p. 298.

¹⁴² HABERMAS, J., op. cit., nota 119, p. 300.

¹⁴³ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 141.

¹⁴⁴ Ibid. p. 142.

de ação que só podem ser justificadas pelo igual interesse de todos, e o princípio da democracia, para normas de ação que podem ser justificadas com argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais. Habermas diferencia o princípio moral (U) e o princípio da democracia (De) da seguinte forma:

Enquanto [...] [o princípio moral] funciona como regra de argumentação para a decisão racional de questões morais, o princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade de decisão racional de questões práticas, mais precisamente, a possibilidade *de todas* as fundamentações, a serem realizadas em discursos (e negociações reguladas pelo procedimento), das quais depende a legitimidade das leis. [...] Enquanto o princípio moral opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização *externa* e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito.

[...]

O outro [aspecto] é dado pela diferença entre normas jurídicas e demais normas. Enquanto o princípio moral se estende a todas as normas de ação justificáveis com auxílio de argumentos morais, o princípio da democracia é talhado na medida das normas do direito.¹⁴⁵

A partir destes dois aspectos, o sistema de direito deve institucionalizar uma formação da vontade política racional, bem como assegurar o ambiente em que esta vontade possa se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associados.

Habermas parte da relação sociológica complementar entre moral e direito para explicar as determinações formais do direito, e não do conceito kantiano de legalidade de modos de agir. Para o autor, a necessidade de se constituir a forma jurídica aparece como meio de compensação dos déficits resultantes da progressiva degradação da eticidade tradicional em sociedades pós-convencionais, que faz com que a consciência moral se desvincule da prática tradicional e com que a autocompreensão ética desta sociedade se torne “[...] simples convenção, costume, direito consuetudinário.”¹⁴⁶ Quando a moral racional é reduzida a um saber cultural ela perde os vínculos motivacionais que colocam em prática juízos morais, sua relação com a ação passa a ser apenas potencial, e não mais real, dependendo muito mais da formação de princípios morais na personalidade dos atores do que da fraca carga motivacional presente em bons argumentos. A transferência do saber para o agir não é nítida e pode limitar a eficácia da moral, não há como assegurar que os processos de socialização sejam capazes de originar estas competências responsáveis por atingir os motivos dos agentes. Portanto, faz-se necessária a institucionalização de um sistema jurídico que compense as fraquezas de uma moral incapaz de motivar a ação.

¹⁴⁵ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, pp. 145-146.

¹⁴⁶ Ibid. p. 149.

O direito é sistema de saber e, ao mesmo tempo, sistema de ação; ele pode ser entendido como um texto repleto de proposições e interpretações normativas ou como uma instituição, isto é, como um complexo de regulativos da ação. No direito, os motivos e orientações axiológicas estão interligados entre si num sistema de ação; por isto as proposições jurídicas têm eficácia imediata para ação, o mesmo não acontecendo com juízos morais enquanto tais.¹⁴⁷

Além disso, esta relação de complementaridade desonera a pessoa jurídica das exigências cognitivas, motivacionais e organizatórias sob as quais se encontra no momento de julgar e agir moralmente: o direito absorve a indeterminação cognitiva característica nos problemas de fundamentação e aplicação de questões complexas, desobrigando o indivíduo da formação do juízo moral próprio. A imposição do direito assegura compensação para a incerteza motivacional sobre o agir orientado por princípios e, ainda, pode criar um sistema de imputabilidade que se aplique não só a indivíduos, mas a sujeitos de direito fictícios, como organizações, institutos e corporações. Em sociedades cada vez mais complexas, um sistema de direitos pode responder à demanda de organização e de regulamentação, além de servir como veículo de irradiação dos conteúdos morais, aliviando os atores “[...] de todas as exigências morais, com uma única exceção: a da obediência geral ao direito.”¹⁴⁸

3.3 Os princípios da democracia e de universalização

3.3.1 O princípio da democracia

A questão que agora se apresenta diz respeito pretensão de legitimidade do direito positivo. O princípio do direito kantiano é obtido pelo imperativo categórico, isto é, a razão examina as leis e o direito se subordina à moral. Porém, a noção de autonomia exige que os destinatários do direito possam também se entender como seus autores e, para isto, não basta apenas uma fundamentação moral do direito a iguais liberdades, à qual falta apenas a positivação feita por um legislador político. A autolegislação de cidadãos deve ser entendida de forma mais geral e neutra. Neste ponto, o princípio do discurso, neutro em relação à moral e ao direito, pode assumir a forma de um princípio da democracia através da institucionalização jurídica e pode assegurar ao processo de normatização a força legitimadora necessária.

O princípio da democracia é, assim, o mecanismo para a produção do direito legítimo, resultado da interligação existente entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Para

¹⁴⁷ Ibid. p. 150.

¹⁴⁸ HABERMAS, J., op. cit., nota 127 p. 154.

Habermas, esta interligação é a *gênese lógica de direitos*, que se reconstrói do abstrato para o concreto, circularmente, resumido da seguinte forma:

Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para produção do direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo co-originário.¹⁴⁹

A partir do conceito de forma jurídica, responsável pela estabilidade das expectativas sociais de comportamento, e do princípio do discurso, à luz do qual podemos examinar a legitimidade de normas de ação em geral, Habermas extrai as categorias do direito, que determinam o status das pessoas de direito, gerando o código jurídico. Primeiramente, o autor elenca três categorias de direitos que regulam as relações de civis livremente associados. Estes direitos existem antes de haver um poder do Estado, do qual os indivíduos precisem se defender; são garantidores da autonomia privada de sujeitos jurídicos: 1) direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação. Só são legítimas as regulamentações que compatibilizam os direitos de cada um com os iguais direitos de todos. Aqui estão os direitos liberais clássicos (à liberdade, à dignidade do homem, à escolha da profissão, à propriedade, etc.); 2) direito a participar como membro numa associação voluntária de parceiros do direito. Um código do direito deve encontrar aplicação no interior de uma determinada comunidade jurídica e determinar que tipo de direito cada um pode reclamar judicialmente de um parceiro. Aqui estão a proibição de extradição, direito a asilo, a cidadania, etc.; e 3) direito à proteção jurídica individual. Todas as pessoas têm o direito de serem tratadas como iguais perante a lei. Aqui estão, por exemplo, a proibição do efeito retroativo e a proibição de tribunais de exceção. Segundo Habermas, não há direito legítimo sem esses direitos.

Uma vez instaurados, os direitos fundamentais precisam ser configurados e interpretados por um legislador político de acordo com circunstâncias. No próximo estágio, os sujeitos do direito assumem, além do papel de destinatários, o de autores de sua ordem jurídica, pois só assim exercerão, além da autonomia privada, a autonomia pública: 4) direito à participação em processos de formação da opinião e da vontade, onde exercitam a autonomia política e criam o direito legítimo. Finalmente, 5) direito a condições (sociais,

¹⁴⁹ Ibid. p. 158.

técnicas e ecológicas) de vida que garantam igualmente um aproveitamento dos quatro direitos fundamentais listados acima.

São, então, os próprios civis que, quando assumem o papel de autores do direito, decidem como devem ser os direitos responsáveis por conferir ao princípio do discurso a figura jurídica de um princípio da democracia. Para que a liberdade comunicativa de cada um possa surgir simetricamente, os direitos políticos devem garantir a participação em todos os processos deliberativos e de decisão relevantes à legislação: “À juridificação simétrica do uso político de liberdades comunicativas corresponde o estabelecimento de uma formação política da opinião e da vontade, na qual o princípio do discurso encontra aplicação.”¹⁵⁰ A liberdade comunicativa é a condição de possibilidade do agir comunicativo, ela é a garantia ao uso da linguagem orientada pelo entendimento. Porém, para que se possa usar publicamente tal liberdade, é necessário que se assegure juridicamente as formas de comunicação, bem como os processos discursivos de consulta e de decisão, os quais são capazes de gerar resultados legítimos. Desta forma, pode-se entender, além do vínculo existente entre soberania do povo e direitos humanos, a equiprocência da autonomia política e da privada.

Iguais direitos políticos fundamentais para cada um resultam, pois, de uma juridificação simétrica da liberdade comunicativa de todos os membros do direito; e esta *exige*, por seu turno, uma formação discursiva da opinião e da vontade que possibilita o exercício da autonomia política através da assunção dos direitos dos cidadãos.

[...]

Nada vem antes da prática de autodeterminação dos civis, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições de socialização comunicativa em geral, e, de outro, o *medium* do direito. Temos que lançar mão do *medium* do direito caso queiramos implementar no processo de legislação – com o auxílio de iguais direitos de comunicação e de participação – o princípio do discurso como princípio da democracia.¹⁵¹

3.3.2 O princípio de universalização

A ética do discurso parte de uma reinterpretação intersubjetiva do imperativo categórico kantiano. O princípio moral exclui como inválidas as normas que não encontrem assentimento de todos os concernidos - como em Kant, uma lei universal. Porém, a versão de (U) apresentada por Habermas exclui uma aplicação monológica deste princípio, ele ordena as argumentações entre todos os participantes de forma a dirimir os conflitos da ação através da busca de consenso. Ao invés de prescrever uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, devo apresentar minha máxima a todos os demais para exame discursivo de sua pretensão de universalidade, ou seja, devo justificá-la. Não se trata mais do que cada

¹⁵⁰ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p 164.

¹⁵¹ Ibid. p. 165.

indivíduo possa querer como lei universal, mas daquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal. Depois de restaurado o consenso, o acordo normativo está remontado e o reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade assegurado.

Este tipo de acordo dá espaço a uma vontade comum. Porém, não basta para isto que os indivíduos *reflitam* antes de dar seu apoio a tal acordo, eles devem *participar* de um processo de argumentação cooperativa, pois só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode possibilitar tal acordo, o qual é, certamente, de natureza reflexiva. Com a participação efetiva de todos previne-se a deformação de perspectiva na interpretação dos interesses próprios pelos demais e, por outro lado, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses fica acessível à crítica dos outros participantes. Com efeito, a ética do discurso refuta o relativismo ético – juízos morais erguem pretensão de validade universal, a qual não pode depender de padrões de racionalidade, nem da cultura à qual pertença o sujeito que julga.

Habermas, então, parte para a fundamentação de (U). Para o autor, é na prática argumentativa, a qual só pode acontecer em conjunto com outros, que podemos reconstruir o sentido do princípio moral. Seres capazes de fala e de ação se encontram, nesta *praxis*, sob determinadas condições pragmático-transcendentais que são incontornáveis. Em Kant, a fundamentação do imperativo categórico baseia-se nos conceitos de autonomia e de vontade livre, que são dotados de conteúdo normativo. Já os teóricos contemporâneos não chegam a propor uma fundamentação para o princípio moral, limitam-se a um equilíbrio reflexivo (Rawls) ou “a edificação metódica de uma linguagem para argumentações morais” (proposta construtivista).¹⁵² Habermas possui a formatação desta fundamentação, utiliza, para tal, o conceito da contradição performativa¹⁵³ de K. O. Apel, que “[...] pode ser aplicada não apenas em atos de fala e argumentos isolados, mas ao discurso argumentativo como um todo. Com a ‘argumentação em geral,’ Apel consegue um ponto de referência que é tão fundamental para a análise de regras não-rejeitáveis quanto o ‘eu penso’ ou a ‘consciência em geral’ para a filosofia da reflexão.”¹⁵⁴ Ao participar de uma argumentação, o teórico não pode retroceder à situação que é determinada por *esta* sua participação.

[...] a situação da argumentação é “irretrocedível” no mesmo sentido que o conhecer também é para o filósofo transcendental [...]. Essa conscientização significa ao mesmo tempo abandonar o esforço inauspicioso de uma fundamentação dedutiva de “últimos” princípios e

¹⁵² HABERMAS, J, *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 101.

¹⁵³ Ibid. p. 102.

¹⁵⁴ Ibid. p. 103

voltar-se para a explicação de pressuposições “incontornáveis”, isto é, universais e necessárias.¹⁵⁵

Ao engajar-se em uma argumentação um participante já se comprometeu com pressuposições argumentativas as quais não pode mais evitar sem se contradizer. Habermas, então, formata a fundamentação do princípio moral da seguinte forma: “[...] toda argumentação, não importa o contexto em que é levada a cabo, se baseia em pressuposições pragmáticas, de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio de universalização ‘U’.”¹⁵⁶ Em (U) encontramos todo o potencial reflexivo da ética do discurso, pois nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, do qual o discurso argumentativo é derivado, estão pressupostas as reciprocidades e as relações de reconhecimento e tolerância determinantes para as ideias morais que conduzem nossa vida cotidiana e, mesmo, as éticas filosóficas.

Habermas distingue três níveis de discursos relativos às demandas por tolerância e reconhecimento: político, filosófico e jurídico. No plano político está o debate sobre a modernidade que, segundo o autor, ainda é um projeto inacabado. No plano filosófico, a discussão se dá em torno do pluralismo de visões de mundo, da diversidade cultural e de suas dificuldades. E no nível jurídico o impasse reside na compreensão do Estado democrático de direito, a respeito do qual Habermas, apesar de propor uma leitura comunitarista do liberalismo clássico, não endossa uma política da diferença. Sua proposta, antes, visa corrigir uma compreensão inadequada dos princípios liberais, demonstrando que o sistema de direitos, quando corretamente entendido, é sensível às diferenças. Uma interpretação ampla do liberalismo deixa nítido que a interrelação entre as autonomias pública e privada é coerente com “[...] o critério moral do universalismo igualitário, que exige o respeito igual por todos, e com o critério ético do individualismo, segundo o qual cada pessoa tem o direito de conduzir sua vida de acordo com suas próprias preferências e convicções.”¹⁵⁷

O desafio de propor um procedimento neutro de justiça parece, então, vencido com o modelo procedimental de democracia deliberativa, que incorpora discursos pragmáticos, ético-políticos e morais institucionalizados na tentativa de realização dos direitos públicos e privados dos cidadãos. Habermas defende que a via mais promissora para o equilíbrio entre igualdade cívica, pluralismo de visões de mundo e diversidade cultural é a estrutura discursiva

¹⁵⁵ Ibid. p. 103.

¹⁵⁶ Ibid. p. 104.

¹⁵⁷ ARAUJO, L. B. L. “Habermas e a questão do multiculturalismo”, in: *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas: entre Apel e Habermas* / Flávio Beno Seibeneichler (org.). – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

de formação da opinião e da vontade, a qual se realiza a partir do *direito à* e do *exercício da* tolerância como respeito mútuo, capaz de assegurar o direito à justificação, e que se dá “em dois trilhos”: através da opinião pública, formada informalmente por uma rede inclusiva de subculturas, cujas fronteiras reais, sociais e temporais não são rígidas, elas se dão espontaneamente, em um ambiente assegurado pelos direitos humanos, onde os fluxos comunicacionais se organizam formando os componentes da esfera pública geral; e através das organizações formalmente organizadas do sistema político.

A formação democrática da opinião e da vontade depende de opiniões públicas informais que idealmente se formam em estruturas de uma esfera pública política não desvirtuada pelo poder. De sua parte a esfera pública precisa contar com uma base social na qual os direitos iguais dos cidadãos conseguiram eficácia social. Para desenvolver-se plenamente, o potencial de um pluralismo cultural sem fronteira necessita desta base, que brotou por entre barreiras de classe, lançando fora os grilhões milenares da estratificação social e da exploração, e se configurou como potencial que, apesar de seus inúmeros conflitos, produz formas de vida capazes de gerar novos significados. No entanto, numa sociedade secularizada, que aprendeu a enfrentar conscientemente a sua complexidade, a solução comunicativa *desse*s conflitos forma a única fonte possível para uma solidariedade entre estranhos – entre estranhos que renunciam à violência e que, ao regularem cooperativamente a sua convivência, também se reconhecem mutuamente o direito de *permanecer* estranhos entre si.¹⁵⁸

Segundo os comunitaristas, é impossível que haja um critério para avaliação imparcial de questões práticas, pois estas já estão desde sempre associadas a cosmovisões e projetos de vida. Porém, para Habermas, o princípio da neutralidade é componente de uma prática inevitável de entendimento, cuja construção processual se dá embasada pelos pressupostos comunicativos. Em discursos práticos, onde parceiros buscam consenso, não há como deixar de buscar um espaço neutro em que diferenças possam ser contornadas: “A passagem da constatação de um dissenso ético para um nível superior de abstração do discurso da justiça, requerida pelos ‘diálogos neutros’ (...) se coloca então como um caso especial de uma regra geral de argumentação.”¹⁵⁹ Contra esta proposta, os comunitaristas podem alegar que a reconstrução de uma regra geral de argumentação só pode se dar na perspectiva dos participantes dos discursos, portanto apoiados em um saber intuitivo, adquirido preliminarmente, comprometido com *o que é bom para mim*, com a *minha* cultura, com o *meu* interesse de preservação, com a *minha* tradição. Ao enfrentar esta objeção, Habermas nos diz:

[...] os conceitos de verdade, racionalidade e justificação desempenham o *mesmo* papel gramatical em *todas* as comunidades linguísticas, mesmo quando são interpretados de modos distintos e aplicados segundo critérios diferentes. E isto é o que basta para fixar os mesmos conceitos universalistas de moral e de justiça em formas de vida diferentes ou até rivais, compatibilizando-os com diferentes concepções do Bom – partindo do pressuposto que as

¹⁵⁸ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, vol. II, p. 33.

¹⁵⁹ Ibid. p. 37.

“doutrinas compreensivas” ou as “fortes tradições” entram sem reservas num diálogo mútuo, em vez de persistirem na sua pretensão fundacionalista de exclusividade.¹⁶⁰

3.4 A ética do discurso e a tolerância

Faremos agora uma análise das principais características da concepção ética habermasiana. Para isso, nos valeremos das críticas feitas por Hegel a Kant, observadas por Habermas em *Comentários à ética do discurso* (1991). A ética do discurso, seguindo os passos do kantismo, possui quatro características determinantes: a) é uma ética deontológica, dos princípios, mas isto se dá na medida em que busca esclarecer a validade moral das normas de conduta: “Juízos morais explicam como os conflitos de conduta podem ser contornados com base num acordo de motivação racional [...] servem para justificar a conduta à luz de normas válidas ou a validade das normas à luz de princípios dignos de reconhecimento.”¹⁶¹ Trata-se de responder à seguinte questão: os juízos morais que asseguram validade às normas de conduta são baseados em princípios dignos de reconhecimento? Portanto, se afirmamos que o racismo e a homofobia são inaceitáveis, e que devem ser proibidos por lei, o nosso julgamento e a norma de conduta que venha a ser estabelecida se baseiam em princípios incontornáveis como, por exemplo, o da igualdade entre todos os homens e o da dignidade intrínseca a cada ser humano; b) é uma ética cognitivista, compreende a correção normativa em analogia com a pretensão de verdade das proposições assertóricas; c) é uma ética formalista, parte do princípio que o que é moralmente justificado pode ser desejado por todos os seres dotados de razão. Aqui, Habermas substitui a razão prática pela razão comunicativa e a argumentação moral assume o lugar do imperativo categórico; e d) é uma ética universalista, pois afirma que o princípio moral, ou seja, a perspectiva que possibilita uma crítica imparcial das questões morais, não é um mero fato da razão, mas possui uma validade geral, a qual ultrapassa determinada cultura ou determinada época. Habermas designa “[...] ‘morais’ todas as intuições que nos informam acerca das melhores formas de nos comportarmos, para que possamos reagir, mediante a deferência e a consideração, à *extrema vulnerabilidade* dos indivíduos.”¹⁶²

Seres vivos dotados de capacidade de linguagem e de ação só fazem a transição da espécie para o organismo individual mediante reconhecimento intersubjetivo. Somente a partir de relações interpessoais, que se dão por via comunicativa, é possível a formação das

¹⁶⁰ HABERMAS, J. *Comentários à ética do discurso*, Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 211.

¹⁶¹ HABERMAS, J., op. cit., nota 159, p. 15.

¹⁶² Ibid. p. 18. Grifo do autor.

identidades individuais, esta é a extrema vulnerabilidade a qual obriga a uma garantia de respeito mútuo e exige o exercício da tolerância. “Ninguém, *por si só*, consegue afirmar a sua identidade. Nem no ato desesperado do suicídio, que o Estoicismo elegeu a símbolo da autodeterminação soberana do indivíduo isolado, isso se verifica.”¹⁶³ Em direção à socialização, dois processos se dão: por um lado, os indivíduos reclamam igual respeito pela dignidade de cada um, por outro se reconhecem reciprocamente como membros de uma comunidade, sendo a justiça e a solidariedade aspectos complementares neste processo:

A estes dois aspectos complementares correspondem os princípios de justiça e de solidariedade. Enquanto um postula respeito e direitos iguais para cada indivíduo, o outro reclama empatia e cuidado em relação ao bem-estar do próximo. Em sentido moderno, a justiça diz respeito à liberdade subjetiva de indivíduos inalienáveis; em contrapartida, a solidariedade prende-se com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente.¹⁶⁴

A ética do discurso, tal qual Hegel quando se opôs ao universalismo abstrato da justiça kantiano e ao contextualismo do bem-estar tomista, reconhece que não há como separar um princípio do outro sem um alto custo para o fenómeno moral. É a partir do discurso ético, garantidor da formação da vontade coletiva, extensivo a uma comunidade ideal e inclusivo de todos que tenham capacidade de linguagem e de ação, que a igualdade de tratamento e a solidariedade encontram fundamentação. Indivíduos livres, autônomos, quando participam da formação discursiva da vontade, relacionam os dois aspectos, pois, se o consenso esperado depende da anuência de um sujeito, também depende que ele supere seu ponto de vista egocêntrico: “A igualdade de direitos de todos os indivíduos e o igual respeito pela sua dignidade pessoal são suportados por uma rede de relacionamento interpessoal e por relações recíprocas de reconhecimento.”¹⁶⁵ Neste sentido, a ética do discurso também amplia o sentido deontológico de justiça kantiano, incluindo estruturas solidárias, comprometidas com o bem viver e o bem-estar do outro.

Por seu caráter formalista, a *Diskursethik* pode ser preenchida por conteúdos demandados pela vida, emergentes da prática comunicativa cotidiana, encontrados pela razão e não *produzidos* por ela. A função processual do princípio moral é o que assegura que todos os envolvidos em um discurso racional possam querer que uma norma adquira caráter vinculativo (valor de lei), considerando o teor normativo dos pressupostos comunicativos da argumentação, ou seja, este procedimento - que não se destina a produzir normas válidas -

¹⁶³ Ibid. p. 19.

¹⁶⁴ HABERMAS, J., op. cit., nota 159, p. 19.

¹⁶⁵ Ibid. p. 22.

deve servir para a verificação discursiva da validade de normas. Regras de argumentação, ou seus pressupostos e conteúdos, não podem, porém, ser confundidos com princípios morais, enquanto princípios da ética filosófica. Todos os conteúdos devem ser levados a discursos reais, dos quais o teórico moral pode participar como perito ou como concernido, mas não pode procedê-los por sua própria conta. O único princípio moral referido é o princípio da universalização, visto acima, que é uma regra da argumentação pertencente à lógica do discurso prático. Segundo Habermas, (U) tem que ser rigorosamente distinguido:

- de quaisquer princípios ou normas básicas conteudísticas, que só podem constituir o *objeto* de argumentações moral;
- do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação, que podem ser explicitadas sob a forma de regras;
- de 'D', o princípio da ética do discurso, que exprime a idéia fundamental de uma teoria moral, mas não pertence à lógica da argumentação.¹⁶⁶

Assim, ao considerarmos o fato do pluralismo, tanto social como de visões de mundo, e, conseqüentemente, quanto se tornam abstratas e gerais normas moralmente justificadas nas sociedades modernas, bem como a necessidade de regulamentação de determinadas pautas que se regem por negociações e não por consensos alcançados discursivamente, veremos que o caráter universalista da ética do discurso permite a fundamentação de juízos morais através da introdução do princípio de universalização (U), o qual assegura que sejam aceitas como válidas apenas as normas que expressem uma vontade universal.

A teoria habermasiana não foge da questão, que inevitavelmente emerge, a respeito da garantia de aplicação dos princípios morais universalmente fundamentados, portanto abstratos. Como garantir que o que foi justificado moralmente será aplicado? A tensão existente entre facticidade e validade nos confronta com a questão de saber se não será necessário, como sugerem os neo-aristotélicos, em determinados casos, uma certa prudência contextualista ou faculdade do juízo reflexiva, típica de acordos locais, ao invés do imperativo da razão prática. Porém, Habermas “[...] consegue demonstrar que, até mesmo na aplicação prudente de normas, se impõem princípios gerais da razão prática,”¹⁶⁷ como os princípios que asseguram o cumprimento de normas jurídicas e que garantem a imparcialidade na aplicação do ponto de vista moral.

Com efeito, o deontologismo de uma ética kantiana pode parecer fraco em termos motivacionais quando estamos consolidando uma era pós-metafísica e, mesmo, pós-secular. Vemos que, com a passagem ao pluralismo ideológico, “[...] suprime-se por um lado a

¹⁶⁶ HABERMAS, J., op. cit., nota, 152, p. 116.

¹⁶⁷ HABERMAS, J., op. cit., nota, 159, p. 26.

autenticação ontoteológica das leis morais objetivamente racionais e, por outro lado, a ligação soteriológica de sua justa aplicação com bens salvacionistas objetivamente almejavéis.”¹⁶⁸ É necessário, então, que indivíduos criem suas orientações normativas a partir deles mesmos, através de uma motivação racional que possibilite a ordenação social, e que esta ordem social seja validável cognitiva ou moralmente. A moral, o direito e o sagrado, juntos precisam garantir a unidade e a solidariedade sociais. Para tanto, uma ética universalista e deontológica necessita estar harmonizada com políticas sociais e educacionais no processo de incorporação de princípios morais nas formas concretas de vida, o que se dá através de “[...] esforços coletivos e sacrifícios feitos por movimentos sociais e políticos.”¹⁶⁹ Além disto, o conceito intersubjetivista de formação da vontade, proposto pela ética do discurso, considera que só é possível o alcance à individualização pela coletivização em sociedade. O vínculo entre autonomia pública e privada garante o escopo motivacional necessário ao processo, na medida em que os cidadãos se reconhecem coautores das leis às quais estão submetidos.

Quanto ao cognitivismo, Habermas, em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), defende a tese de que as questões práticas são passíveis de verdade. Neste trilho, a ética do discurso é, para o autor, a melhor via para esclarecer estas questões. Alerta, porém, ao cuidado de não se tratar enunciados normativos da mesma forma que são tratados enunciados descritivos, como poderia sugerir a expressão “verdade moral”. Isto seria um erro, pois enunciados normativos não podem ser verdadeiros ou falsos, eles não podem ser verificados ou falsificados da mesma maneira que são os enunciados descritivos. O que é *correto* ou o que é *bom* difere do que é *verdadeiro*, assim como pretensões de validade normativa diferem de pretensões de verdade proposicional. Devemos abandonar a premissa de que as proposições normativas só poderiam ser válidas ou não válidas no sentido de uma verdade proposicional. O que é necessário, então, é identificar em qual sentido as proposições normativas são passíveis de verdade. Habermas propugna que enunciados normativos erguem uma pretensão de validade análoga à de verdade: “A *verdade* das proposições significa a *existência* de estados de coisas assim como, analogamente, a *correção* das ações significa o *preenchimento* de normas.”¹⁷⁰ Em uma palavra: para a ética do discurso é possível distinguir entre juízos morais corretos e errados.

É importante observar que as considerações relativas à tolerância encontram-se problematizadas e explicitadas conceitualmente nos escritos mais recentes de Habermas,

¹⁶⁸ HABERMAS, J., op. cit., nota, 119, p. 21.

¹⁶⁹ HABERMAS, J., op. cit., nota, 159, p. 28.

¹⁷⁰ HABERMAS, J., op. cit., nota 152, p. 80.

concentrados nas duas últimas décadas. Anos após, portanto, a obra que nos serviu de referência para estudo das características da ética do discurso, datada de 1991. Porém, podemos perceber que, por se tratar de uma teoria que renova o vínculo entre justiça e solidariedade, incluindo estruturas solidárias, comprometidas com o bem viver e o bem-estar do outro; por reconhecer que somente a partir das relações interpessoais podemos formar nossa identidade; por defender uma formação da opinião e da vontade a partir de processos totalmente discursivos; enfim, por se tratar de um procedimento baseado na comunicação intersubjetiva, onde indivíduos buscam o consenso, ou seja, onde do que *eu* penso e do que o *outro* pensa surgirá algo novo, acordado *entre nós*; por tudo isso, a ética do discurso já traz no seu núcleo a pressuposição do direito e do dever à tolerância. O que se confirmará com os escritos de Habermas da década seguinte.

3.5 Considerações sobre a tensão entre facticidade e validade

Em *Direito e democracia* (1992), Habermas reformula sua teoria do agir comunicativo tendo em vista introduzir um elemento intermediário entre o mundo da vida, responsável por estruturas solidárias do agir comunicativo, e o sistema, ambiente do agir instrumental direcionado ao sucesso. Segundo o autor, a modernidade desenraiza o conceito de razão prática das formas de vida culturais e da vida política – característica das sociedades tradicionais – transformando-a em faculdade subjetiva, possibilitando sua conexão ao conceito de felicidade - entendido de modo individualista - e de autonomia do indivíduo - moralmente agudizada. Uma vez que não há mais como fundamentar os conteúdos da razão prática na teleologia da história, na constituição do homem ou em tradições bem sucedidas, instaura-se uma forte descrença na razão, seja pelas críticas pós-nietzscheanas ou pelo funcionalismo das ciências sociais.

Vimos anteriormente que Habermas, por meio da teoria do agir comunicativo, modifica o conceito de razão prática lançando mão do conceito de razão comunicativa – transporta o conceito de razão prática para o ambiente linguístico, aliviando sua ligação exclusiva com o elemento moral.

Por esta razão, eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta.

Nas tradições culturais da velha Europa, havia uma ligação demasiado direta entre razão prática e prática social. Isso fez com que essa última fosse abordada unicamente pelo ângulo de questionamentos normativos ou criptonormativos - filtrados através de uma filosofia da história. Até Hegel, a razão prática pretendia orientar o indivíduo em seu agir, e o direito

natural devia configurar normativamente a única e correta ordem política e social. Todavia, se transportarmos o conceito de razão para o medium linguístico e o aliviarmos da ligação exclusiva com o elemento moral, ele adquirirá outros contornos teóricos, podendo servir aos objetivos descritivos da reconstrução de estruturas da competência e da consciência, além de possibilitar a conexão com modos de ver funcionais e com explicações empíricas.¹⁷¹

Assim, essa substituição da razão prática pela razão comunicativa se situa no âmbito de uma "teoria reconstrutiva da sociedade," o que possibilita ao teórico livrar-se do teleologismo da filosofia da história sem cair nas opções autocontraditórias da crítica total da razão e do funcionalismo. Diferentemente da figura clássica da razão prática, que na teoria habermasiana assume "um novo valor heurístico," a razão comunicativa não fornece normas do agir. Seu conteúdo normativo se restringe ao fato de que os que agem comunicativamente precisam se apoiar em pressupostos pragmáticos do tipo contrafactual, ou seja, precisam empreender idealizações. Ela é desinflacionada do caráter deontológico presente na razão prática, ou seja, não fornece indicações corretas para o desempenho de tarefas práticas. Com efeito, a razão comunicativa possui certa normatividade, pois engloba as pretensões de validade da verdade proposicional, da veracidade subjetiva e da correção normativa, indo além do âmbito exclusivamente moral e prático. Porém, se refere apenas às intelecções e asserções criticáveis e disponíveis à argumentação, não pretende motivar ou conduzir a ação. No entanto, a razão comunicativa pode ser o fio condutor para a reconstrução dos discursos formadores da opinião e da vontade, entre os quais o poder democrático exercitado de acordo com o direito, o qual adquire cada vez maior importância em sociedades complexas marcadas pelo pluralismo e pelo multiculturalismo.

Habermas identifica que há uma permanente tensão entre facticidade e validade, em função da qual a teoria do direito corre o risco de desintegrar-se, perdendo contato com a realidade social. Vimos que, o princípio da teoria do discurso, aplicado inicialmente na formação da vontade individual, comprovou sua eficácia no campo ético e da filosofia moral. Porém, uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo, portanto, a teoria do agir comunicativo concede um lugar central à categoria do direito na forma de um ambiente apropriado, apoiado no princípio do discurso. Tal teoria tenta assimilar a tensão existente entre facticidade e validade.

O primeiro problema que se apresenta é como explicar a possibilidade de reprodução da sociedade em um solo tão frágil como o das pretensões de validade transcendentais? O *medium* do direito, na figura do direito positivo moderno, pode resolver esta questão. Pois suas normas possibilitam associações de membros livres e iguais, reguladas pela *ameaça de*

¹⁷¹ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 19.

sanções externas e pela suposição de *um acordo racionalmente motivado*, isto é, a facticidade e a validade.

Para enfrentar a questão, Habermas começa mostrando que o conceito de razão, mesmo distante das origens platônicas, mantém sua relação com a idealização de conceitos, pois qualquer idealização gera conceitos adaptando mimeticamente a realidade. Por isso, quando se incorpora o conceito de razão comunicativa à própria realidade social, as ciências experimentais temem que haja uma confusão entre realidade e razão. Como, então, a razão comunicativa pode se transformar em fatos sociais? Na prática, membros de uma comunidade de linguagem têm que supor que falantes e ouvintes podem compreender uma expressão gramatical de forma idêntica (relação lógica entre o geral e o particular; ou entre essência e aparência, de acordo com o idealismo filosófico), ou seja, a idealidade caracteriza um pensamento geral, o qual não se confunde com as representações particulares.

A idealidade e a generalidade do conceito e do pensamento se ligam a outro tipo de idealidade. Além do conteúdo assertivo de uma proposição assertórica que exprime um estado de coisas, todo o pensamento completo exige a determinação se ele é verdadeiro ou falso. Somente o pensamento afirmado em uma proposição ou a sentença verdadeira representam um fato. A apreciação crítica da afirmativa de um pensamento ou do sentido assertórico de uma proposição pronunciada coloca em jogo a validade do juízo e, com isso, um novo momento de idealidade. Essa forma ideal presente na estrutura proposicional dos pensamentos, que garante aos conceitos e juízos conteúdos gerais, reconhecíveis intersubjetivamente e, portanto, idênticos, sugere a ideia de verdade. Porém, a validade veritativa não pode ser explicada apenas pelas estruturas da linguagem em geral, com a generalidade de significado. Conceitos gerais são diferentes de juízos verdadeiros que superam o tempo: é possível perceber que qualquer pretensão de verdade possui algo que transcende, algo que é independente de nós, independente do aqui e agora. Por isso, Habermas amplia o conceito pierceano de comunidade de interpretação ilimitada,¹⁷² que se referia a uma república de eruditos, para o mundo da vida, pois a tensão entre facticidade e validade presente na argumentação que conduz a prática científica, também se encontra nos pressupostos de outros tipos de argumentação. Assim, a tensão entre facticidade e validade se desloca para os pressupostos comunicativos que, apesar de ideais, têm de ser preenchidos factualmente por todos os participantes sempre que engajarem-se em discursos argumentativos ou pretenderem entender-se entre si sobre algo no mundo. Portanto, podemos

¹⁷² Para Pierce, verdade é aceitabilidade racional, ou seja, resgate discursivo de uma pretensão de validade criticável, nas condições comunicacionais de um auditório de intérpretes alargado idealmente, no espaço social e no tempo histórico. Conforme HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 32-33.

conceder que, ao explicarmos o significado de expressões linguísticas e a validade de proposições assertóricas, tocamos em idealidades ligadas ao *medium* da linguagem.

Ora, o conceito de agir comunicativo leva em conta o uso da linguagem orientada pelo entendimento como mecanismo de coordenação da ação. Portanto, as suposições contrafactuais de atores que guiam sua ação por pretensões de validade se tornam importantes para a construção e manutenção de ordens sociais. Com isso, a tensão entre facticidade e validade, existente na linguagem e no seu uso, retorna no modo de integração de indivíduos socializados. Porém, nesse novo momento, pode ser estabilizada por intermédio do direito positivo.

Primeiramente, é preciso resolver a questão a respeito de como conciliar planos de ação de vários atores entre si criando um engate entre as ações. O agir comunicativo aposta na força ilocucionária das ações de fala – quem fala, faz algo – como coordenadora da ação, fazendo com que a linguagem seja explorada como fonte primária de integração social. Desta forma, atores – falantes e ouvintes – tentam negociar e harmonizar seus respectivos planos através de uma busca incondicionada de fins ilocucionários (planos de ação), adotando enfoques performativos de quem deseja se entender com alguém sobre alguma coisa no mundo. Ofertas de atos de fala produzem um efeito coordenador da ação, pois do sim e do não do destinatário a uma oferta séria, resultam obrigações relevantes para as consequências da interação. Em qualquer ação de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, que levam ao reconhecimento intersubjetivo, e o falante assume uma garantia de que a pretensão levantada pode ser resgatada através de razões adequadas. A ideia de resgatabilidade impõe idealizações produzidas pelas pessoas que agem comunicativamente; assim, elas são retiradas do céu transcendente e a tensão ideal se desloca para a facticidade do mundo da vida. Esse segundo nível de idealização determina, inclusive, a constituição da realidade social. As tomadas de posição em termos de sim/não carregam os fatos sociais criados por elas, criando uma tensão ideal. “A validade pretendida por nossos proferimentos e pela prática de nossas justificativas distingue-de da validade social dos *standards* exercitados factualmente, das expectativas estabilizadas da ameaça de sanções ou do simples costume.”¹⁷³

Habermas propõe, então, uma revisão da sociologia hermenêutica visando um procedimento reconstrutivo capaz de explicar de que modo a integração social pode surgir a partir de uma socialização instável, que opera com suposições contrafactuais, permanentemente ameaçadas. Ou seja, o desafio é explicar como pode surgir a ordem social a partir de processos de formação de consenso que sofrem permanentemente a tensão entre

¹⁷³ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 39.

facticidade e validade e, portanto, estão sempre ameaçados pela possibilidade de dissenso. O risco de dissenso tornaria a integração social através do uso da linguagem orientada pelo entendimento - o agir comunicativo - improvável, se não estivesse este embutido no mundo da vida, o qual é permeado por um pano de fundo consensual, de convicções compartilhadas não problemáticas, lealdades, habilidades e padrões de interpretação consentidos. O mundo da vida forma o horizonte para situações de fala e é fonte de interpretações – reproduz-se somente através de ações comunicativas. Durante o agir comunicativo, o mundo da vida nos envolve em um saber e um poder que nos dão certeza de estarmos vivos e falando diretamente. É um saber intuitivo, o qual utilizamos sem refletir se ele é falso, não é falível nem falsificável. Falta a esse saber a conexão com a possibilidade de ser problematizado, pois ele só entra em contato com pretensões de validade ao ser proferido. Na dimensão da validade, onde o momento contrafactual é extinto, esse saber encontra estabilidade e há um nivelamento da tensão entre facticidade e validade. Há uma outra forma de fusão semelhante entre facticidade e validade: é a que encontramos em instituições arcaicas que se pretendem inatacáveis, porém em uma figura diferente, mas que também estabiliza as expectativas comportamentais. Nessas sociedades tradicionais, o mundo da vida se apresenta como um complexo de tradições entrelaçadas reproduzidas pelo agir comunicativo. Neste caso, a fusão entre facticidade e validade não se dá através das certezas do mundo da vida, mas de maneira impositiva, por uma autoridade ambivalente e mística que atrai e repele ao mesmo tempo, gerando fascínio e compatibilizando os dois momentos. Portanto, tanto no mundo da vida, como em sociedades arcaicas, a validade mantém a força do fáctico, seja na figura das certezas compartilhadas, seja na figura das convicções disponíveis orquestradas por uma autoridade fascinosa. Essas duas formas de integração social podem se dar em grupos pequenos e razoavelmente homogêneos, no entanto, quanto maior for a complexidade da sociedade, maior será a pluralização dos modos de vida e maior será o seu processo de desencantamento. Assim, as zonas de convergência que se encontram na base do mundo da vida se tornam escassas e as convicções sacralizadas se dividem em aspectos de validade diferenciada, questionáveis.

Como resultado desse processo, encontramos nas sociedades modernas uma ampliação das esferas do agir orientado para o interesse do sucesso individual. E surge mais um problema: como manter ordens normativas, sem garantias metassociais, quando as certezas do mundo da vida, por demais pluralizadas e diferenciadas, não podem mais compensar esse déficit? O fardo da integração social se transfere para as relações de entendimento entre os atores, para os quais a facticidade (coação de sanções exteriores) e a validade (força ligadora

de convicções racionalmente motivadas) são incompatíveis. Habermas entende que não é provável que as interações se estabilizem apenas por atores orientados pelo sucesso. Mas acredita que o agir comunicativo é uma via possível por onde a estabilização da integração social pode ser alcançada, ou seja, o autor acredita ser possível que a integração social surja a partir das energias aglutinadoras de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente, não obstante a ameaça de suspensão da comunicação e do retorno ao agir estratégico.

Atores orientados para o sucesso encaram todos os componentes como fatos, analisados de acordo com suas próprias preferências. Por outro lado, atores que agem orientados pelo entendimento mútuo dependem de uma compreensão da situação negociada em comum. Interpretam fatos importantes à luz de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente. Porém, dessa forma, as regras que regulam a integração precisam cumprir uma dupla função, de caráter contraditório. Precisam impor limites factuais à ação do ator que age estrategicamente e, ao mesmo tempo, desenvolver uma força social integradora. Tais regras deveriam ser asseguradas pela coerção fáctica e pela validade legítima, isto é, normas desse tipo devem revestir a validade com a força do fáctico, levando, agora, em consideração a incompatibilidade entre facticidade e validade. Encontramos, então, no sistema de direitos a possibilidade de solucionar este problema, pois este pode garantir as liberdades subjetivas da ação através da coerção objetiva.

3.5.1 Dimensões de validade do direito

Habermas parte do conceito de legitimidade, usado por Kant para esclarecer o modo de validade do direito em geral, tomando como ponto de partida os direitos subjetivos. “Do ponto de vista histórico, os direitos subjetivos privados, que foram talhados para a busca estratégica de interesses privados e que configuram espaços legítimos para as liberdades da ação individuais, constituem o núcleo do direito moderno.”¹⁷⁴ Facticidade e validade voltam a se conectar por meio do direito na dimensão de sua validade, porém, de uma forma diferente da que acontecia nas certezas do mundo da vida ou nas instituições fortes de uma autoridade dominadora. Para Kant: “a liberdade de cada um deve estar ligada à liberdade de todos, de acordo com uma lei geral.” Ou seja, o direito, por si só, já autoriza o uso da coerção, porém, esse uso só é legítimo se “elimina os empecilhos à liberdade.” Existe uma relação interna entre coerção e liberdade fundada pelo direito que é exatamente a relação entre facticidade e validade. Por um lado, é possível que as pessoas sigam a lei por razões não apenas morais,

¹⁷⁴ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 47.

que ajam em conformidade à lei, já que o agir moral, aquele que é “por dever”, não pode ser imposto pela coerção, e daí o direito extrai a legalidade do comportamento. Por outro lado, a integração social, ou seja, a conexão da liberdade de cada um com a liberdade geral, só é possível a partir do ponto de vista moral e de regras normativamente válidas, que mereçam o reconhecimento não coagido e racionalmente motivado de seus destinatários “segundo uma lei geral da liberdade.” Portanto, embora pretensões do direito sejam ligadas ao uso da coerção, elas podem ser seguidas “por respeito à lei,” isto é, levando em conta sua pretensão de validade normativa.

No modo de validade do direito, a facticidade da *imposição* do direito pelo Estado interliga-se com a força de um processo de *normatização* do direito, que tem a pretensão de ser racional, por garantir a liberdade e fundar a legitimidade. A tensão entre esses dois momentos, que permanecem distintos, é intensificada e, ao mesmo tempo, operacionalizada, em proveito do comportamento.¹⁷⁵

O conceito kantiano de legalidade resolve o paradoxo das regras que exigem um comportamento objetivante “conforme a lei,” ou seja, sem considerar seu reconhecimento moral. A validade do direito somente se explica pela consideração *simultânea* à sua validade social (facticidade) e à sua legitimidade (validade). A validade social é determinada pelo grau com que o direito consegue se impor – aceitação fática dos membros. É uma facticidade artificial, que se dá através da ameaça de sanções que podem ser impostas em tribunal. A legitimidade, por seu turno, se mede pela resgatabilidade discursiva de sua pretensão de validade normativa. Para tanto, é importante que as normas tenham sido elaboradas em um processo legislativo racional, ou seja, possam ser justificadas. A legitimidade de uma lei independe do fato de ela poder se impor, ao passo que a sua validade social varia de acordo com a confiança da comunidade em sua legitimidade, na possibilidade de fundamentação dessas normas. Quanto mais fraca for a legitimidade das leis, mais elas precisarão de outros fatores para garantir sua estabilidade, como intimidação, costumes, circunstâncias. Ou seja, o direito positivo tem que alcançar legitimidade:

Pode-se vislumbrar, nos direitos privados subjetivos a dupla perspectiva na qual o ator vê as leis da coerção e as da liberdade. Ao liberar os motivos do comportamento dirigido por normas, essas regras toleram, por assim dizer, um enfoque estratégico do ator em relação a certas normas. Como partes integrantes de uma ordem jurídica em seu todo, elas se erguem ao mesmo tempo com uma pretensão de validade normativa, baseada num reconhecimento racionalmente motivado, que *requer* do destinatário a obediência ao direito pelo motivo não-coercitivo do dever. Tal sugestão significa que a ordem jurídica deve tornar *possível* a qualquer momento a obediência às suas regras por respeito à lei. Essa análise do modo de

¹⁷⁵ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 48.

validade do direito obrigatório traz consequências para a normatização jurídica, pois revela que o direito positivo tem que legitimar-se.¹⁷⁶

No sistema jurídico, o processo de legislação constitui o espaço da integração social. Os participantes dos processos de legislação saem dos seus papéis de sujeitos do direito privado e assumem a perspectiva de membros de uma comunidade jurídica livremente associada, capaz de atingir consenso no processo de elaboração de leis que possuem reconhecimento racionalmente motivado, garantidoras da regulação da convivência. Com efeito, um processo de legislação legítimo, deve assegurar a seus cidadãos direitos de comunicação e participação política. Esses direitos devem ser apreendidos no enfoque dos participantes orientados pelo entendimento em uma prática intersubjetiva e tolerante. Dessa forma, o direito moderno, que intensifica e operacionaliza a tensão entre facticidade e validade, absorve o pensamento democrático, já presente em Kant e Rousseau, segundo o qual a força de legitimidade de uma norma reside na força socialmente integradora da vontade unida de todos os cidadãos livres e iguais.

A ideia de autonomia, como vimos, assume um importante papel no momento de positivação do direito, na medida em que, na positividade do direito, se manifesta a vontade legítima que resulta de uma autolegislação supostamente racional dos cidadãos politicamente autônomos. A ordem jurídica deve ser complementada por direitos subjetivos de outro tipo para que o direito possa alcançar sua legitimidade, a qual não é mais possível apenas por direitos adequados ao agir dirigido ao sucesso que geram um déficit de solidariedade. Faz-se necessário a implantação de direitos que visam, mais do que a liberdade de arbítrio, a autonomia.

Pois, sem um respaldo religioso ou metafísico, o direito coercitivo, talhado conforme o comportamento legal, só consegue garantir sua força integradora se a totalidade dos *destinatários* singulares das normas jurídicas puder considerar-se *autora* racional dessas normas. Nesta medida, o direito moderno nutre-se da solidariedade concentrada no papel do cidadão que surge, em última instância, do agir comunicativo.¹⁷⁷

Destarte, os sistemas jurídicos assumem a função de integração social, desonerando atores que agem comunicativamente. Com efeito, a socialização comunicativa possui certa instabilidade, esta reside no permanente risco de dissenso existente na troca discursiva. Habermas aponta duas estratégias que enfrentam este risco de dissenso e a instabilidade que dele resulta: a limitação e a liberação do mecanismo discursivo. O risco é limitado por

¹⁷⁶ Ibid. p. 52.

¹⁷⁷ HABERMAS, J., op. cit., nota 127, p. 54. Grifos do autor.

certezas estabilizadoras compartilhadas e não problemáticas do mundo da vida. Esta mesma fusão entre validade e facticidade se repete nas imagens de mundo sagradas e autoridades fascinantes de grandes instituições. Nesses dois casos, a mobilização comunicativa é freada e não há consideração à diferença categorial entre simples aceitação e aceitabilidade. Somente quando normas e valores forem expostos a argumentos e na medida em que levarmos em conta a diferença categorial entre simples aceitação e aceitabilidade é que a integração social passa a ser tarefa dos que agem comunicativamente.

Surge, porém, um novo paradoxo: o agir comunicativo liberado das restrições não está em condições de carregar o fardo da integração social, nem de se livrar dela. Ele apenas pode controlar o risco de dissenso, mas através de uma intensificação do risco, ou seja, através do prolongamento dos discursos. Porém, a positivação do direito, com o auxílio de uma comunicação não circunscrita, pode assumir a responsabilidade da integração social. No lugar de convicções que comandam o comportamento através de restrições à comunicação, o direito utiliza sanções que visam regular o comportamento. A validade se modifica: no caso da validade de convicções ligadas à autoridade, a validade e a facticidade se fundem; na validade jurídica, os momentos se separam: a aceitação da ordem jurídica é diferente da aceitabilidade de argumentos sobre os quais ela apoia sua pretensão de legitimidade.

Assim, normas e valores podem passar por exames críticos, pois os membros do direito devem poder supor que eles mesmos, em um processo de formação livre da opinião e da vontade política, autorizam as leis às quais eles são destinatários. Esse processo passa a fazer parte do sistema jurídico. O direito moderno assume, desta forma, a função de desonerar os que agem comunicativamente da integração social, sem, contudo, restringir o espaço da comunicação. Existem, portanto, dois aspectos de validade do direito: a positividade e a pretensão à aceitabilidade racional (facticidade e validade). A positividade significa que, ao se criar um conjunto de normas, surge um fragmento de realidade social produzido artificialmente, a qual pode ser modificada ou tirada de vigor. Quanto à modificabilidade, a validade do direito positivo se manifesta como a expressão pura da vontade. Além disto, o direito extrai sua força da relação que estabelece com sua pretensão à legitimidade, onde entrelaçam-se a aceitação, que fundamenta os fatos, e a aceitabilidade, exigida por pretensões de validade.

Podemos ver que a tensão entre facticidade e validade retorna intensificada no nível do direito na relação entre coerção, que garante um nível médio de aceitação da regra, e autolegislação, suposição da autonomia política dos cidadãos, que resgata a pretensão de legitimidade das regras, isto é, que as tornam racionalmente aceitáveis. Para que isso possa

ocorrer, o poder político se organiza para impor legitimamente o direito. É verdade que, com frequência, o direito confere aparência de legitimidade ao poder ilegítimo, à primeira vista ele não demonstra se o resultado de integrações jurídicas resulta do assentimento de cidadãos associados ou se de mera autoprogramação do Estado e do poder estrutural da sociedade, nem revela se essas realizações produzem a necessária lealdade das massas. Porém, segundo Habermas, o risco de isto acontecer é sempre menor quando o direito não se liga a garantias metassociais e se submete a críticas, o que se faz possível através da política deliberativa habermasiana, sumariamente apresentada.

4 CONCLUSÃO

Não poderíamos fechar esta pesquisa sem voltar a Rainer Forst. Ele diz que a ideia essencial de uma democracia deliberativa é o exercício das razões, isto é, a prática de argumentar e dar razões, a qual acontece entre cidadãos livres e iguais. Concordamos com esse autor quando diz que a noção de justificação intersubjetiva é o núcleo de uma democracia liberal entendida como uma concepção política baseada em princípios que os cidadãos podem igualmente aceitar e justificar mutuamente. Assim, a razão pública é o mecanismo de legitimação da democracia. Ser razoável nesse contexto significa ser capaz de “[...] encontrar, aceitar e agir de acordo com princípios e normas que podem ser aceitos igualmente por todos que estão sujeitos a esses princípios e normas.”¹⁷⁸ O que requer a busca de razões que possam superar os inevitáveis desacordos entre as diversas doutrinas abrangentes incompatíveis entre si. Tais razões podem ser neutras de um ponto de vista ético, porém, não podem ser consideradas neutras de um ponto de vista moral, são razões que podem ser reciprocamente e geralmente justificáveis, ou seja, não podem ser razoavelmente rejeitadas, pois

[...] elas são razões morais que carregam a legitimidade dos princípios de correção gerais. É a capacidade básica de justificação que capacita pessoas que deliberam a traçarem uma linha entre o *eticamente bom* – sobre o que pessoas razoáveis podem discordar – e o *moralmente correto* – sobre o que não pode haver nenhum desacordo razoável fundamental.¹⁷⁹

Isso requer dos cidadãos duas coisas: que eles sejam capazes de fazer a distinção acima, identificando que tipo de razão é apropriada em cada caso; e que façam uma tradução¹⁸⁰ de suas reivindicações. Porém, para Forst, os limites da razão pública não são traçados com a ajuda dos princípios básicos e valores da justiça, como na concepção rawlsiana, mas a partir dos dois critérios básicos de justificação, os quais especificamos no segundo capítulo. Além disso, existem dois significados para a expressão “rejeição razoável,” ela pode se tratar de uma rejeição moral a uma reivindicação que viole um dos dois critérios

¹⁷⁸ FORST, R. “The rule of reasons. Three models of deliberative democracy”. *Ratio Juris*, v. 14, 3 (2001): 345-378, p. 348. Todas as citações desta obra foram traduções nossas e esta informação não será repetida nas futuras citações. O texto correspondente no original é: “[...] to find, accept, and act on principles or norms that can equally be accepted by all those subject to these principles or norms.”

¹⁷⁹ Ibid. p. 348. O texto correspondente no original é: “[...] they are moral reasons which carry the legitimacy of general principles of the right. It is the basic capacity of reason which enables deliberative persons to draw that line between the *ethically good* – about which reasonable persons can disagree – and the *morally right* – about which there can be *no* fundamental reasonable disagreement.” Grifos do autor.

¹⁸⁰ Rainer Forst fala em uma tradução formal, ou seja, não conteudística. O autor coloca em segundo plano a diferenciação entre argumentos seculares ou religiosos, privilegiando os critérios de justificação. Isto quer dizer que, da forma que entendemos Forst, razões religiosas são aceitas, desde que atendam aos critérios de generalidade e reciprocidade, da mesma forma que razões políticas podem ser rejeitadas por não atenderem aos mesmos critérios.

acima, mas pode ser uma rejeição política de uma reivindicação que, apesar de não violar os critérios mencionados, não está totalmente justificada.

Segundo Forst, a razoabilidade é a disposição em aceitar as restrições à ação que a justificação pública impõe. Seu núcleo consiste na mais básica atitude moral: “[...] aceitar o critério de reciprocidade e generalidade significa respeitar o *direito moral básico à justificação* de toda pessoa moral.”¹⁸¹ Tal disposição está conectada a várias outras virtudes políticas. Forst distingue três tipos de virtude que reúnem componentes universais e particulares: a) as virtudes liberais, como a tolerância e a equidade; b) as virtudes dialógicas, como a disposição de se engajar em diálogos justificatórios e de procurar razões justificadas; e c) as virtudes comunais, como a solidariedade e a responsabilidade pela comunidade. Para o autor, a maneira de se evitar uma interpretação ética dessas virtudes é compreendê-las como partes da mais fundamental virtude da democracia, a justiça. Ou seja, cidadãos sabem que essas virtudes estão ligadas ao que devem uns aos outros em termos de uma concepção de justiça.

Com efeito, falta à posição *standard* de um consenso sobreposto um núcleo de razões morais compartilhadas capaz de carregar o dever de civilidade dos cidadãos que deliberam com uma força integradora. Por outro lado, o modelo comunitarista sobrecarrega o cidadão com um vínculo muito forte a um compromisso pré-político com uma comunidade nacional ética e historicamente situada. O autor concorda com Habermas quanto à necessidade de um melhor equilíbrio entre os componentes morais e éticos, ou seja, universais e particulares de uma democracia. Um *senso de justiça compartilhado*, ou seja, “contextualizado, mas não contextualista,” pode ser a base para um projeto de justiça política e social. Para Forst - como na ética do discurso de Habermas e no liberalismo engajado de Dworkin - não é possível separarmos a justiça e a solidariedade sem que isso represente um alto custo para o fenômeno moral. Portanto, não existe um dilema entre particularismo e universalismo nesta questão, se estamos em uma democracia liberal bem compreendida. A prioridade da justiça é parte da moralidade política de uma comunidade e possui a força integradora capaz de compensar o déficit de solidariedade das sociedades contemporâneas. Somente esse sentimento comum é capaz de levar os cidadãos a assumir responsabilidades. Tais responsabilidades possuem três dimensões, segundo Forst: a primeira é a responsabilidade discursiva de justificar normas gerais com base nos critérios de reciprocidade e generalidade; a segunda é a disposição de assegurar a realização institucional e material das formas de justificação; e a terceira

¹⁸¹ FORST, R., op. cit., nota 177, p. 366. O texto correspondente no original é: “[...] accepting the criteria of reciprocity and generality means to respect the basic moral right to justification of every moral person.”

dimensão é a disposição de aceitar as decisões e ações da coletividade e as suas consequências para os que não são membros do Estado.

O senso de justiça que está em questão aqui não equivale a uma “doutrina abrangente política” ou a um sentimento compartilhado de vida boa em uma comunidade política; antes, corresponde a uma intuição compartilhada de que não existe um sentido compartilhado geral e autoritário da vida ética e que, por motivos de justiça, ninguém vai impor a sua visão do bem violando o critério básico de legitimação. Somente dessa forma uma sociedade pode ser justa e permanecer eticamente pluralista.¹⁸²

Como todo processo, a democracia possui momentos de avanço e momentos de retrocesso, os quais se dão de forma reflexiva e autocrítica. Estamos certos de que uma esfera pública vigorosa e a prática da tolerância como procuramos apresentar neste estudo são elementos essenciais ao exercício democrático. Nesse sentido, quanto mais cristalina e eficaz for a institucionalização dos direitos de participação política e de comunicação, menos risco de cerceamento das liberdades haverá. Tendo em vista que o mundo passa nesse momento por uma profunda transformação do espaço político e a intensificação do pluralismo religioso e do papel desempenhado pela religião na esfera pública, acreditamos que a tese liberal da prioridade da justiça é o caminho para a realização de um projeto democrático dinâmico. Reafirmamos, portanto, que o que se deseja alcançar nas lutas por justiça não é um tipo de estima social que dependa da aceitação de determinada cultura ou crença minoritária como tendo igual valor que a cultura ou crença majoritária, mas sim que o ser humano seja tratado com igualdade, tanto politicamente como moralmente, independente das diferenças éticas e religiosas, isto é, que seja tratado como uma pessoa que tem direito à justificação: “os atores envolvidos nessas lutas sabem que tal forma de reconhecimento *sittliche*¹⁸³ – para usar o termo hegeliano – não é alcançável. Mas eles ainda acreditam na necessidade e na possibilidade da justiça.”¹⁸⁴

¹⁸² FORST, R., op. cit., nota 177, p. 368. O texto correspondente no original é: “The sense of justice that is at issue here does not amount to a “political comprehensive doctrine” or to a shared sense of good life in a political community; rather, it corresponds to a shared insight that there is no generally and authoritatively shared sense of ethical good and that for reasons of justice no one will enforce his or her view of the good in violation of the basic criteria of legitimation. Only in this way can a society be just and remain ethically pluralistic.”

¹⁸³ Ao adotar o termo hegeliano, o autor se refere, evidentemente, a valores éticos substantivos e não a normas gerais de correção moral.

¹⁸⁴ FORST, R., op. cit., nota 71, p. 237. O texto correspondente no original é: “the actors in these struggles know that such a *sittliche* – to use the Hegelian term – form of recognition is not attainable. But still they believe in the need for and the possibility of justice.”

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ARAÚJO, L. B. L. ; BARBOSA, R. J. C. *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.
- APEL, K. O. "Plurality of the good? The problem of affirmative tolerance in a multicultural society from an ethical point of view". *Ratio Juris*, v. 10, n.2 , p.199-212, 1997.
- AUDI, R. *Religious commitment and secular reason*. Cambridge: Cambridge University, 2000.
- AUDI, R. ; WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. New York: Rowman & Littlefield, 1996.
- BAYLE, P. *The dictionary historical and critical of Mr Peter Bayle*. Londres: Knapton et al., 1734.
- _____. *A philosophical commentary on these words of the gospel, Luke 14:23: compel them to come in, that my house may be full*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
- BECKER, M. Darwin fracassou?. *Der Spiegel*, jan, 2009, Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/derspiegel/2009/01/22/ult2682u1062.jhtm>>
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.
- BODIN, J. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. Schwerin: Ed L. Noack, 1857.
- BUTLER, J. et al. *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University, 2011.
- DWORKIN, R. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FORST, R. The rule of reasons: three models of deliberative democracy. *Ratio juris*, v. 14, n.3, p. 345-378, 2001.
- _____. *Tolerance as a virtue of justice: philosophical explorations*, n.4, p.193-206, 2001.
- _____. *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism*. Berkley: University California, 2002.
- _____. *The limits of toleration: constellations*, v. 11, n.3, p.312-325, 2004.
- FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los: curso en el collège de France: 1982-1983*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

HABERMAS, J. *Passado como futuro*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2v.

_____. *Era das transições*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* [Giovanna Borradori]. Chicago: The University of Chicago, 2003.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Costa. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *O ocidente dividido*. Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. *The dialectics of secularization: on reason and religion* (with Joseph Ratzinger, edited by Florian Schüller). San Francisco: Ignatius Press, 2006.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. et al.. *An awareness of what is missing. Faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity, 2010.

HABERMAS, J., RALWS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1996.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? Aufklärung 1783. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LOCKE, J. *A letter concerning toleration*. Indianapolis: Hackett, 1983.

MAIA, A. C. *Jürgen Habermas: filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

MICHELMAN, F. Law's Republic. *The tale yale law journal*, v. 97, 1499.

MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006.

PINZANI, A., LIMA, C. M. ; DUTRA, D. V. (Coord.). *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO, 2009.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Lisboa: Presença, 1997.

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Piseta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O direito dos povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Justiça como equidade*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RODRIGUES, J. R. S. A razão como instrumento heterogêneo: o caso do *Avis aux Réfugiés*. *Kriterion*, 120 (2009): 437-448.

SEIBENEICHLER, F. B. (Org). *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas: entre Apel e Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

THE STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Disponível em:
<<http://plato.stanford.edu/>>

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *A secular age*. Cambridge (Mass.): Harvard University, 2007.

VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University, 2007.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

WALZER, M. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WHEITHMAN, P. *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University, 2002.

WOLTERSTORFF, N. *Justice: wrights and wrongs*. Princeton: Princeton University Press, 2007.