



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcela Borges Martinez

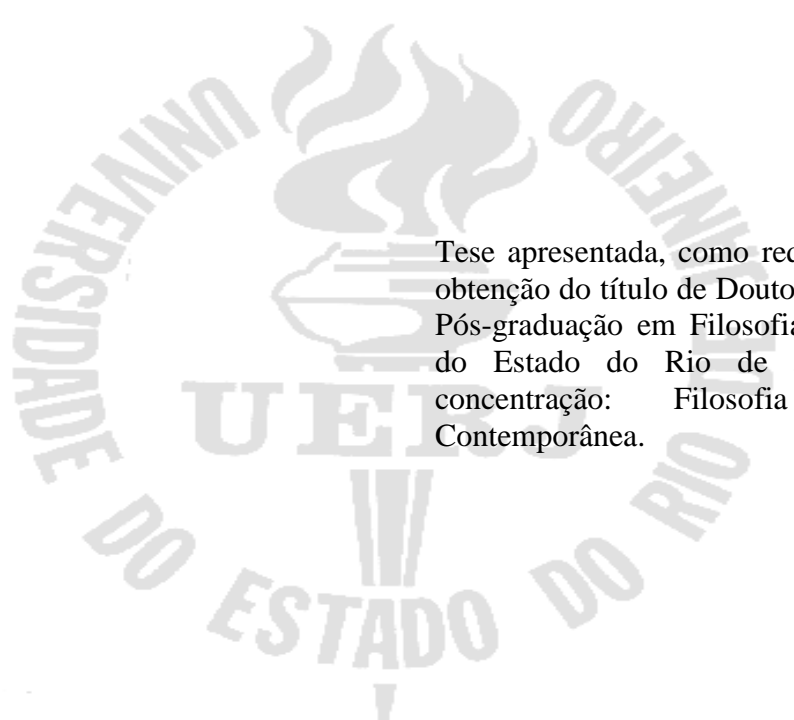
**O direito à justificação: sobre a dialética entre igualdade e diversidade à luz
da teoria da tolerância de Rainer Forst**

Rio de Janeiro

2017

Marcela Borges Martinez

O direito à justificação: sobre a dialética entre igualdade e diversidade à luz da teoria da tolerância de Rainer Forst



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, 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

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

M385 Martinez, Marcela Borges
O direito à justificação: sobre a dialética entre igualdade e diversidade à luz da teoria da tolerância de Rainer Forst / Marcela Borges Martinez. – 2017. 193f.

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

1. Tolerância - Filosofia - Teses. 3. Justificação (Direito) - Teses. I. Araújo, Luiz Bernardo Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 17.026.3

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marcela Borges Martinez

O direito à justificação: sobre a dialética entre igualdade e diversidade à luz da teoria da tolerância de Rainer Forst

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

Aprovada em 03 de abril de 2017.

Banca Examinadora:

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

Prof. Dr. Andre Jacques Louis Adrien Bertin
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Antonio Frederico Saturnino Braga
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcelo de Araujo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Taís Silva Pereira
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Rio de Janeiro

2017

DEDICATÓRIA

Para Pedro, Lucas, Carlos (*in memoriam*) e Danilda, com amor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu marido e ao meu filho, amores da minha vida, por todo o apoio e tolerância que tiveram nesses anos de dedicação à pesquisa. Foram vários momentos difíceis e sei que sem eles ao meu lado não teria chegado aqui.

À minha mãe e ao meu pai, pela inspiração e pelo exemplo de força, determinação e perseverança.

Ao meu orientador, Professor Luiz Bernardo, um exemplo para mim. 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, nossas discussões enriqueceram este projeto.

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

Aos apoios fundamentais recebidos ao longo do período de pesquisa: Capes (2012-2013), Faperj (2013-2014), CEFET/RJ (2015-2016).

Muito obrigada a todos.

Trago no sonho
E no sangue
Motivos pra lutar,
Ladeiras do divino
E becos da fome.
Quem cruzou
Aquela ponte
Não vai se esquecer.

O que eu sou,
Eu sou em par.
Não cheguei sozinho.

Lenine

RESUMO

MARTINEZ, M. B. *O direito à justificação: sobre a dialética entre igualdade e diversidade à luz da teoria da tolerância de Rainer Forst*. 2017. 193 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

O presente estudo apresenta uma reflexão sobre os desafios da democracia em face do pluralismo das sociedades modernas, em especial sobre a possibilidade de conciliação entre a diversidade social, ética e política e a igualdade garantida pelo estado democrático de direito. A tese sustentada é de que instituições democráticas justificadas discursivamente podem expressar a pluralidade de vozes presentes nas sociedades contemporâneas através da inclusão simétrica de todos os envolvidos como autores e destinatários de normas gerais. Para que essa forma reflexiva de democracia possa acontecer, é fundamental uma esfera pública inclusiva que permita a condução discursiva de conflitos na busca de acordos sobre a melhor forma de institucionalização da estrutura básica da sociedade. No procedimento deliberativo, o conceito moderno de tolerância desempenha, como veremos, um papel fundamental. Portanto, uma teoria da democracia deliberativa não seria possível se não apresentasse uma concepção de tolerância procedimental e, neste sentido, o estudo desta categoria, à luz do pensamento de Rainer Forst, recebe um espaço especial.

Palavras-chave: Tolerância. Razão pública. Justificação.

ABSTRACT

MARTINEZ, M. B. *The right to justification: on the dialectic between equality and diversity in light of the theory of toleration of Rainer Forst*. 2017. 193 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

The present study presents a reflection on the challenges of democracy in the face of the pluralism of modern societies, especially on the possibility of reconciling social, ethical and political diversity and equality guaranteed by the democratic rule of law. The sustained thesis is that discursively justified democratic institutions can express the plurality of voices present in contemporary societies through the symmetrical inclusion of all those involved as authors and recipients of general norms. In order for this reflexive form of democracy to occur, an inclusive public sphere is essential to allow the discursive conduct of conflicts in the search for agreements on the best way of institutionalizing the basic structure of society. In the deliberative procedure, the modern concept of tolerance plays, as we shall see, a fundamental role. Therefore, a theory of deliberative democracy would not be possible if it did not present a conception of procedural toleration and, in this sense, the study of this category, in the light of Rainer Forst's thought, receives a special space.

Keywords: Toleration. Public reason. Justification.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- CEFET/RJ – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca
- 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	11
1	O EXERCÍCIO DAS RAZÕES	17
1.1	As ideias liberais	20
1.1.1	<u>O contratualismo de Hobbes e Kant</u>	22
1.1.2	<u>O liberalismo político</u>	26
1.2	O uso público da razão	33
1.2.1	<u>Um novo modelo de justificação: a ideia de razão pública</u>	34
1.2.2	<u>Habermas e o papel político da religião na esfera pública</u>	37
1.2.3	<u>Paul Weithman e a cidadania responsável</u>	38
1.2.4	<u>As propostas de Robert Audi e Nicholas Wolterstorff</u>	41
1.2.5	<u>Entre fé e saber: agnosticismo e pós-secularismo</u>	46
1.3	Rainer Forst e o exercício das razões	51
2	A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO IGUAL	60
2.1	Axel Honneth e a luta por reconhecimento	61
2.1.1	<u>Relações de reconhecimento na teoria social de Hegel</u>	63
2.1.2	<u>A psicologia empírica de G. H. Mead</u>	69
2.1.3	<u>Formas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade</u>	72
2.1.4	<u>Formas de desrespeito: violação, privação e degradação</u>	77
2.2	Forst e a relação entre a justiça e o bem	84
2.2.1	<u>Contextos da justificação</u>	89
2.2.2	<u>Contextos do reconhecimento</u>	95
2.3	Charles Taylor e a política do reconhecimento	103
2.3.1	<u>O caso Québec</u>	108
2.4	Habermas e o vínculo entre Estado de direito e democracia	110
2.4.1	<u>Neutralidade ética do direito</u>	112
2.4.2	<u>Direito e legitimidade</u>	117
2.4.3	<u>Integração social e a tensão entre facticidade e validade</u>	122
2.4.4	<u>Dimensões de validade do direito</u>	126
3	TOLERÂNCIA E O DIREITO À JUSTIFICAÇÃO	133
3.1	A história da tolerância	133
3.1.1	<u>John Stuart Mill e conceito moderno de tolerância</u>	147

3.1.2	<u>Os limites da tolerância</u>	153
3.1.3	<u>As críticas à tolerância liberal</u>	159
3.2	Tolerância e justificação	167
3.2.1	<u>Os limites da razão</u>	174
3.2.2	<u>A virtude da tolerância em situações de conflito</u>	177
3.2.3	<u>Uma "comunidade de política de comunidades éticas"</u>	179
	CONCLUSÃO	185
	REFERÊNCIAS	190

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é uma reflexão sobre os problemas da democracia, isto é, sobre se a democracia pode garantir a realização da justiça e sobre os procedimentos necessários para isso. Winston Churchill disse que a democracia é a pior forma de governo, salvo todas as outras. John Rawls disse que nenhuma forma de governo e nenhum sistema de governo podem ser legítimos se a sua efetividade se dá à custa das liberdades fundamentais de determinada classe ou grupo de indivíduos e que uma teoria, mesmo que tente promover a igualdade, se o faz através do cerceamento das liberdades básicas não é justa. Esse entendimento de que temos problemas sérios e urgentes para resolver - pois resultam em injustiças - e de que vivemos uma profunda crise de credibilidade das instituições democráticas, norteia nossas inquietações. Contudo, também entendemos que a possibilidade de uma reflexão crítica sobre tais problemas e de transformações só são possíveis em um regime que assegure as liberdades fundamentais a todos os indivíduos. Dessa forma, este estudo é também uma defesa da democracia, mais especificamente de uma democracia deliberativa.

Com efeito, um dos principais desafios das sociedades modernas, pluralizadas e secularizadas, é a conciliação entre a diversidade social, ética e política e a igualdade garantida pelo estado democrático de direito. Isto é, assegurar que todos os indivíduos sejam tratados como iguais - o que não significa, como veremos, tratar a todos igualmente. Defendo a tese de que instituições democráticas *justificadas discursivamente* podem expressar a pluralidade de vozes presentes nas sociedades contemporâneas através da inclusão simétrica de todos os envolvidos como autores e destinatários de normas gerais. Para que essa forma reflexiva de democracia possa acontecer, é fundamental uma esfera pública inclusiva que permita a condução discursiva de conflitos na busca de acordos sobre a melhor forma de institucionalização da estrutura básica da sociedade. É também indispensável uma concepção de justiça.

Rainer Forst defende a tese de que a reivindicação por justiça é a reivindicação por justificação, isto é, a reivindicação por não ser governado arbitrariamente. Nesse sentido, uma estrutura básica da sociedade justificada discursivamente e democraticamente espelharia a realização da justiça. Indivíduos que se engajam em processos justificatórios assumem a responsabilidade de oferecer aos outros razões que justifiquem seus posicionamentos e julgamentos políticos e morais. As razões que podem validar normas gerais serão aquelas que atenderem às exigências estipuladas por determinados critérios. No procedimento

deliberativo, o conceito moderno de tolerância desempenha, como demonstraremos, um papel fundamental. Portanto, uma teoria da democracia deliberativa não seria possível se não apresentasse uma concepção de tolerância procedimental e, nesse sentido, a presente pesquisa dedica um espaço especial ao estudo desta categoria.

Encontramos na categoria da tolerância, de acordo com a concepção proposta por Forst, uma forma complexa de reconhecimento e autorrealização. É verdade que, pelo fato de sempre envolver componentes de objeção e rejeição e, portanto, implicar a *reflexão sobre* e o *estabelecimento de* limites, nunca será uma forma completa de reconhecimento positivo. Esta complexidade reside no fato de que é preciso que as partes envolvidas em contextos de desacordos razoáveis sobre o bem sejam capazes de uma relativização parcial de suas crenças, sem, contudo, abrir mão delas, sendo, assim, tolerantes. A concepção de tolerância como “respeito mútuo” possui 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. 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, cujo modelo, no entanto, pode ser aplicado nas questões referentes às diferenças éticas e culturais também. De acordo com Forst, 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 se baseia nos critérios de *reciprocidade* - não devemos exigir direitos e recursos que são negados aos outros e nossas razões não devem ser projetadas na defesa de nossas pretensões; e de *generalidade* - razões que justificam normas básicas devem ser aceitáveis e compartilháveis por *todos* os cidadãos.

A *tolerância política* discursiva é especialmente requerida em procedimentos democráticos: a garantia dos direitos fundamentais de liberdade de religião, de consciência e de expressão tanto asseguram o direito à tolerância quanto estipulam o dever de tolerar. Cidadãos que pretendem estabelecer através de consenso os limites de uma tolerância exigida reciprocamente devem tomar suas decisões deliberativamente, pois somente desta forma poderão assumir as respectivas perspectivas e refletir sobre os interesses de todos. Desta forma, a democracia delimita a fronteira da tolerância política aceitável para um projeto constitucional interpretado de forma dinâmica¹. Contudo, a *virtude da tolerância* também

¹ Esta autorreflexão expressa o “princípio da inclusão simétrica de todos os cidadãos”. Cf. HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 285.

desempenha um importante papel em processos de justificação recíproca e universal, pois exige dos cidadãos o reconhecimento da diferença, o respeito ao outro como alguém que tem direito à justificação, o respeito pela autonomia moral e epistêmica do outro e um forte senso de justiça democrática quando se trata de relacionar corretamente as razões para objetar, aceitar ou rejeitar determinada crença, prática ou forma de vida, como veremos adiante. A tolerância é "*uma virtude da justiça e uma demanda da razão*".²

A razão prática é a capacidade que nós, seres humanos, temos de elaborar e responder a questões práticas de maneira justificada em diversos contextos e de fazer das razões aludidas a fundamentação de nossas ações. Portanto, a razão prática possui um aspecto cognitivo, mas também um componente motivacional. Todavia, a conexão entre os dois aspectos - isto é, a maneira como razões justificadas podem se tornar motivação para a ação e, portanto, razões práticas, propriamente ditas - não é óbvia e precisa ser esclarecida. A passagem do aspecto cognitivo ao motivacional acontece através do entendimento de que, em contextos morais, temos o dever incondicional e categórico de justificar as normas da nossa ação a todos que forem afetados de maneira significativa por ela. O princípio de justificação deve ser normativamente obrigatório. "Pessoas morais reconhecem uns aos outros, de acordo com este dever, como pessoas que possuem um irreduzível direito à justificação. Isto é precisamente o que significa considerar a si mesmo e aos outros como fins em si mesmos."³

A reflexão sobre a legitimidade dos procedimentos democráticos, sobre potenciais geradores de desigualdades e exclusões na democracia, sobre a (in)justiça, sobre os riscos de degeneração e de corrupção do sistema político, sobre a (in)tolerância, sobre, enfim, os problemas e dificuldades presentes em sociedades que optam por regular a ordem social democraticamente sempre é algo necessário. No Brasil, isso se faz fundamental, pois vivemos ainda uma fase de amadurecimento do espírito democrático. Nosso país tem um histórico significativo no que respeita à falta de liberdade: fomos colônia; o período escravagista foi longo, cuja abolição foi das mais tardias da história; tivemos vários períodos de poder centralizado nas forças armadas e, desde que o poder voltou para as mãos da sociedade civil, em 1985, já passamos por dois processos de impeachment presidencial. A reeleição da

² FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 510. O texto em língua estrangeira é: "[...] a virtue of justice and a demand of reason." A tradução desta citação, bem como de todas as outras citações traduzidas do inglês para o português da presente pesquisa, é nossa. Esta informação não será, portanto, repetida.

³ FORST, R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice (New Directions in Critical Theory)*. New York: Columbia University Press, 2011. p. 57: O texto em língua estrangeira é: "Moral persons recognize one another in accordance to this duty as persons who have an irreducible right to justification. This, on my account, is precisely what it means to regard oneself and others as end in themselves."

Presidente Dilma Rousseff, em 2014, foi marcada por uma grande divisão nacional (51,64% dos votos válidos, contra 48,36% do adversário), o que marcava um forte clima de insatisfação. Sua saída, em 2016, e a posse de Michel Temer, seu vice, como novo presidente teve a legitimidade questionada e mais uma vez o país ficou dividido. O atual governo federal adotou uma política agressiva que se vale de mecanismos democraticamente questionáveis, como medidas provisórias e projetos de emendas constitucionais, para realizar reformas que afetam direitos constitucionais e que indicam retrocessos nas políticas públicas relacionadas à saúde, à educação e à assistência social, áreas já por demais massacradas no país. Além disso, nossos representantes parlamentares encontram-se envolvidos em investigações de corrupção ativa e a eles se juntam representantes do poder judiciário e do poder executivo.

Além da desigualdade social abissal e da crise política, o Brasil vive um clima de tensão e conflito em relação à diversidade ética e cultural. Apesar de alguns avanços na conquista de determinados direitos, houve um recrudescimento dos discursos intolerantes, os quais proliferaram na esfera pública em relação à religião, orientação sexual, posicionamento político, gênero, etnia e cultura. Tais discursos não são fáceis de serem identificados e se apresentam muitas vezes como uma falsa tolerância ou, ainda pior, como uma espécie de altruísmo. A constituição de 1988 assegura a liberdade de crença e culto (artigos 5º e 19º). Contudo, a educação religiosa é admitida como disciplina opcional (artigo 210º, parágrafo 1), podendo ser administrada por escolas públicas de nível básico. Quanto ao respeito mútuo e à tolerância, o preconceito baseado em raça, cor, etnia, religião ou nacionalidade é considerado crime, de acordo com a lei n.º 7716/89. Desde 1989, uma agência federal tem sido responsável por implementar políticas públicas contra a discriminação (inicialmente Secretariado de Direitos Humanos da Presidência da República, atual Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos), e, em 2015, foi criada uma agência especificamente dedicada à discriminação religiosa (Assessoria de Diversidade Religiosa e Direitos Humanos).

Não é à toa a preocupação do Governo em combater todas as formas de discriminação, o Brasil tem conflitos relativos ao conceito de laicismo e à sua aplicação nas políticas públicas, semelhantes aos de outros países ocidentais, os quais giram em torno de temas como o aborto, o casamento entre pessoas do mesmo sexo e a educação religiosa. Além disso, a intolerância religiosa e a sua percepção crescem, o que se atesta pelas recentes tentativas de quantificar os casos de intolerância religiosa em nosso país: os dados disponíveis referem-se basicamente a denúncias enviadas aos órgãos competentes pelo DISQUE 100 e compilações de notícias de jornais. De acordo com as informações enviadas, foram registradas 543

denúncias de discriminação religiosa entre 2011 e 2014, das quais 216 informaram a religião da vítima: 35% candomblé e umbanda, 27% evangélicos, 12% espíritas, 10% católicos, 4% ateus, 3% judeus, 2% muçulmanos e 7% outras religiões. O Rio de Janeiro e o Distrito Federal foram os estados com o maior número de casos registrados. O Rio de Janeiro é também o estado com a maior diversidade religiosa, com a mais elevada porcentagem de seguidores das religiões afro-brasileiras.⁴

Em relação à comunidade LGBTQIA⁵ os números também são perturbadores. De acordo com o relatório, publicado em 2016 pelo Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, ao menos cinco casos de violência homofóbica são registrados *por dia* no Brasil, sabendo-se que os dados não refletem a realidade, apenas os casos identificados pelo SUS e pelo DISQUE 100. As vítimas são em sua maioria do sexo masculino (73%), gays (24,5%), pretos e pardos (39,9%) e estão na faixa etária entre 15 e 30 anos (54,9%). O Brasil ocupa hoje a inadmissível posição de lugar que mais mata pessoas do grupo LGBTQIA no mundo. Além das agressões físicas, outras violências são infligidas a esses grupos como a inacessibilidade a políticas públicas e sociais; problemas em ingressar no mercado de trabalho por preconceito; saída precoce das escolas por motivo de discriminação e homofobia, o que posteriormente repercute na sua formação profissional.

Destarte, o cenário político brasileiro envolve o questionamento da legitimidade do poder governamental e das instituições democráticas, desigualdade social profunda, exclusão de grupos e minorias, violação de direitos humanos e uma má administração da coisa pública, ora por incompetência, ora por corrupção. Em nosso país, 37,4% da renda total se concentram em 3,6% da população abastada, enquanto os 53,5% mais desfavorecidos *subvivem* com 13,6% da renda. Neste contexto, pensar em justificação da justiça e em tolerância moral e política é desafiador e, por vezes, solitário. Mas, mais do que nunca, urgente. Há muito a fazer. Como calar diante da fome que mata e de arbitrariedades injustificáveis, como (para citar um único exemplo) o estado dos presídios no Brasil? Chegamos a um momento crítico em que devemos repensar nossas instituições e procedimentos, sob o risco de perdê-los. Uma das formas de realização desse desafio é a ocupação da esfera pública com reflexões exigentes e rigorosas, o que exige novos espaços para deliberação e articulação. Precisamos estudar sociedades mais experientes e mais justas, modelos mais maduros de integração social. Qual

⁴ ACN BRASIL. *Liberdade Religiosa no Mundo: Sumário Executivo 2016*. Disponível em: <<http://www.acn.org.br/images/stories/RLRM2016/pdfs/RLRM-2016-Brasil.pdf>>. Acesso em: (22/01/2017).

⁵ UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS COUNCIL. *Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights (A/HRC/29/23)*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/onu-apresenta-recomendacoes-sobre-a-protecao-dos-direitos-de-lgbt/>>. Acesso em: (22/01/2017); e HUFF POST BRASIL. Disponível em: <http://www.brasilpost.com.br/2016/02/26/relatorio-homofobia_n_9330692.html>. Acesso em: (22/01/2017).

será nosso legado - ético, intelectual, cultural, ambiental - para futuras gerações? Espero que este estudo possa contribuir de alguma forma para essa reflexão e para o aprofundamento das questões envolvidas, através do estudo de casos emblemáticos das lutas sociais e da concepção forstiana de justificação pública democrática.

A tese está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo identifica nossos principais problemas e delimita a matéria da pesquisa. O principal tema desta parte da tese é a ideia de razão pública como mecanismo legitimador do processo democrático. No segundo capítulo, abordaremos as questões relativas às demandas por reconhecimento em sociedades multiculturais. Esta parte do estudo tem como fio condutor a política do reconhecimento de Charles Taylor e a genealogia do conceito feita por Axel Honneth em *Luta por reconhecimento* (1992), bem como as posições de Habermas e Forst sobre o tema. O terceiro capítulo será dedicado ao conceito moderno de tolerância e à concepção crítica forstiana. Nessa última etapa, esperamos ter concluído os passos necessários para a defesa de nossa tese, além de aprofundar a reflexão acerca dos dois conceitos - tolerância e reconhecimento - e das dificuldades de realizá-los em meio à profunda diversidade ética e cultural das sociedades contemporâneas.

1 O EXERCÍCIO DAS RAZÕES

O Estado moderno configurou-se a partir dos séculos XIV e XV com o surgimento das monarquias nacionais. O fortalecimento do rei em Portugal, bem como na França, Espanha e Inglaterra, teve como consequências a centralização do poder e o estabelecimento das prerrogativas de posse de território, de monopólio para fazer e aplicar leis, de recolher impostos, de cunhar moeda, de ter exército, de uso legítimo da força e de dispor do aparato administrativo para prestar serviços públicos.

Com efeito, a unidade existente em sociedades tradicionais não era mais possível nesse momento. Em sociedades que não haviam passado por processo de modernização, a política era pensada tendo como base valores abrangentes, englobantes, como o bem comum - conhecível e alcançável -, nunca a partir dela mesma. A vida política era iluminada por valores morais da excelência humana, anteriores ao indivíduo e à comunidade. Com a passagem à modernidade, as sociedades se tornam complexas. Não há mais consenso a respeito do bem comum, mas uma pluralização das concepções sobre o que seja o bem. A ideia de direitos naturais - liberdade, igualdade - surge em contraste aos valores englobantes. A partir desse ponto, o princípio de que cada indivíduo, em sua singularidade, não importa sexo, raça ou credo, nasce livre e igual em direitos que nada nem ninguém pode lhe tirar, emerge como possibilidade de fundamentar as teorias políticas. Nesse contexto, três eventos históricos principais colocam as sociedades em um caminho irreversível de modernização e dão origem à filosofia moderna: o humanismo renascentista do séc. XV, a reforma protestante do séc. XVI e a revolução científica do séc. XVII.

O humanismo renascentista adota o viés de valorização do pensamento clássico, encontrando em Protágoras sua marca: “o homem é a medida de todas as coisas”. Este lema se opõe fortemente a concepção de mundo hierarquizada da Idade Média, onde a arte era voltada ao sagrado e a filosofia estava a serviço da teologia. Há um rompimento com a visão teocêntrica e com a concepção filosófico-teológica. O homem passa a ser considerado em si mesmo, opondo-se ao ser caído, marcado pelo pecado original, do período medieval. Destarte, o tema da dignidade humana adquire novo sentido, diz respeito à própria humanidade, à natureza humana - o fato de sermos humanos nos faz portadores de uma dignidade natural. Nas artes, a harmonia do cosmo é reproduzida no homem através da valorização do corpo humano, do homem comum e da vida cotidiana. Na literatura, surgem traduções para o latim dos clássicos gregos, especialmente os helenistas. E na política, o humanismo encontra sua

expressão nas críticas ao absolutismo, à intolerância religiosa e à tradição escolástica. Há um favorecimento da razão e das virtudes naturais, bem como valorização da liberdade humana.

A Reforma, o segundo evento destacado, nasce como defesa de uma forma de cristianismo mais simples, mais espiritual. O que está em pauta é o desejo de alguns a uma vida religiosa mais modesta e voltada à pobreza. Há um forte sentimento de rejeição às ações da Igreja que, necessitada de recursos para manter exércitos, para financiar obras faraônicas e para sustentar seus Estados, vendia indulgências e favores. Impressionado com a corrupção e a degradação da Igreja, Lutero (1483-1546) inicia sua participação defendendo a necessidade de uma reforma e passa, aos poucos, a líder do movimento. Assim, o protestantismo se difunde em algumas regiões da Europa como uma oposição a Roma e como crítica à hierarquia eclesiástica, defendendo dois pontos fundamentais: a recusa da autoridade institucional da Igreja e a valorização da consciência individual, dotada de autonomia.⁶ Do ponto de vista filosófico, a Reforma aparece como representante da defesa da liberdade individual e da liberdade de consciência. O indivíduo passa a ser entendido como capaz de chegar à verdade pela sua luz natural e, assim, contestar a autoridade institucional e o saber tradicional. Este posicionamento abre espaço para o pensamento moderno e seu espírito crítico. Além disso, é necessário destacar a importância da ética protestante no desenvolvimento econômico da Europa através da defesa da liberdade individual, da livre iniciativa e da austeridade, permitindo grande acumulação de capital.

O terceiro evento histórico precursor da modernidade foi a Revolução Científica, responsável por uma nova compreensão de universo, de deus e de homem. Do ponto de vista da cosmologia, podemos destacar importantes acontecimentos como a demonstração da validade do modelo heliocêntrico de Copérnico, feita por Galileu; a formulação da noção de universo infinito, feita por Giordano Bruno e Nicolau de Cusa; e a concepção de movimento dos corpos celestes, especialmente a Terra. Do ponto de vista da ciência, podemos destacar a valorização do método experimental, que rompe com o modelo de ciência contemplativa dos antigos; e a utilização da matemática como linguagem da física. A ciência moderna elimina a separação entre o saber teórico (*episteme*) e o saber aplicado (*téchne*), há uma integração entre ciência e técnica. Isto significa que hipóteses teóricas passam a ser testadas na prática e problemas práticos geram demandas de desenvolvimento científico.

⁶ Um exemplo importante para ilustrar a questão é a *regra de fé*: a fé seria suficiente para que os indivíduos compreendam a mensagem divina nos textos sagrados. Tal regra representa a defesa do individualismo contra a autoridade externa, contra o saber adquirido e contra as instituições tradicionais.

Os eventos acima elencados alteraram profundamente as sociedades, fazendo com que perdessem as características das sociedades clássicas. Um primeiro fator a ser considerado é que homem não mais será entendido como um ser naturalmente social, a sua sociabilidade passa a ser política. Ou seja, em lugar do naturalismo clássico, a modernidade é marcada pelo artificialismo. Além disto, nesse novo contexto, sendo o homem anterior à sociedade, ele a cria para que esta possa garantir os direitos naturais dos indivíduos. Esta inversão é uma tendência inexorável de sociedades que entram em processo de modernização. O subjetivismo passa a ser a tônica do pensamento para a compreensão do mundo, em contraste ao objetivismo clássico. O homem clássico pensava de acordo como alguém inserido em um cosmo e numa comunidade política, ele pensava segundo a lógica do todo que o determinava. Na modernidade, a política e a ordem social serão pensadas através do indivíduo que as constrói.

Outro fator de extrema relevância é o fato do pluralismo. Sociedades que se modernizam passam por um processo de pluralização das concepções de bem. Após a Reforma, com a ruptura da unidade religiosa cristã, a Europa viveu cerca de duzentos anos de guerras religiosas em função da disputa entre “verdades reveladas”. O desafio a partir deste ponto é a falta de um consenso sobre o que é o bem humano.

Além dos pontos mencionados, o surgimento da possibilidade de mobilidade social, até então hierarquicamente definida, também afetou de forma importante a estrutura das sociedades. O surgimento da burguesia comerciante e da classe trabalhadora - pobre, mas livre -, o questionamento do poder econômico e político da Igreja, a queda de reis e famílias nobres em contraste à ascensão de famílias de comerciantes e de novos soberanos que os favoreciam, tornaram inviável a ideia de um mundo estruturado por hierarquias fixas.

Esses fatores têm uma influência inevitável na ética e na política. A pessoa mudou, mudou o bem, mudou o justo. Surge, então, a necessidade de um novo modelo de ordem social, de organização política e de legitimação do poder. As ideias germinadas nesse momento levarão ao surgimento da democracia representativa e do sistema parlamentar, ao estabelecimento de constituições e cartas de direitos civis.⁷ Dois pontos, em especial, merecem destaque: 1) a ideia de direitos naturais demanda um conceito neutro de justiça, não mais baseado em concepções do bem; 2) se o poder absoluto fora sustentado com base na teoria dos direitos divinos dos reis, os filósofos modernos procuravam o fundamento racional do poder soberano. Surge, assim, a teoria da origem social do pacto feito com o

⁷ Destacam-se as grandes revoluções desse período: Revolução Gloriosa na Inglaterra (1688), Revolução Americana (1776) e Revolução Francesa (1789).

consentimento dos indivíduos. A partir desse momento, o governo não se identificará mais com o poder, será apenas depositário da soberania popular.

Os teóricos contratualistas partiam da hipótese do estado de natureza, o estado em que o homem viveria como senhor de si e seus poderes. Buscavam a origem *lógica* do contrato, isto é, o contrato como princípio do Estado, como sua razão de ser. Em outras palavras, buscavam responder a seguinte questão: o que justificaria abandonar a liberdade natural para endossar um regime constitucional? A resposta a respeito do fundamento racional do contrato não será a mesma para os autores da tradição contratualista, porém, com relação à legitimidade do poder não há divergência entre eles: a legitimidade passa a se fundar no consenso e na representatividade, não mais no divino. O poder legítimo é um poder de direito, que repousa não mais na violência ou privilégio de uma classe, mas no mandato popular. Assim, o súdito se transforma em cidadão e nasce a sociedade civil. Com efeito, torna-se necessária uma base normativa capaz de fundamentar teoricamente as diretrizes políticas da modernidade - surge o liberalismo.

1.1 As ideias liberais

O liberalismo, grosso modo, pode ser considerado o conjunto de ideias éticas, políticas e econômicas da burguesia, em oposição à visão de mundo da nobreza feudal. Seus teóricos defendiam a separação do Estado (o público) e da sociedade (o privado), direitos naturais, livre iniciativa e liberdade individual. No entanto, não podemos dizer que há um "acordo" sobre o que é liberalismo. Seus autores divergem em muitos pontos a respeito de suas características. Mas podemos considerar que o que faz com determinadas concepções sejam classificadas como liberais é a referência a três elementos principais: "uma lista de direitos e liberdades básicos para todos, uma prioridade para essas liberdades e uma garantia de que todos os membros da sociedade terão meios adequados e com múltiplas finalidades para fazer uso desses direitos e liberdades."⁸

Rawls diz que a tese central do liberalismo, também vinculada à tradição contratualista, é a de que as instituições políticas e sociais devem ser justificáveis para todos os cidadãos, isto é, devem ser acessíveis "à razão e ao juízo dos cidadãos."

⁸ RAWLS, J. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 13.

O objetivo da justificativa contratual é mostrar que cada membro da sociedade tem uma razão suficiente para concordar com essa ordem ou para reconhecê-la, com a condição de que outros cidadãos também a reconheçam. Isso gera o consentimento por unanimidade. As razões invocadas devem ser razões do ponto de vista de cada pessoa razoável e racional.⁹

Assim, uma democracia liberal pode ser entendida como uma concepção política baseada em princípios que os cidadãos podem igualmente aceitar e justificar mutuamente. Esta noção de justificação intersubjetiva, isto é, uma expectativa de reciprocidade entre cidadãos do Estado é o que pode fazer com que uma comunidade pluralista, segmentada por visões de mundo, possa endossar uma constituição. E esta ideia de justificação contém, como pressuposto necessário, a tolerância. Voltaremos a este ponto mais a frente.

Tão importantes são os pensadores integrantes do rol dos liberais desde o século XVI que é praticamente impossível escolher entre eles um representante. Vale ressaltar, no entanto, que nosso objetivo não é traçar a história do liberalismo, tampouco avaliar as diferenças e proximidades entre seus teóricos. O que nos interessa ao resgatar as origens do liberalismo é especificamente a questão da tolerância, mais precisamente a tolerância religiosa, a qual passa aos textos do direito com as constituições liberais. É a partir da garantia, por parte do Estado, da liberdade de religião que veremos o germe das modernas concepções de tolerância surgirem. Diante do exposto, renderá bons frutos a comparação entre dois pontos de vista que respondem de maneira diferente ao problema central do liberalismo, qual seja: como conciliar as liberdades e os direitos naturais - inerentes à própria natureza - com a vida em sociedade, a qual exige respeito ao direito do outro e definição de interesses comuns, são eles Thomas Hobbes e Immanuel Kant. Em seguida, passaremos às questões relacionadas mais diretamente à matéria da tese, particularmente no que tange às demandas por tolerância e reconhecimento em meio ao pluralismo das sociedades contemporâneas. Para tal empresa, começaremos com o liberalismo político de John Rawls.

1.1.1 O contratualismo de Hobbes e Kant

No prefácio de *De cive* (1642), Hobbes já anuncia a prioridade que a teoria política ocupa em sua obra, “[...] se a dignidade das artes deve ser julgada pela qualidade das pessoas que as praticam, [...] então seguramente a ciência política deve ser de todas a primeira: porque ela diz respeito tão de perto aos príncipes, e a outros que têm por emprego o governar a

⁹ Ibid. p. 15.

humanidade [...].”¹⁰ Para o autor, um erro em política pode representar muitos danos e até mesmo levar à morte, por isso, quanto maiores forem as possibilidades de danos, mais importante e útil se faz uma doutrina dos deveres bem elaborada. Em suas principais obras - *Do cidadão* (1642), *Elementos do direito natural e político* (1650) e o *Leviatã* (1651) – desenvolve o ambicioso projeto de oferecer uma doutrina capaz de regular a ordem pública, realizar a justiça por meio de leis, evitar a guerra e orientar o julgamento dos injustos e da injustiça feita em nome das escrituras.

A busca de uma fundamentação da vida política, em Hobbes, começa pela investigação da natureza humana. O conhecimento da natureza humana parte de dois postulados, o primeiro é o da cobiça natural do ser humano que leva cada um a privilegiar suas particularidades e preferências; o segundo é o da razão natural que faz todos quererem evitar a morte violenta. O primeiro diz respeito ao exercício do poder, à potência de cada um em relação a todas as coisas. O segundo diz respeito ao cálculo, à racionalização desta potência de modo a usufruir e apropriar-se de seus interesses. O que faz com que os homens se aproximem, contrariando sua insociabilidade, é a cobiça recíproca. Por isso que o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos, expressão do direito de todos a todas as coisas. Segundo Hobbes, o direito é a liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Em *De cive*, a primeira fundamentação do direito natural diz que todo homem, na medida de suas forças, deve se empenhar em proteger sua vida e membros. Ora, o direito ao fim confere direito aos meios necessários ao atingimento daquele fim. Nesse estado, o homem vive em liberdade selvagem e só reconhece no outro o objeto de seu desejo e cobiça.

No entanto, se todos são iguais na cobiça, são também iguais no medo e, principalmente, o medo da morte violenta. No estado de natureza,¹¹ todos podem fazer coisas iguais uns aos outros, a desigualdade só nasce depois da lei civil. Assim, o que faz com que os homens acomodem os conflitos e criem uma ordem estatal é o medo recíproco. Vê-se que este é um estado racional, organizado por preceitos da razão, dos quais se deduz a necessidade de instituição do poder. O Estado é o produto racional desta noção de igualdade, é o bem comum, a potência soberana que, devido à relação de dominação que estabelece, torna possível a sociabilidade humana e cuja função é a paz pública. Hobbes contesta a tese

¹⁰ HOBBS, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 10.

¹¹ O estado de natureza hobbesiano não deve ser entendido como algo que aconteceu ou como um estado de coisas, ele é hipotético, é uma possibilidade permanente, é o estado que existiria na ausência do exercício da soberania. Sobre este ponto, ver também RAWLS, J. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 33-38.

aristotélica de que o homem é naturalmente político. Esta seria uma contemplação leviana da natureza humana. A concórdia animal é natural, mas a humana é artificial, ocorre por acidente, não por uma disposição da natureza. O homem precisa estar ligado a leis por laços de obediência, do contrário, nenhuma sociedade é possível.

O Estado, então, é a forma da sociabilidade humana, é criado pelos homens tendo em vista sua conservação comum. No entanto, o Estado não é a soma das vontades particulares, mas uma síntese. Constitui-se como um corpo próprio, com necessidades específicas e tem a finalidade de autoconservação. Detém o direito exclusivo de punir, através do qual garante a obediência dos homens. Esta exclusividade no uso da violência é dada ao Estado no momento em que os homens renunciam a sua liberdade em prol do bem comum. A segurança pública é uma de suas determinações básicas, uma vez que, se a justiça não for feita, cada um pode se achar no direito de fazê-la com as próprias mãos. Portanto, em qualquer formação, a determinação do Estado é sempre a mesma: preservar os homens de uma morte violenta, afastando-os da instabilidade em que vivem. Para isso, decide e dita as regras de conduta ou leis civis - o que é certo e errado, o bom e o mau, o justo e o injusto, o que é legal e ilegal -, não podendo ser enfrentado por nenhum poder sob o risco de uma guerra civil. O direito do Estado é um direito de soberania que se traduz na conversão do direito natural de resistência de cada indivíduo no dever de obediência ao Estado.

Hobbes defende que todos os indivíduos têm motivos racionais suficientes, com base em seus interesses mais fundamentais,¹² para criar, através de acordo entre si, um Estado (Leviatã) com um soberano efetivo dotado de poderes absolutos e para apoiar esse soberano sempre que ele existir. [...] Esse soberano, para Hobbes, é a única forma garantida de proteção contra contendas civis destrutivas e contra a regressão para o estado de natureza, a pior de todas as condições.¹³

Podemos dizer que a racionalidade prática presente na concepção hobbesiana é uma racionalidade que visa vantagem mútua. Princípios e regras de justiça são elementos artificiais criados para restringir a ação de indivíduos e grupos no sentido de garantir que a vida em sociedade possa ser mutuamente vantajosa. Neste caso, a motivação para o cumprimento das leis é de natureza prudencial, os indivíduos percebem que não podem impor sua concepção do bem a todos, mas que, no entanto, têm interesse em uma vida confortável e temem a morte violenta. É deste cálculo que surge nos indivíduos a motivação a se submeter às leis e à ordem política. Desta forma, a unidade social se traduz em um *modus vivendi* entre indivíduos e

¹² Interesses fundamentais são os interesses na autopreservação, em meios para uma vida confortável e em alcançar a salvação.

¹³ RAWLS, J. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 115.

grupos, os quais aderem a um sistema de vantagem mútua capaz de preservar a paz civil. Tal modelo de justificação dos arranjos e instituições políticos levanta questões a respeito da possibilidade de estabilidade de um sistema constitucional. Uma vez que a adesão se dá por um cálculo, nada impede que as partes envolvidas possam reavaliar seus interesses. É possível, então, que este modelo não tenha força vinculadora suficiente para manter a estabilidade e a unidade social. Alguns autores defendem a ideia de que esta justificação deve ser moral e não prudencial. Este é o caso de Kant, como veremos a seguir, que considera o pragmatismo presente nesta forma de arranjo político corrosivo e danoso para a moral e o direito.

Kant, como Hobbes, não aprova uma visão atrativa da ética e rejeita tanto o perfeccionismo aristotélico quanto o utilitarismo. Para ele a moral nada tem a ver com a felicidade, mas com a investigação a respeito se somos, ou não, dignos dela.¹⁴ O autor apresenta uma ética imperativa, dos deveres, da ação correta, dos princípios, deontológica, contrária ao teleologismo clássico. Seu domínio é o da liberdade, cujo conteúdo é a ação humana. A razão prática kantiana não é conteudística, ela não diz o que fazer, pois não se apoia em nenhuma noção de bem previamente determinada, afinal, os bens humanos são tão diversos que podem estar em desacordo, por isto, Kant vai buscar na razão os princípios práticos *a priori*. Assim, razão prática kantiana é formal, é na ação prática que cada indivíduo preencherá conteudisticamente a forma da lei.

Segundo Kant, o que faz os homens se agregarem e viverem juntos não é a busca de um *fim* comum, como pensavam os clássicos, mas a consciência de que não se pode viver sozinho, é a certeza de que o homem precisa viver em sociedade se não quiser que sua existência malogre. Ao apresentar a ideia de uma “insociável sociabilidade humana” - um antagonismo entre um desejo individualista, que se traduz no egoísmo de querer satisfazer sua vontade a qualquer custo, e a tendência a viver em sociedade, pois sem isto o homem não conseguirá atingir a sua plenitude - Kant rejeita não apenas o naturalismo clássico, segundo o qual o homem é naturalmente social, mas também a tese realista hobbesiana, de acordo com a qual o homem é antissocial por natureza. Segundo o autor, o antagonismo gerado pela insociável- sociabilidade dos homens faz parte de um plano da natureza para que a espécie como um todo progrida moralmente de maneira a cumprir a principal e mais difícil tarefa que ela, a natureza, nos deixou - estabelecer a constituição civil, cuja função é conciliar a

¹⁴ KANT, I. "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática". In: *A paz perpétua e outros escritos*. Lisboa, Edições 70, 1992.

liberdade de cada indivíduo com a liberdade de todos os demais. Esta tese tenta solucionar a antinomia insolúvel da insociabilidade do homem e sua tendência a viver em sociedade.

O contrato originário kantiano é uma ideia da razão, está inscrito em um projeto histórico da razão humana, nele a concepção de justiça é de imparcialidade, seus princípios não se fundamentam nos desejos e interesses de uma comunidade, mas são imparciais. A finalidade das instituições políticas é garantir a justiça em detrimento do que possa ser o bem individual. O conceito de justiça em Kant é uma tentativa de resgate do conceito de razão prática com uma determinação forte – o que funda o contrato não é uma escolha, mas uma determinação, uma ordem da razão guiada pelo dever. Dessa forma, a política é pensada a partir da história humana e como se incluem os singulares, é uma atividade ligada ao dever, que ordena que se construa uma constituição justa que seja capaz de administrar o direito universalmente.

Eis, pois, um contrato originário apenas no qual se pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade. Mas neste contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato (e nem sequer é possível pressupô-lo. Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública.¹⁵

No pensamento kantiano há uma dialética entre liberdade e natureza: o reino da natureza é o terreno da necessidade, onde os acontecimentos são regidos por uma sequência necessária de causas e efeitos. No reino da liberdade, diferentemente, as ações são realizadas racionalmente, não por necessidade, mas direcionadas a fins, portanto são ações livres. A hipótese de Kant é que as disposições naturais do homem se desenvolvem na espécie, não no indivíduo, com isso o autor busca conjugar evolucionismo com liberdade da razão. A história se desenvolve no plano da natureza em um campo que possibilita o desenvolvimento das qualidades do homem, seu esclarecimento, de modo que, paulatinamente, ele alcança progresso moral. Sendo um ser de natureza e de liberdade, o homem não é regido só pelo que *é*, mas pelo que *deve ser*, ou seja, é regido por leis que ele mesmo se impõe, não mais regras anteriores a ele, como se dava com os clássicos. A razão instrumental não funciona na razão prática kantiana, pois o homem, por ser autônomo, julga os fins e decide se eles são dignos de serem

¹⁵ Ibid. p. 82-83.

buscados. Para Kant, estar submetido à lei moral não representa nada de sublime, porém se a pessoa é legisladora em relação à lei moral à qual está submetida, isto é, se essa pessoa é capaz de dar-se a si mesmo uma lei à qual se submeta, nisto há sublimidade e dignidade.

O formalismo de Kant recebeu muitas críticas, bem como o caráter deontológico de sua concepção filosófica e seu projeto de fundamentar a moral em uma base universal. No século XIX e até meados do século XX, houve uma franca predominância das teorias utilitaristas e uma desvalorização da teoria política normativa. Isto se deu em parte pelo brilhantismo dos teóricos representantes do utilitarismo; em parte pelo prestígio alcançado pelo positivismo lógico, o qual limitava a teoria política a um papel pouco desafiador que não incluía a atividade de teorização normativa; e em parte pela ausência de uma grande inquietação entre esses filósofos a respeito de orientações racionais sobre valores e fins a serem perseguidos pelas instituições políticas e sociais. Entretanto, na segunda metade do século XX, John Rawls inaugura um novo momento na filosofia política normativa, restaurando seu status como área de conhecimento.

1.1.2 O liberalismo político

Em 1971, Rawls publica *Uma teoria da Justiça*, uma obra que trará nova luz ao debate sobre a justiça, sendo considerada unanimemente um divisor de águas. Seu ousado projeto pretendia ser uma alternativa ao utilitarismo, o qual não leva a sério as diferenças entre pessoas, impossibilitando a construção moral; ao perfeccionismo,¹⁶ por não considerar o fato do pluralismo como determinante; e ao intuicionismo, o qual provoca um déficit normativo ao reduzir nossos juízos valorativos a sentimentos e intuições. Ao mesmo tempo, sua teoria se propunha a ficar distante tanto do socialismo, em função do déficit democrático que traz nos seus fundamentos, quanto do libertarianismo, em função da desigualdade que estimula ao desconsiderar a justiça distributiva.

Uma teoria da justiça foi o grande divisor de águas, pelo menos na teoria política de extração da filosofia analítica. Rawls concebeu o seu projeto como sendo o de articular de forma sistemática uma perspectiva normativa que oferecesse uma alternativa, sobretudo ao utilitarismo, de natureza contratualista em sua fundamentação e que fosse liberal-igualitária em seus compromissos normativos substantivos¹⁷

¹⁶ Perfeccionismo: doutrina comprometida com uma determinada concepção sobre os fins últimos da vida humana e que, em suas variantes políticas, atribui à autoridade política o papel de guiar os membros da comunidade política, por meio da distribuição de recursos e oportunidades, da educação e mesmo da coerção, na direção do ideal de excelência prescrito.

¹⁷ VITA, A. In: RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. XVII.

De acordo com o autor norte-americano, algumas questões só podem ser respondidas a partir de uma concepção de justiça política e social. Este é seu principal interesse nesta obra, cujo principal objeto é a *estrutura básica da sociedade*, isto é, “[...] o modo como as principais instituições sociais¹⁸ distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social.”¹⁹ Na formulação de sua teoria, o autor parte de três pressupostos básicos, o primeiro deles é a constatação de que vivemos em uma escassez moderada de recursos e isto pode gerar desigualdades. O segundo é 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 de doutrinas a este respeito. O terceiro pressuposto é de que membros da sociedade são indivíduos racionais e razoáveis, capazes de formular uma concepção de bem e de desenvolver um senso de justiça.

Na reflexão sobre o que é uma sociedade justa e sobre a melhor forma de conjugar os valores políticos mais importantes de uma sociedade – liberdade e igualdade– e articular as exigências conflitantes que eles possam trazer às instituições básicas da sociedade, Rawls busca demonstrar que é possível que cidadãos de uma sociedade democrática sejam capazes de articular de maneira sistemática *as razões* pelas quais deveríamos considerar mais *razoável* uma determinada concepção de justiça política e social. O autor entende que a estabilidade de uma democracia constitucional, quando mantém sua unidade social através de um *modus vivendi*, é frágil. Além disto, considera que cidadãos de uma sociedade liberal valorizam princípios, instituições e práticas compartilhadas não somente por razões instrumentais, mas porque os consideram bens intrinsecamente valiosos. Assim, busca uma fundamentação moral para o regime constitucional, a qual promoveria uma estabilidade maior que a possibilitada por um *modus vivendi*, sua pedra de toque é a noção de igualdade humana fundamental.

[...] o real ponto de partida da argumentação normativa da teoria de Rawls é uma noção de igualdade humana fundamental ou de valor intrínseco igual dos seres humanos. Uma sociedade justa ou, o que vem a ser a mesma coisa, uma sociedade democrática, é aquela cujas instituições sociais, econômicas e políticas tratam seus membros como pessoas moralmente iguais. [...] Na medida em que isso ocorre, a estrutura básica da sociedade [...] oferece o suporte institucional apropriado para que cada pessoa possa desenvolver um sentido de respeito por si própria que, mais do que recursos materiais, é o bem mais importante quando se trata de assegurar a igualdade de *status*.²⁰

¹⁸ Rawls considera as instituições sociais mais importantes a proteção jurídica da liberdade de pensamento e da liberdade de consciência, mercados competitivos, a propriedade privada dos meios de produção e a família monogâmica.

¹⁹ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 8.

²⁰ VITA, A. In: RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. XX-XXI.

Não obstante o fato do pluralismo, Rawls defende a possibilidade de cidadãos encontrarem uma concepção de justiça política e social que determine os termos equitativos da cooperação social para uma sociedade democrática. Para isso, é preciso que princípios da justiça sejam vistos como uma referência comum para a resolução de conflitos em sociedades modernas. Além disto, faz-se necessária uma concepção pública de justiça alicerçada por razões publicamente reconhecidas capaz de justificar as instituições comuns a todos os cidadãos como exprimindo e realizando a igualdade humana fundamental.

Quais seriam, então, os princípios capazes de ordenar com justiça a estrutura básica da sociedade? Sua concepção se baseia em dois princípios e um deles deriva um terceiro elemento: o primeiro princípio garante o maior número possível de iguais liberdades a todos, esse princípio assegura os direitos liberais clássicos; o segundo princípio propugna igualdade equitativa de oportunidades, todos devem ter o mesmo acesso a posições que exijam talentos similares ou desejos de cultivá-los; e o princípio da diferença, ou critério *maximin* de justiça social, segundo o qual só serão aceitas desigualdades socioeconômicas, isto é, elas só serão moralmente legítimas, se objetivarem maximizar a parcela mais desfavorecida da sociedade. Esses três componentes estão em um ordenamento léxico, ou seja, um princípio só pode ser realizado se o anterior já estiver satisfeito. “A intuição que está por trás dessa ordenação léxica é a de exprimir o compromisso normativo substantivo segundo o qual a busca de igualdade socioeconômica, ou de mais igualdade socioeconômica, não deve se fazer à custa de sacrificar as liberdades e os direitos protegidos pelo primeiro princípio.”²¹ De acordo com Rawls, não há porque se trocar igualdade socioeconômica por direitos e liberdades fundamentais, como poderia propor uma teoria socialista, por exemplo. Rawls entende o terceiro princípio como uma interpretação política do valor da fraternidade, é como se aqueles que ocuparão os cargos mais nobres na sociedade e que, portanto, terão a maior parte dos recursos, entrassem em acordo com aqueles que desempenharão funções menos recompensadas.

No que respeita à questão da tolerância, Rawls dá um grande passo a frente das concepções de tolerância que encontramos tanto na tradição quanto nas teorias liberais da modernidade. A concepção de liberdade e tolerância apresentada em *Uma teoria da justiça* não se resume à noção de liberdade negativa garantidora de direitos de não interferência por parte da autoridade política, a qual tende a promover entre os cidadãos indiferença no lugar da tolerância. Rawls pretende que os cidadãos de uma sociedade democrática tenham recursos

²¹ Ibid. p. XXIV.

(educacionais, profissionais e financeiros) que os habilitem a viver de acordo com suas concepções do bem. Para que isso seja possível, é necessária uma concepção de tolerância mais profunda e densa, a qual garanta um espaço para o reconhecimento de que todos terão acesso a esses recursos, pois serão tratados como moralmente iguais por seu governo. Em paralelo, concidadãos, ao se reconhecerem como moralmente iguais, aprofundam o sentimento de respeito pelo outro e o entendimento de que a garantia desse espaço requer que o exercício da tolerância seja um dever de todos.

A tolerância não é derivada de necessidades práticas nem de razões do Estado. A liberdade moral e religiosa provém do princípio da liberdade igual; e, supondo-se a prioridade desse princípio, o único fundamento para negar as liberdades iguais é evitar uma injustiça ainda maior, uma perda ainda maior de liberdade. [...] A limitação da liberdade só é justificada quando isso é necessário para a própria liberdade, para evitar uma infração à liberdade que será ainda pior.²²

Outro ponto merecedor de destaque é que a liberdade de consciência pensada por Rawls é aquela garantida constitucionalmente e “regulada por *formas de argumentação de aceitação geral*.”²³ Ao introduzir este critério, Rawls afasta, de um lado, formas de intolerância que pretenderam se justificar por meio de uma doutrina metafísica ou teoria do conhecimento e, por outro lado, formas de tolerância restrita, as quais seriam facilmente aceitas em outros momentos da história. O autor cita Santo Tomás de Aquino, os reformadores protestantes, Rousseau e Locke²⁴ como exemplos, os diferencia, entretanto, em um aspecto que considera fundamental: a intolerância defendida por São Tomás e pelos reformadores protestantes se baseava em questões de fé, em dogmas; já a tolerância restrita encontrada nos escritos de Locke e Rousseau tinha por objetivo restringir a liberdade daqueles que poderiam não cumprir os compromissos da sociedade civil, ou seja, visava à manutenção da ordem pública, porém, suas argumentações se baseavam na experiência comum e, portanto, se mantinha aberta para revisões. O dogma, diferentemente da nossa experiência histórica, não permite um espaço de reflexividade.

[...] quando a negação da liberdade é justificada por um apelo à ordem pública fundamentado na experiência comum, é sempre possível insistir em que os limites foram definidos de maneira incorreta, que a experiência, de fato, não justifica a restrição. Quando a supressão da liberdade se baseia em artigos da fé, não há argumentação possível.²⁵

²² RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 263-264.

²³ *Ibid.* p. 264. (Grifo meu).

²⁴ A concepção de tolerância defendida por Locke, bem como de outros pensadores exemplares do assunto, será apresentada no capítulo 3.

²⁵ *Ibid.* p. 266.

Quanto ao tipo de justificação contratualista adotada por Rawls, esta consiste em que, em uma situação hipotética de deliberação, na qual os participantes estariam em uma posição de imparcialidade moral e submetidos a restrições, os princípios de justiça escolhidos seriam os que ninguém poderia razoavelmente recusar para compor o acordo original. Para isso, os deliberantes devem levar em conta o pluralismo moral e a escassez de recursos materiais; devem estar em uma situação de equidade que não considere vantagens decorrentes de posição ou *status* social ou de capacidades produtivas superiores; e devem estar motivados a encontrar os termos que todos poderiam aceitar para um acordo.²⁶ Segundo Álvaro de Vita, esse padrão de justificação quer responder não apenas ao positivismo lógico e a ciência política behaviorista, ou a uma recaída no emotivismo ou na ideologia (capitalista ou marxista), mas também aos comunitaristas que pretendem fundamentar julgamentos normativos através de valores compartilhados por uma comunidade. O tipo de acordo que a teoria da justiça como equidade propõe não é baseado em um consenso comunal ou convencional, mas “[...] é fundado em uma noção de aceitabilidade razoável, entre pessoas que podem discordar entre si sobre como a coerção coletiva da sociedade deve ser empregada no caso de decisões políticas fundamentais, mas que estão igualmente motivadas a alcançar termos equitativos de acordo [...]”²⁷

Outro aspecto necessário para a determinação da posição original, portanto para a sua justificação, é verificar “[...] se os princípios que seriam escolhidos são compatíveis com nossas convicções ponderadas acerca da justiça ou as ampliam de maneira aceitável.”²⁸ O autor sugere que se trabalhe em duas frentes: a primeira descreve condições amplamente aceitas, a segunda verifica se essas condições podem produzir um conjunto significativo de princípios. Caso não possam, as partes devem procurar outras premissas igualmente razoáveis. Caso possam e caso esses princípios sejam compatíveis com as convicções ponderadas de justiça dos deliberantes, o processo continua nesse caminho. Se acontecerem desacordos ou discrepâncias, pode-se modificar a caracterização da situação inicial de maneira que os juízos possam ser reformulados. A esses avanços e recuos na busca de juízos ponderados, Rawls chama *equilíbrio reflexivo*: “[...] equilíbrio porque finalmente nossos

²⁶ A situação de igual liberdade é o que define o estado de natureza na justiça como equidade. Nessa situação hipotética ninguém conhece o seu lugar na sociedade, sua classe, seu status social, ninguém conhece seu quinhão na distribuição de recursos, nem suas habilidades naturais, inteligência, força, etc. Os participantes estão sob um véu de ignorância que os impede até mesmo de saber suas tendências psicológicas. É dessa forma que os princípios de justiça são escolhidos. Assim, ninguém é favorecido ou desfavorecido, uma vez que ninguém conhece a sua situação, e os princípios são decididos imparcialmente, frutos de um acordo justo, neutro.

²⁷ VITA, A. In: RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. XXIX.

²⁸ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 23.

juízos e princípios coincidem; e é reflexivo porque sabemos a quais princípios nossos juízos se adaptam e conhecemos as premissas que lhes deram origem.”²⁹ Esse equilíbrio pode desestabilizar-se, mas, como a posição original é hipotética, ele pode ser revalidado e sua estabilidade restaurada com a anuência de todas as partes. Resumindo, a posição original se caracteriza, portanto, por três aspectos fundamentais: a) véu de ignorância: situação de restrição; b) fundamento da igualdade: seres humanos caracterizados como pessoas morais iguais, possuidores de uma concepção de bem e de um senso de justiça; e c) equilíbrio reflexivo: busca de princípios ajustados a nossos juízos ponderados.

Em linhas muito gerais, as ideias acima apresentadas resumem o projeto rawlsiano em *Uma teoria da justiça*. Seria impossível prosseguir em uma investigação sobre a tolerância nas democracias sem passarmos pelas questões levantadas por Rawls nessa obra pujante e incontornável. No decorrer das décadas seguintes à publicação de *Uma teoria da justiça*, os debates no âmbito da filosofia política se intensificaram e posições tanto favoráveis como contrárias foram amplamente discutidas por liberais, libertarianos e comunitaristas. Conforme avançarmos em nossa investigação, teremos oportunidade de avaliar algumas das principais críticas feitas a Rawls e ao liberalismo. Entretanto, por ora, nos interessa especialmente as alterações feitas pelo autor em seu projeto inicial com a publicação, vinte e dois anos depois, de *O liberalismo político* (1993)³⁰.

Já no prefácio de *O liberalismo político*, ao explicar os objetivos da obra, Rawls aponta algumas questões cruciais que, ao não serem consideradas em *Uma teoria da Justiça*, acabaram fazendo com que a ideia de uma sociedade bem ordenada e sua estabilidade parecesse utópica. O primeiro ponto destacado é o fato de na primeira obra não haver uma diferenciação entre filosofia moral e filosofia política. Doutrinas filosóficas, morais ou religiosas são abrangentes, isto é, abrangem todos os elementos de uma vida, se referem à vida como um todo. Já uma concepção de justiça estritamente política diz respeito à vida cidadã, trata da cultura política pública, se dirige à estrutura básica da sociedade e dela pode-se exigir neutralidade. Esta não diferenciação fez com que a justiça como equidade fosse apresentada, na obra de 1971, como uma doutrina abrangente; isto é, os cidadãos, ao escolherem os dois princípios que servirão de base para a carta fundamental, o fazem ancorados em suas convicções do bem.

Por que isso se apresenta como problema? Em 1971, Rawls já havia apontado como sendo um dos fatores característicos das sociedades democráticas modernas o fato do

²⁹ Ibid. p. 25.

³⁰ RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

pluralismo, ou seja, a falta de unidade sobre o que seja o bem e a existência de uma pluralidade de doutrinas a este respeito. No entanto, o autor não havia levado em consideração o fato de que essas doutrinas são ao mesmo tempo *razoáveis* e *incompatíveis*. Com efeito, é irreal esperar que uma dessas doutrinas seja afirmada por todos os cidadãos, não obstante endossarem os elementos essenciais de uma democracia. Assim, o autor define o problema central ao qual o liberalismo político deve tentar responder:

[...] como é possível que possa existir ao longo do tempo uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas ou morais razoáveis, embora incompatíveis? [...] como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda que razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Quais são a estrutura e o conteúdo de uma concepção política que é capaz de cativar conquistar o apoio de tal consenso sobreposto?³¹

Ao assumir como pressuposto a existência não só do *pluralismo simples*, mas do *pluralismo razoável*, o desafio de Rawls passa a ser encontrar um novo modelo de justificação, uma vez que a posição original não mais se qualifica. O autor busca uma base pública razoável de justificação em questões políticas fundamentais. Considerando-se que justificação significa oferecer razões, o autor vai fazer uma distinção entre razão pública e razões não públicas. A razão pública está ligada às ideias de amizade cívica e de reciprocidade. Com efeito, a questão da tolerância em face ao pluralismo razoável aprofunda sua conexão com a justiça, pois uma sociedade não pode ser justa se não for tolerante com relação a todas as doutrinas abrangentes razoáveis.

Outra importante mudança empreendida por Rawls foi a adoção do construtivismo político no lugar do construtivismo moral, presente em na obra de 1971. Com isso, o autor passa a se referir à sua concepção de justiça como razoável, não como verdadeira, pois pretende articular apenas valores políticos, não a totalidade dos valores como poderia pretender uma forma de liberalismo abrangente. “O liberalismo político entende que sua forma de filosofia política possui um objetivo próprio, a saber: como é possível haver uma sociedade justa e livre em condições de profundo conflito doutrinário sem perspectivas de resolução?”³²

³¹ RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 17. p. XIX.

³² *Ibid.* p. XXX-XXXI.

1.2 O uso público da razão

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’?”³³ (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. Kant nos diz que o homem se encontra em um estado de menoridade, do qual ele mesmo é culpado, e que esta menoridade se caracteriza pela 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. Destarte, 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 teórica e prática). 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 no 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 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

³³ KANT, I. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? (Aufklärung)”, 1783. In: *Immanuel Kant: textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2008.

faculdade dentro de um conjunto que tem uma função global e coletiva. Esse uso é o uso privado (no sentido de limitado). O uso público é justamente o que empregamos 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 maioria, 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*.³⁴

Um pouco mais de dois séculos passados, o tema da razão pública assume nova feição, e também mais destaque. Como vimos acima, 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, agora, fazer uma análise das restrições da razão pública em Rawls e, em seguida, avaliar as posições de Habermas e Forst. Ao indagar a respeito de como delimitar as fronteiras entre razões aceitáveis e não aceitáveis e de quais razões podem ser usadas no debate público, avaliaremos também outras propostas de revisão feitas à versão *standard*.

1.2.1 Um novo modelo de justificação

Habermas e Rawls 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 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

³⁴ 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.

liberdade é a possibilidade de cidadãos entrarem em acordo, apesar de suas diversidades ético-culturais. A validade das normas é alcançada através de um procedimento: o princípio do discurso, em Habermas, e o princípio liberal da legitimidade, em Rawls. Tanto um quanto outro compartilham a ideia de que a legitimidade de uma concepção política de justiça 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, 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 isso, 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. Para isso, a partir da obra de 1993, o autor tenta desvincular o conceito de justiça do conceito de verdade, para tratar a justiça em seu aspecto puramente político.

A razão pública rawlsiana 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 juízes, 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, pare ele justiça é um procedimento que se constrói (construtivismo) 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. Uma disposição jurídica poderá se tornar uma lei legítima, com base no critério de reciprocidade, quando funcionários do governo atuarem segundo a razão pública e quando cidadãos razoáveis atuarem 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.³⁵

³⁵ RAWLS, J. "A ideia de razão pública revista." In: *O direito dos povos*, São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001. p. 181.

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 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.”³⁶ 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?”³⁷ 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.”³⁸ Ou seja, a democracia é a garantia de manutenção de uma doutrina abrangente razoável em meio ao pluralismo.

Destarte, 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 democracia e doutrinas abrangentes podem ser compatíveis. Com efeito, 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.

³⁶ Ibid. p. 189.

³⁷ Ibid. p. 198.

³⁸ Ibid. p. 198.

1.2.2 Habermas e 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 inicia sua exposição 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, apesar de discordar do autor norte-americano em alguns pontos, especialmente no que tange à abrangência da razão pública. Enquanto Rawls, em sua visão restritiva, diz 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 se preocupa com 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? Veremos que, em sua concepção, 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.”³⁹ Habermas enfrentará algumas objeções feitas por outros autores à visão restritiva da razão pública rawlsiana com o intuito de 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.

A primeira objeção citada pelo autor alemão é de 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”⁴⁰ -

³⁹ HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 138-139.

⁴⁰ *Ibid.* p. 141.

pode ficar comprometido, 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 [...]”.⁴¹ Ao obrigar igrejas e comunidades religiosas a um esforço de tradução, o Estado submeteria seus próprios cidadãos a essa restrição. Isto é inadmissível, pois implica uma partição de identidade, imposta ao cidadão religioso, entre uma identidade pública e uma identidade não pública. Em seguida, Habermas examinará os argumentos de Robert Audi, representante do *standard approach*, e de Nicholas Wolterstorff, contrapondo uma versão inclusiva.

1.2.3 Paul Weithman e a cidadania responsável

Segundo Weithman, 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.⁴² A investigação do autor se localiza 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 [...]”.⁴³ Estas são questões morais, cabe à filosofia política respondê-las.

O filósofo apresenta uma concepção de razão pública totalmente aberta e inclusiva, segundo a qual cidadãos podem oferecer argumentos exclusivamente religiosos em debates públicos e podem se apoiar em razões religiosas ao votar. A base de sua teoria é a defesa de 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 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

⁴¹ Ibid. p. 142.

⁴² WEITHMAN, P. J. *Religion and the obligations of citizenship*. New York: Cambridge University Press, 2006.

⁴³ Ibid. p. 1. O texto em língua estrangeira é: “[...] liberty and equality, religious toleration, self-government, majoritarianism, the rule of law [...]”.

que seu governo estaria justificado ao adotar as medidas defendidas por eles e estejam preparados para indicar o que eles pensam que justificaria a adoção de tais medidas.

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 o *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 *proviso* 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 a aplicação da medida implicaria violar a exigência de que o governo respeita igualmente os interesses essenciais de todos os cidadãos.⁴⁴

⁴⁴ Ibid. p. 125. O texto em língua estrangeira 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 citizens."

Todos os cidadãos compartilham essa 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 possam, de acordo com os dois princípios apresentados, fazer uso de um amplo leque de razões, incluídas aí as razões religiosas.

É importante destacar que 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 entrenchadas 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 entrenchamento 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.⁴⁵

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 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

⁴⁵ Ibid. p. 126. O texto em língua estrangeira 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 measures liberal democratic government can justifiably enact. The British government, I am supposing, may justifiably impose taxes to support a church while the American government may not. [...] Then somebody could argue that American government should establish a church because he sincerely believes and is prepared to indicate why the British government is justified in establishing one."

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.”⁴⁶

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.

1.2.4 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 a 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 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

⁴⁶ Ibid. p. 132. O texto em língua estrangeira é: "If accessible reasons are to play the role that they are assigned by the standard approach, insuring the right forms of mutual trust and civility, then the criteria of accessibility will have to be widely even tacitly shared."

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.⁴⁷

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 (fenômeno ou cidadão). 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;”⁴⁸ 2) princípio de motivação secular, segundo o qual nenhum cidadão 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

⁴⁷ AUDI, R.; WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. p. 2. O texto em língua estrangeira é: "The question is not a sociological one concerning whether religion and politics can 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 religion and the political and about how to achieve a democratic harmony in producing it."

⁴⁸ Ibid. Apud HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 142.

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.”⁴⁹

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.”⁵⁰ 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.⁵¹ O autor cita Nicholas Wolterstorff:

⁴⁹ HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. 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.

⁵⁰ Ibid. p. 144.

⁵¹ 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.

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.⁵²

Wolterstorff, como veremos, apresenta uma visão ainda mais abrangente do que a de Weithman no que respeita às razões aceitáveis em debates políticos, segundo a qual 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 sobre em que consiste ser um bom cidadão em uma democracia liberal. O autor levanta importantes questões: é de fato uma exigência da boa cidadania democrática que a religião não seja determinante nas questões relativas a decisões políticas? 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 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 restringir moralmente cidadãos quanto ao que consideram adequado para discutir e decidir questões políticas é algo

⁵² AUDI, R.; WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. p. 105 apud HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 144.

incompatível com uma democracia liberal, além do mais, o próprio Rawls reconhece o aspecto paradoxal da ideia de razão pública:

Ocupo-me agora daquilo que para muitos representa uma dificuldade básica no que se refere à ideia de razão pública. Os que pensam assim perguntam: por que deveriam os cidadãos, ao discutir e votar as questões políticas mais fundamentais, acatar os limites da razão pública? Como pode ser razoável ou racional, quando questões fundamentais estão em jogo, que os cidadãos recorram somente à concepção pública da justiça, e não a toda verdade tal como entendem? Certamente, as questões mais fundamentais deveriam ser resolvidas recorrendo-se às verdades mais importantes, mas essas podem transcender em muito a razão pública!⁵³

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.⁵⁴

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

⁵³ RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p. 254-255 apud AUDI, R.; WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. p. 94.

⁵⁴ AUDI, R.; WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. p. 111-112. O texto em língua estrangeira é: "In fact, 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 the citizens use whatever reasons they find appropriated - including then, religious reasons."

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 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.⁵⁵

1.2.5 Entre fé e saber: agnosticismo e pós-secularismo

Habermas desenvolve uma concepção que pretende mediar entre os dois lados levando a sério 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

⁵⁵ HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 147.

[...] 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.⁵⁶

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 conter 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.”⁵⁷

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 no que tange à justificação de seus posicionamentos em questões políticas controversas, esta expectativa 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.”⁵⁸ 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

⁵⁶ Ibid. p. 148.

⁵⁷ Ibid. p. 149-150.

⁵⁸ HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 154.

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 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*?”⁵⁹ 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.*⁶⁰

⁵⁹ HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 156-157.

⁶⁰ *Ibid.* p. 158 (Grifo nosso).

O pensamento da modernidade, para Habermas, é o pensamento pós-metafísico, secular, portanto. Todavia, a constatação da persistência da religião e do religioso leva o autor a se perguntar se não vivemos em uma era além de pós-metafísica, isto é, uma era 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 pensamento da modernidade: “Nós só teremos condições de aferir adequadamente os riscos de uma secularização que saiu dos trilhos em outros lugares, se tivermos claro o que significa secularização nas nossas sociedades pós-seculares.”⁶¹

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 é adequada a uma sociedade pós-secular que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante.”⁶² 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: “Sem renunciar à sua autonomia, ela permanece, contudo, aberta [...]”⁶³ Da mesma forma que a ciência não poderá privar a opinião pública esclarecida de julgar de que maneira deve lidar com a vida humana, 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 “[...] limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa, que exija que dos *dois* lados aceitar também a perspectiva do outro.”⁶⁴ Além disso, continua Habermas,

⁶¹ HABERMAS, J. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 4-5.

⁶² *Ibid.* p. 6.

⁶³ *Ibid.* p. 8.

⁶⁴ *Ibid.* p. 16.

Linguagens seculares que apenas eliminam aquilo em que se acreditava causam perturbação. Quando o pecado se transformou em culpa, e o comportamento contrário aos mandamentos divinos em violação às leis humanas, algo se perdeu. [...] Filhos e filhas não religiosos da modernidade parecem acreditar, nesses momentos, que são mais culpados uns em relação aos outros e mesmo que necessitam de mais do que lhes seria disponível na tradição religiosa – como se o potencial semântico desta ainda não estivesse esgotado.⁶⁵

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.⁶⁶

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,” 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.

Ao levar em consideração a ideia de falibilismo aceitável e de um aprendizado complementar entre as esferas secular e religiosa, 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

⁶⁵ Ibid. p. 18-19.

⁶⁶ HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 159.

mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas.”⁶⁷ 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.

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, 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 pós-secular? 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.

1.3 Rainer Forst e o exercício das razões

Forst deseja apresentar uma análise crítica do debate entre liberalismo e comunitarismo que resulte em uma teoria da justiça capaz de fixar os princípios normativos nos valores, nas práticas e nas instituições da comunidade política, compatibilizando dessa maneira os aspectos universalistas com a validação daqueles princípios para a

⁶⁷ Ibid. p. 162.

autocompreensão da sociedade. A abordagem conceitual de Forst para os problemas internos ao debate sobre a justiça distingue quatro planos conceituais em que aspectos da justificação normativa oferecidos por liberais ou comunitaristas podem se mostrar mais ou menos adequados. É o que o autor chama de "contextos de problemas teóricos": 1) a crítica ao atomismo do sujeito e à constituição do self característicos da concepção liberal; 2) crítica à pretensão de neutralidade dos princípios liberais da justiça e do direito diante de visões de mundo e concepções sobre a vida boa, que caracteriza a tese liberal da prioridade do justo sobre o bem; 3) crítica do déficit de integração ética presente na comunidade política liberal; 4) crítica das teorias universalistas da moral e seu vínculo com contextos concretos de justificação. A partir dessa diferenciação quádrupla Forst buscará soluções para os problemas teóricos, através da distinção de quatro conceitos de pessoa e de comunidade e quatro contextos normativos correspondentes.

Assim, a discussão em torno da constituição do "eu" [*self*] desenrola-se em torno do conceito de *pessoa ética* (como membro de uma comunidade ética constitutiva da identidade), que deve ser distinguido do conceito de *pessoa de direito* (como membro de uma comunidade de direito admitido com direitos subjetivos), o qual é central na questão da neutralidade do direito. Os problemas de legitimação política e de integração referem-se, por sua vez, à compreensão correta de *cidadania* (como pertencimento a uma comunidade política de cidadãos/cidadãs responsáveis politicamente), enquanto na discussão em torno do universalismo moral e do contextualismo o conceito de *pessoa moral* (e o de comunidade moral de agentes moralmente autônomos) desempenha um papel fundamental.⁶⁸

O autor pretende ir além da querela entre liberais e comunitaristas centrada na dicotomia justo/bem, norma/valor, indivíduo/comunidade, visando à construção de um projeto de justiça social e política. Vimos que em uma concepção liberal da democracia deliberativa ser razoável significa endossar princípios e normas que podem ser aceitos igualmente por todos que estão sujeitos a eles. Isto 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, pois são razões legitimadas pelos princípios morais de correção. Isso requer dos cidadãos que eles sejam capazes de fazer uma tradução de suas reivindicações em duas etapas: de uma perspectiva abrangente para uma perspectiva política e, em seguida, para uma perspectiva moral baseada em princípios. Assim, segundo Rainer Forst, a democracia liberal pode ser interpretada como o *exercício dos princípios da justiça*.

⁶⁸ FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 13.

Todavia, a requerida tradução deve acontecer antes da deliberação pública, exigindo de cada indivíduo um exercício rigoroso de revisão de suas reivindicações e razões. Ao fazer da tradução uma condição prévia ao processo deliberativo, a posição liberal procede a uma desproporção: é muito exigente com a deliberação pessoal, mas não é suficientemente rigorosa com a deliberação pública.

Críticos da posição *standard* liberal, em especial os comunitaristas, consideram impossível a separação e tradução acima propostas. De acordo com esta visão, existe uma conexão entre razão prática e identificação, a qual faz com que o indivíduo se identifique profundamente com os valores da comunidade e é justamente isto que legitima um regime político. Mesmo uma justificação que excluísse qualquer valor identitário não estaria sendo neutra, estaria, na verdade, adotando, e não abrindo mão, uma perspectiva *substantiva* liberal. Forst, entretanto, alerta que, embora o *proviso* rawlsiano seja rejeitado como restritivo, há também nesta visão uma reivindicação de tradução das demandas e argumentos, porém, não para uma linguagem neutra, mas para uma linguagem de valores dominantes. Assim, o autor interpreta uma democracia republicana como o *exercício dos valores comunais*.

Rainer Forst 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. O autor propõe um modelo deliberativo crítico que pretende assegurar esse exercício. Em sua concepção, a noção de justificação intersubjetiva é o núcleo de uma democracia e a razão pública seu mecanismo de legitimação. Com isso, o caráter deliberativo do processo democrático recebe destaque.

“[...] a prática política de argumentação e justificação, entre cidadãos livres e iguais, uma prática na qual posições e perspectivas estão sujeitas a mudanças pela deliberação e somente através da qual as normas, regras ou decisões resultantes de alguma forma de acordo racional entre cidadãos são aceitas como legitimadas.”⁶⁹

A razão pública forstiana adota duas características importantes da concepção liberal. Primeiramente, é necessário que cidadãos façam uma tradução das suas demandas em uma linguagem mutuamente justificável para identificar o que é relativo às suas doutrinas abrangentes e o que pode ser justificado recíproca e geralmente, isto é, entre o que é eticamente bom e o que é moralmente correto. Porém, os limites da razão pública não são

⁶⁹ FORST, R. *The right to justification: elements of a constructivist theory of justice*. New York: Columbia University Press, 2012. p 155. O texto em língua estrangeira é: “[...] a political practice of argumentation and given-reason among free and equal citizens, a practice in which individual and collective perspectives and positions are subject to change through deliberation and in which only those norms, rules, or decisions that result from some form of reason-based agreement among the citizens are accepted as legitimate.”

traçados com a ajuda dos princípios básicos e valores da justiça, mas a partir do *princípio de justificação da justiça*, que 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.”⁷⁰ 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.”⁷¹ O segundo ponto é a distinção entre princípios morais (razão pública em sentido forte) e decisões políticas (razão pública em sentido fraco). Ou seja, quando se trata de questões de justiça fundamental, somente razões com teor moral contam, já, quando não concernem a questões morais de justiça, pode-se admitir que razões sejam razoavelmente rejeitadas como não sendo as melhores razões possíveis. Assim, para este autor, 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 acima, mas pode ser uma rejeição política de uma reivindicação que, apesar de não violar os critérios mencionados, não está totalmente justificada (voltaremos a este ponto). No que respeita à possibilidade de inclusão de conteúdos religiosos no debate público, por exemplo, 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.⁷²

Razoabilidade, para Forst, 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

⁷⁰ FORST, R., “The limits of toleration”. In: *Constelations*, v. 11, 3 (2004): 312-325, p. 317.

⁷¹ *Ibid.* p. 317.

⁷² De acordo com Habermas, o procedimentalismo forstiano não é suficiente para “fazer jus ao problema semântico da tradução de conteúdos do discurso religioso para uma representação pós-religiosa e pós-metafísica.” (HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 149).

justificação de toda pessoa moral.”⁷³ 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 coletividade. Para o autor, no entanto, 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.

Em sua versão, Forst propõe um melhor equilíbrio entre os componentes morais, apresentados na versão *standard* liberal, e éticos, defendidos pelo modelo comunitarista. Um *senso de justiça compartilhado*, isto é, “contextualizado, mas não contextualista”, pode ser a base para um projeto de justiça política e social. Desta forma, um sentimento de confiança política pode ser capaz de comprometer os cidadãos. Para o autor, não é possível separarmos a justiça e a solidariedade sem que isso represente um alto custo para o fenômeno moral. Somente esse sentimento comum é capaz de levar os cidadãos a assumir responsabilidades.⁷⁴ 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 dimensão é a disposição de aceitar as decisões e ações da coletividade e as suas consequências.

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.⁷⁵

⁷³ FORST, R. *The right to justification: elements of a constructivist theory of justice*. New York: Columbia University Press, 2012. p. 177. O texto em língua estrangeira é: “[...] accepting the criteria of reciprocity and generality means to respect the *basic moral right to justification* of every moral person.” (Grifo do autor).

⁷⁴ Forst fala em uma “comunidade de responsabilidade”. Ibid. p. 180.

⁷⁵ Ibid. p. 180. O texto em língua estrangeira é: “The sense of justice that is at issue here does not amount to a ‘political comprehensive doctrine’ or to a shared sense of a good life in a political community; rather, it correspond to a shared insight that there is no generally and authoritatively shared sense of the 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 this way can a society be just and remain ethically pluralistic.”

O autor descreve seres humanos como *seres de justificação*. Nós, seres humanos, possuímos não apenas a “[...] habilidade de justificar ou de assumir responsabilidade por crenças e ações oferecendo razões aos outros, mas, em alguns contextos, vemos isso como um dever e temos a expectativa de que os outros farão o mesmo”⁷⁶. Assim, podemos considerar um contexto social como *político* quando seres humanos se encontram em uma “ordem de justificação” e isso significa que as normas e as instituições que governarão sua vida comum - “em cooperação bem como em conflito” - devem estar justificadas ou serem justificáveis. Com efeito, quando falamos de justificação, estamos falando de justiça, isto é, falamos em pedir e oferecer razões para as questões relacionadas à distribuição de bens e direitos.

O conceito de justiça, segundo Forst, encontra seu extremo oposto na arbitrariedade. Algo é arbitrário quando não possui legitimidade. A principal demanda das lutas contra injustiça não é a de se ter mais ou menos de algo, mas a de não ser mais oprimido, dominado, ou de não ter “seu pedido e seu direito básico a justificação ignorados,” ou seja, é a demanda por não ser governado arbitrariamente.

A demanda por justiça é uma demanda por emancipação. A qual pode ser descrita em termos de equidade, reciprocidade, simetria, igualdade ou equilíbrio; colocando de forma reflexiva, sua base é a exigência de sermos respeitados como agentes de justificação, isto é, em nossa dignidade como seres que podem pedir e dar razões. A vítima da injustiça não é primeiramente alguém privado de determinados bens, mas alguém que não “conta”, [não é considerado] na produção e distribuição dos bens⁷⁷.

Ao defender a tese de que devemos entender justiça social e política nas bases do direito moral básico a justificação, Rainer Forst pretende reconstruir filosoficamente o imperativo categórico kantiano do respeito aos outros como fins em si mesmos. Segundo o autor, ao pensarmos sobre as questões relacionadas à justiça distributiva, tendemos a projetar uma imagem que nos afasta do “coração do problema”. Isso acontece por estarmos presos a uma determinada forma de interpretação do antigo princípio distributivo “a cada um a sua parte”, cuja interpretação é centrada na ideia de distribuição de bens.

Sem desconsiderar a importância da alocação de bens para as questões de justiça social, Forst ergue argumentos que indicam que essa imagem de justiça é insuficiente, pois,

⁷⁶ Ibid. p. 1. O texto em língua estrangeira é: “[...] the ability to justify or take responsibility for their beliefs and actions by giving reasons to others, but in certain contexts they see this as a duty and expect that others will do the same.”

⁷⁷ Ibid. p. 2. O texto em língua estrangeira é: “The demand for justice is an emancipatory demand, which is described with terms like fairness, reciprocity, symmetry, equality, or balance; putting it reflexively, its basis is the claim to be respected as an agent of justification, that is, in ones dignity as a being who can ask for and give justifications. The victim of injustice is not primarily the person who lacks certain goods, but the one who does not ‘count’ in the production and distribution of goods.”

além de não responder a questão sobre qual seria a distribuição correta ou suficiente de bens essenciais, não responde a pontos fundamentais: a) a questão a respeito de como a produção deveria ser justamente organizada; b) a questão política a respeito de quem (e de que modo) determina as estruturas de produção e distribuição; c) o fato de que as reivindicações por bens não são simplesmente dadas, mas são estabelecidas discursivamente em processos de justificação apropriados, e d) como evitar que a questão da injustiça seja bloqueada, uma vez que a imagem centrada na distribuição de bens tratará de maneira igual, por exemplo, vítimas de uma calamidade natural e vítimas da exploração política ou econômica? Não obstante serem dois casos em que a ajuda é necessária, no primeiro, a ajuda é um ato de solidariedade moral, no segundo, de justiça.

Forst propõe uma segunda imagem para as questões relativas à justiça distributiva que não valorize apenas a quantidade de bens. A justiça deve deslocar seu foco de uma *subjetiva* provisão de bens para as relações e estruturas *intersubjetivas*. Para o autor, a única maneira de uma concepção de justiça alcançar as raízes da injustiça social é através da consideração sobre o que o autor chama de “a primeira questão da justiça”: qual a justificabilidade das relações sociais e a distribuição do “poder de justificação” em um contexto político?

Essa intuição está no centro de uma *teoria crítica da justiça*, da qual o principal “bem” é o poder socialmente efetivo de demandar, questionar e prover justificações e transformá-las nos fundamentos da ação política e dos arranjos institucionais. Este “bem”, todavia, não pode ser “entregue” ou “recebido”, mas deve ser discursivamente e coletivamente constituído. Apenas uma teoria crítica das *relações de justificação* pode mostrar se e até que ponto isso é possível ou tolhido.⁷⁸

Falar em uma teoria discursiva da justiça política e social concebida nessas bases não significa, no entanto, falar em uma teoria puramente procedimental que não considere questões substantivas. Pelo contrário, vimos que a concepção forstiana encontra sua fundamentação no princípio moral – substantivo e individual - de justificação, não em uma base neutra. Em segundo lugar, o autor propõe, a partir dessa fundamentação, a reconstrução da ideia substantiva de direitos humanos como *direitos que ninguém pode negar aos outros com boas razões*. Tal reconstrução é o centro do que o autor chama de *construtivismo moral*. Em terceiro, os critérios de reciprocidade e generalidade possibilitam darmos um passo a frente do ponto alcançado por uma teoria do consenso puro, pois, em situações de dissenso,

⁷⁸ Ibid. p. 5. O texto em língua estrangeira é: "This insight is at the center of a *critical theory of justice*, whose first 'good' is the socially effective power to demand, question, or provide justifications, and to turn them into foundations of political action and institutional arrangements. This 'good', however, cannot be 'delivered' or 'received', but must be discursively and collectively constituted. Only a critical theory of the *relations of justification* can show whether and to what extent this is possible or impeded." (Grifos do autor).

tais critérios permitem que distingamos a melhor da pior razão: “[...] os critérios servem como filtro para reivindicações e razões que podem ser ‘razoavelmente rejeitadas’.”⁷⁹ Além disso, em quarto, não só uma concepção de direitos humanos, também uma concepção de justiça fundamental pode resultar do construtivismo moral, a qual oferecerá os princípios para uma “estrutura básica plenamente justificada”, tais princípios estabelecerão as condições mínimas que uma sociedade deve possuir para atender demandas por justiça. Esses princípios são resultados do que o autor chama, usando o conceito rawlsiano, de *construtivismo político* que, grosso modo, significa que a construção e o estabelecimento de uma estrutura básica para uma comunidade política deve ser uma conquista autônoma dos próprios membros desta comunidade. E finalmente, em quinto, o direito a justificação garante a cada um dos afetados, além do direito de participação em discursos, o direito a veto contra “[...] normas básicas, arranjos ou estruturas que não possam ser justificados reciprocamente e geralmente para ele ou ela. Esse direito é e permanece irrevogável.”⁸⁰

É centralmente importante termos em mente que ao falarmos em “construção discursiva” tocamos em idealidades, sim. Porém, tal construção deve sempre se realizar como uma *prática* intersubjetiva. Seres humanos autônomos formulam seus juízos morais e políticos avaliando-os independentemente e criticamente na prática; ao mesmo tempo, lhes é também requerido que justifiquem esses juízos, que deliberem coletivamente sobre todas suas consequências para aqueles afetados politicamente de maneira relevante e a decidirem adequadamente. O principal desafio da justiça é fazer isso possível.⁸¹

Nosso desafio a partir deste ponto é verificar se a posição apresentada por Forst realiza a empresa de responder às críticas comunitaristas ao *standard approach*, superando, de fato, a discussão entre liberalismo e comunitarismo, ao apresentar uma concepção de justiça que seja tanto imanente como transcendente ao seu contexto, de forma que possa se estabelecer o acordo buscado entre igualdade e diversidade. Podemos observar, nas críticas comunitaristas, duas vertentes conceituais: a primeira é uma reação ao normativismo do liberalismo, isto é, argumenta que não se pode falar só em liberdade, precisamos falar em responsabilidade, em participação e, neste sentido, a crítica se alinha à valorização do republicanismo, do

⁷⁹ Ibid. p. 6. O texto em língua estrangeira é: “[...] the criteria serve as a filter for claims and reasons that can be 'reasonably rejected'.”

⁸⁰ Ibid. p. 6. O texto em língua estrangeira é: “[...] basic norms, arrangements, or structures that cannot be justified reciprocally and generally to him or her. This right is and remains irrevocable.”

⁸¹ Ibid. p. 7. O texto em língua estrangeira é: “The central importance in all this is that 'discursive construction', with as much ideal content as it does have, must always be thought of as an intersubjective *practice*. Autonomous human beings formulate their moral and political judgments independently and critically evaluate them with the practice; at the same time they are also required to justify those judgements, to collectively deliberate about all of their consequences for those affected in politically relevant ways, and to decide accordingly. The first task of justice is to make this possible.”

reconhecimento aos valores republicanos; a segunda via é ligada à pergunta sobre o lugar das comunidades culturais nas sociedades complexas, aqui o comunitarismo é entendido como a reivindicação de qualquer comunidade por reconhecimento. O primeiro significado é mais fechado à pluralidade - a comunidade é valor central, o bem. O segundo significado, ligado ao multiculturalismo, se alinha à ideia de que culturas e diferenças devem ser reconhecidas em sentido forte, não apenas toleradas - está ligado à política da diferença que ganhou espaço na modernidade com noção de identidade e subjetividade. Tanto em uma interpretação como na outra, é cabal a crítica à tolerância liberal como uma categoria insuficiente para garantir a coexistência equitativa e a inclusão simétrica de cidadãos em uma democracia. Há, em contraponto à categoria da tolerância, uma defesa do reconhecimento como sendo a categoria mais adequada às demandas das sociedades complexas.

Para cumprir o desafio acima descrito, primeiramente, abordaremos o tema através da problemática do multiculturalismo das sociedades modernas pluralizadas e secularizadas e das demandas por reconhecimento de grupos ou indivíduos que se sentem impossibilitados de desfrutar plenamente o ideal igualitário proposto pela democracia em função do tratamento dispensado à sua cultura ou comunidade no decorrer da história. Tal abordagem será conduzida através da análise da categoria do reconhecimento (segundo capítulo) e da análise da categoria da tolerância (terceiro capítulo).

2 A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO IGUAL

Para iniciarmos uma reflexão a respeito da categoria do reconhecimento, é preciso que se tenha em mente a profunda conexão que este conceito tem com a questão da identidade, não havendo como dissociar uma coisa da outra. O que somos, as características fundamentais que nos definem como seres humanos, dependem profundamente de reconhecimento. Com efeito, o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo são igualmente determinantes na construção da nossa percepção sobre nós mesmos. Sua persistência pode causar uma visão redutora ou um sentimento de baixa autoestima, os quais acabam se convertendo em formas de opressão e desrespeito. Charles Taylor alerta para a profundidade e urgência da questão: “O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital.”⁸²

O reconhecimento também é um conceito normativo. Ao reconhecermos alguém como portador de determinadas características ou capacidades, reconhecemos seu *status* normativo e estamos assumindo responsabilidade por tratar este alguém de determinada forma. O não reconhecimento, neste caso, pode significar privação de direitos e marginalização; em uma democracia pode impossibilitar indivíduos ou grupos de desfrutar o ideal igualitário democrático, por exemplo. Nas últimas três décadas, a reflexão sobre esta categoria se aprofundou e assumiu maior importância no debate entre liberalismo e comunitarismo em paralelo às demandas, por vezes pelas conquistas, de grupos e minorias (LGBTQIA, portadores de necessidades especiais, feministas, indígenas, étnicos, etc.) que se sentem não reconhecidos e se engajam em movimentos políticos através de lutas por reconhecimento.

Nossa abordagem da questão seguirá em duas vias. Primeiramente, investigaremos o reconhecimento enquanto conceito. Para isso, retomaremos o desenvolvimento do conceito de “eticidade” empreendido por Axel Honneth em *Luta por reconhecimento* (1992). O autor situa sua teoria no meio termo entre a moral kantiana e as éticas comunitaristas: sua concepção é formal por entender que normas universais são condições de algumas possibilidades, mas é substantiva por se orientar pelo fim da autorrealização humana. Ainda nessa etapa, apresentaremos a contribuição de Rainer Forst ao debate sobre o reconhecimento igual. Forst apresenta quatro conceitos de pessoa e quatro conceitos de comunidade, aos quais correspondem quatro contextos de reconhecimento e quatro contextos de justificação pública. Na segunda etapa, o tema do reconhecimento será tratado através da problemática do

⁸² TAYLOR, C. “A política do reconhecimento”, In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, trad. Adail Ubirajara Sobral, 2000. p 242.

multiculturalismo, a partir da política do reconhecimento de Charles Taylor e suas críticas ao liberalismo. Por fim, apresentaremos a interpretação de Jürgen Habermas sobre a matéria. O autor alemão priorizará o aspecto jurídico da questão através da reflexão sobre o Estado democrático de direito no que respeita à conciliação entre o princípio de igualdade e o reconhecimento de particularidades culturais. Ao proceder desta forma, pretendemos identificar as diversas esferas onde o reconhecimento é requerido e o que pode representar sua negação. Mais ainda, pretendemos demonstrar que a complexidade da questão proíbe qualquer reducionismo a um único aspecto do debate. Ao fim, esperamos ter esboçado, ainda que neste momento de forma rudimentar, o tipo de reconhecimento necessário - e possível - a uma sociedade democrática e qual procedimento poderia assegurar sua realização.

2.1 **Axel Honneth e a luta por reconhecimento**

A preocupação com a questão do reconhecimento concerne à era moderna, não tendo emergido antes como problema. É com Hegel que esta questão recebe tratamento específico e sua importância passa a ser universalmente reconhecida e identificada como uma modalidade adequada a uma sociedade democrática, bem como o entendimento de que sua negação ou recusa pode se caracterizar como forma de dominação. Não surpreende que Axel Honneth encontre neste autor os elementos necessários para seu projeto de fundamentação de uma teoria crítica da sociedade de teor normativo. O autor considera a luta por reconhecimento o elemento a partir do qual as identidades individual e coletiva se constituem e se movem. Para ele, há no conflito um potencial moral capaz de impulsionar o desenvolvimento da sociedade e essa interação se dá através de impulsos morais.

Em *Luta por reconhecimento* (1992) o autor desenvolve um conceito de “eticidade” próprio da teoria do reconhecimento. Seu percurso parte da reconstrução das linhas argumentativas de Hegel, prioritariamente do período em que lecionou em Jena, o que o leva a identificar três formas de reconhecimento. Com a ajuda da psicologia social de G. H. Mead, o autor demonstrará que o ser humano depende de três formas de reconhecimento para se relacionar consigo mesmo positivamente e que a cada uma delas corresponde uma forma de desrespeito, cuja experiência pode resultar em conflitos sociais. Seu objetivo é identificar em que medida experiências históricas de desrespeito se tornam generalizáveis, sinalizando uma lógica moral dos conflitos sociais.

Hegel critica as premissas atomísticas da tradição do direito natural, as quais pressupõem a existência de sujeitos isolados uns dos outros como base para a socialização

humana. Esse atomismo impossibilita o desenvolvimento de um estado de união ética entre os homens capaz de originar uma sociedade eticamente integrada de cidadãos livres. O autor tem em vista um estado de totalidade ética entre os homens, a qual pode ser comparada ao modelo político e institucional da *polis* grega, de onde extrai três características para representar sua concepção: 1) a vida pública como lugar de realização de todos os indivíduos em particular – unidade da liberdade universal e particular – e não como resultado da limitação dos espaços privados da liberdade; 2) a base para o exercício dessa liberdade ampliada não está na lei nem nas convicções morais, mas nos comportamentos praticados intersubjetivamente – nos costumes; 3) atividades ligadas ao mercado e a interesses particulares são consideradas parte do todo ético⁸³.

A hipótese de Hegel é que a passagem da *eticidade* natural para uma sociedade organizada como totalidade ética não se dá através de um instrumento externo como um contrato, por exemplo, mas através da transformação e ampliação das formas sociais primitivas em relações abrangentes de interação social. A existência da diferença faz a *eticidade* passar de um estágio natural para uma unidade entre o universal e o particular através de um processo conflituoso. O autor carrega a concepção aristotélica de sociabilidade humana natural com um potencial moral resultante agora de uma relação específica entre os homens: "[...] as coordenadas de seu pensamento filosófico-político se deslocam do conceito teleológico de natureza para um conceito social no qual uma tensão interna está constitutivamente incluída."⁸⁴ Além da introdução deste domínio de tensão moral, Hegel reinterpreta o modelo hobbesiano de uma luta originária de todos contra todos introduzindo um conceito de luta social inédito, de acordo com o qual a luta para superar as relações éticas originárias não acontece pela mera autoconservação. Trata-se de um conflito essencialmente ético, pois clama pelo reconhecimento intersubjetivo da individualidade humana.

Em um segundo momento de seu período em Jena, Hegel se afastará do quadro de referências da teleologia aristotélica para desenvolver uma teoria filosófica da consciência. O termo reconhecimento passará a se referir ao passo cognitivo que uma consciência idealmente constituída dá ao se reconhecer em outra consciência. No momento do "reconhecer-se no outro" há uma luta que proporciona a aquisição de um saber sobre se o outro também se

⁸³ A menção às linhas argumentativas de Hegel se faz necessária para a compreensão da concepção de *eticidade* apresentada por Axel Honneth. No entanto, é importante mencionar que não é objetivo deste estudo uma reconstrução histórica ou filosófica do pensamento hegeliano, apenas apontá-lo como origem de uma problematização fundamental aos estudos sobre o reconhecimento. O conteúdo aqui apresentado refere-se à interpretação feita por Honneth na obra de 1992, onde o autor faz um estudo aprofundado da questão e disponibiliza ampla bibliografia.

⁸⁴ HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 47.

reconhece nele como uma totalidade. A consciência de um indivíduo da totalidade acaba se cruzando com a de todos, formando uma consciência universal, absoluta, que será a base para uma coletividade futura e ideal. Trata-se do resultado de um processo de universalização mediado pelo reconhecimento recíproco. Veremos que tanto no primeiro como no segundo momento do pensamento hegeliano a luta por reconhecimento recebe lugar de destaque.

2.1.1 Relações de reconhecimento na teoria social de Hegel

Honneth inicia sua exposição retomando os passos da construção da teoria da sociedade hegeliana. Na etapa da *eticidade natural*, ele identifica duas relações de reconhecimento. Primeiramente a família: trata-se da relação entre pais e filhos que proporciona aos sujeitos reconhecerem-se como seres amantes e com carências, dependentes do outro para viver. Nessa fase, o trabalho de educação representa a negatividade do processo e a independência do filho, superando o estado simbiótico. A segunda etapa é a relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito: as relações práticas particulares dos sujeitos com o mundo se transformam em pretensões de direito universais, contratualmente garantidas. Agora, os sujeitos se reconhecem como possíveis proprietários e com direito a realizar transações comerciais e, para isto, estabelecem relações jurídicas que determinam a liberdade negativa.

O próximo nível de integração seria a *eticidade absoluta*. No entanto, antes, há uma etapa de destruição dessas relações, ao que Hegel chama de crime. Trata-se de um exercício negativo da liberdade abstrata, conquistada nas relações jurídicas de reconhecimento, em função de os sujeitos se perceberem incluídos no convívio social apenas negativamente.⁸⁵ Na primeira etapa, antes da liberdade garantida juridicamente, estão atos de destruição, como “devastação” ou “aniquilação”. Trata-se de uma reação ainda indefinida a uma negação da *eticidade* que ainda não é considerada propriamente como crime, no sentido de Hegel, pois ainda não existe neste momento a liberdade juridicamente reconhecida. A segunda etapa do crime é o roubo a outra pessoa. No ato do roubo um sujeito é atingido no seu direito à propriedade, juridicamente garantido, mas também como pessoa, uma vez que ainda falta à garantia jurídica a força da imposição da autoridade pública, “[...] todo sujeito tem que preocupar-se sozinho com a defesa de seus direitos e, por isso, é ameaçado em toda sua

⁸⁵ De acordo com Honneth, Hegel não explora a questão da motivação do crime com profundidade. Porém, deixa indícios de que o motivo do criminoso se relaciona com a experiência do não reconhecimento.

identidade pelo furto.”⁸⁶ Nesse ponto, se inicia uma série de reações, às quais Hegel confere o conceito de *luta*. Para Hegel, esta luta tem resultado pré-definido, pois o sujeito lesado luta por sua pessoa inteira, enquanto o criminoso tem por objeto apenas um interesse particular. Assim, o primeiro prevalece sobre o segundo. A terceira etapa, por fim, é a luta por honra, a qual se inicia com o roubo e termina com a sujeição dos criminosos. Aqui há a exigência de um rompimento intersubjetivo, o qual tem por fundamento e causa a violação da integridade de uma pessoa em seu todo e não de uma pretensão de direito individual apenas. A honra é uma atitude positiva que adotamos em relação a nós mesmos, em função de nossas qualidades e particularidades. No entanto, essa relação afirmativa de um indivíduo consigo mesmo depende do reconhecimento de suas qualidades por seus parceiros de interação. O conflito gerado pela busca da reparação da honra começa na ofensa e culmina com a luta de vida e morte, ou seja, para além das pretensões juridicamente cobráveis, pois o que está em jogo é a totalidade de uma pessoa.

Segundo Honneth, Hegel quer demonstrar que através desses atos de destruição se formam relações de reconhecimento mais profundas e maduras capazes de mediar a integração social. Primeiramente há um aumento de saber sobre a própria identidade de cada sujeito, tanto como pessoa jurídica como de sua subjetividade particular. Um segundo aspecto evolutivo é o alcance de maior autonomia, o que leva ao reconhecimento pelos sujeitos de sua dependência recíproca – o conflito passa da luta por honra entre indivíduos particulares para o confronto entre comunidades sociais, pois os sujeitos agora fazem parte de um todo. No processo dessas duas dimensões evolutivas acontece a passagem da eticidade natural para a eticidade absoluta, que é a relação de reconhecimento do Estado, baseada no reconhecimento afetivo, superior ao reconhecimento cognitivo. Hegel utiliza o conceito *intuição recíproca*, Honneth traduz por solidariedade. É esta solidariedade que pode servir de base comunicativa para que sujeitos, antes isolados por relações jurídicas, possam voltar a se integrar coletivamente.

Em um segundo momento de seu período em Jena, ao redirecionar seu projeto com o objetivo de desenvolver uma filosofia do espírito, Hegel redefine seus propósitos. Agora, o processo de socialização é uma construção gradual que acontece do espírito subjetivo, passando pelo espírito efetivo e chega ao espírito absoluto. Honneth destaca que, mais uma vez, Hegel inclui o modelo estrutural social da luta por reconhecimento na primeira fase de

⁸⁶ HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 54.

formação da sociedade, fazendo dele a força motriz para o desenvolvimento de uma comunidade ética e, até mesmo, do espírito absoluto.

Na etapa do espírito subjetivo, a reflexão gira em torno de quais experiências um sujeito deve ter vivido para conceber-se como uma pessoa dotada de direitos e poder participar da vida institucionalmente regulada de uma sociedade, isto é, do espírito efetivo. A vontade, entendida aqui como capacidade de resolução, é a pedra de toque das relações práticas do sujeito com o mundo. O espírito subjetivo, considerado primeiramente como inteligência, em função da relação puramente cognitiva que estabelece com a realidade, se torna vontade quando passa a ter uma experiência prática com a realidade, não mais apenas teórica. As etapas do aspecto prático do processo da consciência individual começam com a autoexperiência instrumental do sujeito – trata-se do nexo interno entre trabalho, instrumento e produto. Através do trabalho o sujeito supera a relação cognitiva com a realidade, pois percebe que é capaz de construir a realidade praticamente. No entanto, o trabalho representa uma autonomia limitada, pois se realiza apenas sob a coação da autodisciplina. Assim, a vontade instrumental, por permitir apenas que o espírito subjetivo se perceba como "coisa ativa", não é uma experiência capaz de gerar uma consciência de si como de uma pessoa de direito. Hegel buscará uma dimensão complementar à relação prática com o mundo numa primeira forma de reconhecimento recíproco, isto é, uma dimensão intersubjetiva da vontade, que será o reconhecimento do amor.

De acordo com Honneth, a argumentação de Hegel vai além da hipótese da teoria da socialização segundo a qual o reconhecimento intersubjetivo é fundamental para a formação da identidade do sujeito. Sua consideração é de que o indivíduo que não reconhece seu parceiro como um gênero de pessoa determinado, não pode experienciar integralmente a si mesmo como o mesmo gênero de pessoa, pois está negando ao parceiro as propriedades e capacidades em que quis se sentir confirmado por ele. Existe nessa forma de reconhecimento uma pressão para a reciprocidade, mesmo que este não seja exatamente o que Hegel busca com o reconhecimento do amor, mas sim sua função no processo de formação da autoconsciência de uma pessoa de direito.

Hegel apresenta o amor como um "pressentimento da eticidade", não como ela mesma. No entanto, se o sentido negativo for invertido, pode-se perceber detalhes sobre a função desempenhada pelo reconhecimento do amor no processo de formação do sujeito como parte das condições necessárias para um desenvolvimento do ego bem sucedido: "[...] só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua natureza instintiva particular faz surgir num sujeito de modo geral a medida da autoconfiança que capacita para a

participação igual na formação política da vontade."⁸⁷ Assim, a relação de reconhecimento do amor pode ser a forma de integração de uma comunidade ética e, também, a relação afetiva entre homem e mulher (a qual terá sua expressão máxima na figura do filho). Porém, a relação amorosa de uma família ainda não é suficientemente complexa para que os sujeitos sejam abalados por conflitos que os levem a regular sua convivência através de normas gerais, sem as quais eles não conseguem ter uma consciência de si mesmo como uma pessoa portadora de direitos.

A segunda forma de reconhecimento necessária é o reconhecimento do direito, das relações jurídicas. Podemos conceder, sem muitos problemas, que a coexistência de diversas famílias (cada uma formando uma totalidade) demanda a necessidade de organização espacial e econômica de uma comunidade. Esta é uma primeira forma de convívio, ou concorrência social, característica das teorias do direito natural. O problema dessas teorias, para Hegel, é simples, dizendo respeito à seguinte questão: como indivíduos em uma situação social marcada por relações de disputa recíproca chegam à ideia de direitos e deveres intersubjetivos? De acordo com o autor, o erro dos autores da tradição do direito natural foi buscar a determinação do direito fora das relações práticas,⁸⁸ quando direito é relação, limitação das liberdades. Hegel se concentrará nas relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco, pois nelas é possível encontrar o potencial moral que depois se realiza positivamente na disposição individual de limitação mútua das liberdades.

Diferentemente de Hobbes, o conflito pela tomada de propriedade é descrito por Hegel como uma luta por reconhecimento e não por autoafirmação. O indivíduo reage por ser ignorado pelo outro. Ao se sentir assim, lesa a outra parte, não para satisfazer suas necessidades, mas para recuperar a atenção do outro. No indivíduo atacado, a percepção se altera no sentido de que agora ele está para sempre vinculado ao outro, pois foi obrigado a rever sua posição inicial egocêntrica. Essa aceitação mútua do parceiro de interação representa um acordo implícito entre os indivíduos, o qual é anterior ao conflito. A produção intersubjetiva da relação jurídica se dá através da experiência da morte – uma luta de vida e morte. A consciência recíproca da mortalidade faz com que os sujeitos que lutam percebam que "[...] eles já se reconheceram previamente em seus direitos fundamentais e que dessa

⁸⁷ Ibid. p. 79-80.

⁸⁸ Hobbes usa um preceito da prudência, Kant usa um postulado da moral.

forma já criaram implicitamente o fundamento social para uma relação jurídica intersubjetivamente vinculante."⁸⁹

Vemos, assim, que a luta por reconhecimento contribui para o processo de formação do elemento espiritual da sociedade civil e também atua como uma pressão normativa para a geração do direito. O reconhecimento jurídico tem como forma universal o contrato, a expressão da vontade geral. Em paralelo, associada ao contrato como etapa de concreção do reconhecimento jurídico, está seu inverso, a injustiça, a quebra da promessa. Surge agora a coerção legítima como o caminho para a correção deste desvio para fora do contrato, pois a sociedade ordenada por relações jurídicas pode obrigar o sujeito a cumprir suas obrigações contratuais.

De acordo com Honneth, Hegel não trata dos progressos nem da estrutura do reconhecimento jurídico. O que é introduzido com a motivação moral do crime é a passagem do direito natural para o direito positivo, isto é, o direito deixa de ser uma relação informal e passa a ser regulado pelo Estado. Esta passagem tem como elo a penalidade e entra em jogo a lei como forma objetivada da normatividade comum. Esta é responsável por regular formalmente as relações jurídicas entre indivíduos através da ameaça de sanções do Estado. Todavia, Honneth avalia que Hegel não aprofunda com o rigor necessário as possibilidades abertas para uma interpretação do crime, fazendo "[...] a proposta de atribuir mais uma vez o próprio desenvolvimento da relação jurídica à pressão de uma luta por reconhecimento permanecer, no todo do seu texto, apenas uma simples sugestão."⁹⁰

A terceira forma de reconhecimento é a *eticidade*. De acordo com Honneth, a teoria do reconhecimento deveria apresentar um conceito de eticidade que tivesse como pressuposto a ideia "[...] de que a integração social de uma coletividade política só pode ter êxito irrestrito na medida em que lhe correspondem, pelo lado dos membros da sociedade, hábitos culturais que têm a ver com a forma de seu relacionamento recíproco."⁹¹ Porém, Hegel estabelece a teoria da eticidade com categorias que se referem às relações entre os membros da sociedade com o Estado, não em relações interativas. O problema está em que os hábitos culturais que se fundam nessa relação de autoridade assumem o papel que antes era preenchido por formas mais exigentes de reconhecimento recíproco. Agora a fundação do Estado passa a ser justificada pelo poder tirânico daqueles com capacidade de liderança e carisma, não é mais

⁸⁹ HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 94. De acordo com Honneth, no entanto, Hegel não esgota a questão, deixando muitas arestas no desenvolvimento dessa etapa da formação do espírito subjetivo, apesar de tê-la tratado inequivocamente, o que gerou uma série de leituras e interpretações, conforme comentário na p. 93.

⁹⁰ Ibid. p. 105.

⁹¹ Ibid. p. 108.

atribuída a um processo de conflito intersubjetivo, como se dava no aparecimento da relação jurídica. O cidadão eticamente formado desempenha dois papéis, *bourgeois* e *citoyen*. Enquanto burguês, o indivíduo persegue seus interesses particulares através de relações juridicamente reguladas. Enquanto cidadão, ele participa da formação política da vontade. O primeiro estabelece relações intersubjetivas de reconhecimento jurídico, o segundo se relaciona com o universal superior do Estado.

Para Honneth, a filosofia da consciência obscurece a teoria do reconhecimento e a possibilidade de um conceito intersubjetivista de eticidade, levando Hegel a abandonar o programa de Jena: "[...] dito brevemente, a eticidade tornou-se uma forma do espírito constituindo-se monologicamente e já não compõe uma forma particularmente exigente de intersubjetividade."⁹² Na *Fenomenologia do espírito* (1807), que encerra seu trabalho em Jena, a luta por reconhecimento é responsável unicamente por formar a autoconsciência, representada na dialética do senhor e do escravo, ligada à experiência prática do trabalho. Se houve ganho metodológico na nova fase, o autor acabou se desviando do modelo de luta por reconhecimento como força moral capaz de impulsionar o movimento de socialização do espírito.

Além do fato de ter sido abandonada prematuramente, a teoria do reconhecimento hegeliana apresenta outras dificuldades. Seu projeto se funda em premissas metafísicas insustentáveis no que se refere às linhas teóricas do pensamento atual que, como consequência da crítica ao idealismo da razão, utiliza um conceito de razão mundanizado e vinculado à experiência. O programa de Jena apresenta uma reconstrução da formação ética da humanidade de forma que, através das etapas conflituosas, aflora um potencial moral constituinte das relações comunicativas entre indivíduos. Porém, Hegel não está falando de um processo mundano, mediado pela luta, mas de um processo objetivo da razão: na primeira fase, o processo se desdobrava no pressuposto aristotélico da natureza comunitária do homem; em um segundo momento, com base nos fundamentos da filosofia da consciência da autorrelação do espírito; "[...] suas construções, por mais que nos escritos de Jena sejam concretas e mesmo próximas da ação, tomam de empréstimo uma grande parte de suas condições de validade da certeza metafísica de fundo acerca do processo englobante da razão."⁹³

Honneth pretende conduzir uma reconstrução atualizadora do sistema hegeliano pelo prisma de uma teoria social normativa, no sentido do desenvolvimento moral das sociedades,

⁹² Ibid. p. 112.

⁹³ Ibid. p. 118.

e que considere que as relações intersubjetivas estão inseridas no mundo social. Para cumprir o desafio, o autor se coloca três tarefas: a) reconstruir, à luz de uma psicologia social fundamentada empiricamente, a primeira tese hegeliana de que a formação do *Eu* prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos; b) através de uma fenomenologia das formas de reconhecimento, conduzida empiricamente, avaliar e corrigir a segunda tese hegeliana: de que as três formas de reconhecimento - o amor, o direito e a “eticidade” - são relações de reconhecimento gradativas em que os indivíduos se percebem como pessoas autônomas e individualizadas; e c) comprovar a terceira tese de Hegel de que a formação das três formas de reconhecimento se dá através de uma lógica mediada por etapas de uma luta moral, onde cada avanço no processo de comunitarização impulsiona os sujeitos ao conflito intersubjetivo, o que resulta na confirmação social, até então não assegurada, de sua pretensão de autonomia. Honneth examinará as hipóteses separadamente: a ideia de uma série de etapas de reconhecimento se sustenta empiricamente? É possível vincular a cada forma de reconhecimento uma forma de desrespeito social? Existem comprovações históricas e sociológicas de que essas formas de desrespeito social possuem força motriz para conflitos sociais?

2.1.2 A psicologia empírica de G. H. Mead

Honneth encontra na psicologia social de George Herbert Mead uma possibilidade de atualização da teoria hegeliana em termos pós-metafísicos. Mead apresenta uma concepção naturalista da teoria de que os sujeitos formam sua identidade através da experiência de um reconhecimento intersubjetivo. O autor compartilha com Hegel a ideia de que a luta por reconhecimento pode ser a pedra fundamental para uma teoria que vise explicar a evolução moral da sociedade. Aposta em uma psicologia empírica que possa ampliar nosso conhecimento a respeito das operações cognitivas do ser humano na resolução de problemas e das expectativas normativas referentes à solução intersubjetiva de conflitos: “[...] o processo de socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização das normas de ação, provenientes da generalização da expectativa de comportamento de todos os membros da sociedade.”⁹⁴ As normas interiorizadas determinam de maneira justificada as expectativas e obrigações recíprocas.

⁹⁴ Ibid. p. 135.

No processo do desenvolvimento social, a identidade se constrói e o sujeito passa a se reconhecer como participante de uma sociedade regulada através da divisão do trabalho. É através da relação de reconhecimento mútuo que o indivíduo se percebe como parte de uma coletividade, pois ao reconhecer outras identidades o sujeito se sente também reconhecido pela coletividade. Ao assumir a perspectiva do "outro generalizado", tanto na compreensão que possui de si mesmo quanto na assunção de normas sociais de ação, o indivíduo passa a se compreender como uma pessoa que possui direitos, "[...] direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará."⁹⁵ É a concessão de direitos que dá a alguém o status de pertencer a uma comunidade, o portador de direito é reconhecido como membro da sociedade. Segundo Honneth, apesar de faltar à concepção de Mead uma ponte de referência com a etapa do amor de Hegel, a concepção do "outro generalizado" complementa e aprofunda o conceito geral de direito hegeliano: "[...] reconhecer-se reciprocamente como pessoa de direito significa que ambos os sujeitos incluem, em sua própria ação, como efeito de controle, a vontade comunitária incorporada nas normas intersubjetivamente reconhecidas de uma sociedade."⁹⁶ Esta forma de reconhecimento representa um modo de autorrelação prática, para o qual Mead usará o conceito de autorrespeito.

Mead concorda com Hegel em mais um ponto fundamental. Para ele, a relação jurídica de reconhecimento só estará completa se, além da confirmação de cada indivíduo como membro de uma sociedade, puder expressar as diferenças individuais entre os membros da mesma. O autor introduz uma tensão entre a vontade geral e o desejo de individuação que levará a um conflito moral entre indivíduo e sociedade. Isto faz com que o sujeito reivindique novas formas de reconhecimento social e um maior número de direitos à liberdade, o que resultará em um processo de evolução social, pois cada etapa acontece através de um ganho de autonomia individual.

Assim, como Hegel em relação ao processo de formação da 'vontade comum', Mead concebe a evolução moral das sociedades como um processo de liberação gradual dos conteúdos do reconhecimento jurídico [...]. Mas, diferentemente de Hegel, Mead oferece para o processo evolutivo assim circunscrito uma explicação que o torna transparente em seus fundamentos motivacionais. [...] Porque os sujeitos, sob a pressão de seu 'Eu' são compelidos a uma deslimitação contínua das normas incorporadas no 'outro generalizado', eles se encontram de certo modo sob a necessidade psíquica de engajar-se por uma ampliação da relação de reconhecimento jurídica; a práxis social que resulta da união de esforços por um tal 'enriquecimento da comunidade' é o que se pode chamar, na psicologia social de Mead, 'luta por reconhecimento'.⁹⁷

⁹⁵ Ibid. p. 137.

⁹⁶ Ibid. p. 138.

⁹⁷ Ibid. p. 144-145.

Para Mead, entretanto, é necessário dar um passo a mais em direção à próxima etapa da individuação – a autorrealização – e isso depende de uma forma especial de reconhecimento. Trata-se de um reconhecimento valorativo, através do qual o sujeito se convence do valor que suas capacidades e propriedades possuem para o ambiente social. Por depender do outro, esta aprovação, que requer perceber-se a si próprio em sua unicidade individual, se refere a uma autocertificação ética baseada em conteúdos axiológicos coletivos.

De acordo com Honneth, Mead não dá prosseguimento às questões relativas ao processo de autorrealização. Ele não esclarece qual forma de reconhecimento recíproco se faz necessária quando se trata da certificação de particularidades e não mais de concessão intersubjetiva de direitos. A abordagem da relação social capaz de conferir reconhecimento por particularidades é feita pelo ponto de vista do vínculo entre autorrealização e divisão social do trabalho. Com efeito, este sistema transparente de divisão funcional do trabalho é, segundo Honneth, uma resposta pós-tradicional ao problema hegeliano da eticidade. Todavia, o modelo utilizado por Mead, ao realçar o vínculo entre divisão social do trabalho e autorrealização, não permite que o sujeito alcance independência individual em relação às finalidades coletivas, pois o trabalho útil e bem realizado se define através de uma concepção de boa vida e não é, portanto, axiologicamente neutro. Desta forma, o indivíduo não tem a dimensão particular de sua contribuição social.

Por conseguinte, a dificuldade que Mead de fato abordou, mas para depois voltar a ignorar, consiste na tarefa de dotar o 'outro generalizado' com um *common good*, que faz todos os sujeitos conceberem igualmente seu próprio valor para a coletividade, sem impedi-los por isso da realização autônoma do seu *Self*; pois só uma semelhante forma de eticidade, por assim dizer democrática, abriria o horizonte cultural no qual os sujeitos, com direitos iguais, poderiam reconhecer-se reciprocamente em sua particularidade individual pelo fato de que cada um deles é capaz de contribuir, à sua própria maneira, para a reprodução da identidade coletiva.⁹⁸

Honneth demonstra que, em comparação à concepção formal de eticidade de Hegel, Mead avança na reflexão sobre os problemas relacionados à questão da motivação ao considerar que falta uma indicação de que os sujeitos se engajarão em atitudes e sentimentos solidários, o que só parece possível a partir de uma experiência existencial de que precisamos uns dos outros. Através da psicologia social de Mead, também foi possível atualizar a teoria hegeliana do reconhecimento para um quadro teórico com equivalentes naturalistas e pós-metafísicos. Honneth partirá, agora, para a derivação de um conceito formal de *eticidade*, a

⁹⁸ Ibid. p. 152-153.

partir das ideias dos dois autores, tentando preencher as lacunas deixadas em aberto. Mas o que seria um conceito formal de boa vida? Para o autor, não se trata simplesmente das convicções axiológicas formadoras do *ethos* de uma comunidade, mas "[...] dos elementos estruturais da eticidade, que, sob o ponto de vista universal da possibilitação comunicativa da autorrealização, podem ser distinguidos normativamente da multiplicidade de todas as formas de vida particulares."⁹⁹ Sua abordagem não pretende realizar apenas a autonomia moral do ser humano, mas sua autorrealização como um todo, fazendo da moral mais um dos mecanismos de proteção deste processo. Assim, sua reflexão se posiciona no centro do debate entre liberalismo e comunitarismo, sendo seu propósito a elaboração de uma teoria da sociedade que possa, através das pretensões normativas inscritas nas relações de reconhecimento recíproco, esclarecer os movimentos de transformação social.

2.1.3 Formas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade

O próximo passo de Honneth será clarificar a tripartição feita por Hegel e Mead das formas de reconhecimento tentando demonstrar, através da pesquisa empírica, em que medida tal estrutura corresponde às relações da vida social. Em seguida, o autor abordará as experiências sociais responsáveis pelo surgimento das lutas por reconhecimento, um ponto que não foi sistematizado pelos dois autores anteriores: às três formas de reconhecimento correspondem três formas de violação, de desrespeito, cuja experiência pode resultar em conflitos sociais. Sua hipótese é de que as três esferas se distinguem entre si de tal maneira que também serão independentes "[...] no que concerne ao *medium* do reconhecimento, à espécie de autorrelação possibilitada e ao potencial de desenvolvimento moral."¹⁰⁰

A primeira forma de reconhecimento, o amor, deve ser entendida da forma mais neutra possível, isto é, como relações primárias de ligação emotiva intensa, tais como as relações eróticas, de amizade e familiares. Para transferir esse tema para um contexto de pesquisa, Honneth se vale da ideia hegeliana de que o amor é um "ser-si-mesmo em um outro", ou seja, depende de equilíbrio frágil entre autonomia e ligação. Esse tema é de interesse da teoria psicanalítica das relações de objeto, a qual trabalha com a importância das experiências

⁹⁹ Ibid. p. 271.

¹⁰⁰ Ibid. p. 159.

interativas na primeira infância e considera que a relação afetiva com outras pessoas organiza as pulsões libidinosas e propicia amadurecimento.¹⁰¹

Para confirmar a ideia, já intuída em Hegel, de que o sucesso das relações afetivas depende da capacidade, adquirida na infância, de equilibrar simbiose e autoafirmação, Honneth se baseará nos estudos de Donald W. Winnicott. Segundo este autor, a criança, nos primeiros meses de vida, está de tal forma conectada à mãe que não pode ser considerada um objeto de pesquisa independente. A mãe e o bebê estão fundidos em uma relação de simbiose. Em um segundo estágio, a relação se altera e de simbiose passa a uma dependência relativa. Nessa etapa, a mãe retoma rotinas cotidianas e, paralelamente, a criança cresce intelectualmente, passando a diferenciar cognitivamente o próprio ego e o ambiente. Isso possibilita um primeiro passo no processo de autonomização e tanto a criança como a mãe podem se conscientizar de uma relação de amor independente, não mais simbiótica. Há, nesse momento, uma experiência de reconhecimento da independência individual do outro e, também, de confiança. A experiência do amor propicia uma segurança emotiva que se faz fundamental para todas as outras atitudes de autorrespeito e autoconfiança necessárias à participação autônoma na vida pública.

Com relação à forma de reconhecimento do direito, encontramos, tanto em Hegel como em Mead, o entendimento de que só chegamos à compreensão de nós mesmos como portadores de direitos na medida em que possuímos um saber sobre nossas obrigações recíprocas com o outro. De acordo com Hegel, a forma de reconhecimento do direito tem por objetivo a constituição das relações jurídicas modernas, as quais se estendem, por princípio, a todos os homens na qualidade de seres livres e iguais, ou seja, esta forma de reconhecimento é responsável por assegurar a autonomia individual dos sujeitos. Mead, por sua vez, através do conceito de "outro generalizado", estava visando apenas à lógica do reconhecimento jurídico. Tratava-se da ideia básica de que todo ser humano pode ser considerado portador de alguns direitos ao ser reconhecido como membro de uma sociedade, sem indicar, no entanto, qual espécie de direitos e como eles se fundamentam. O problema é que o conceito mitigado de ordem jurídica, apresentado por Mead, carece de normatividade, pois através dele o indivíduo alcança reconhecimento apenas como membro de uma sociedade que se organiza pela divisão do trabalho.

¹⁰¹ Na obra de 1992, Honneth oferece uma ampla bibliografia na área da psicanálise, especialmente as obras de Donald W. Winnicott.

Uma forma tradicional de reconhecimento jurídico dessa espécie, já concede ao sujeito, como vimos, uma proteção social para sua 'dignidade' humana; mas está ainda inteiramente fundida com o papel social que lhe compete no quadro de uma distribuição de direitos e encargos amplamente desigual.¹⁰²

Para Hegel, diferentemente do amor, a forma de reciprocidade específica do direito só pode se constituir no percurso de uma *evolução histórica*. Nas relações jurídicas de sociedades tradicionais, o *status* de pessoa de direito esta conectado ao *status* social, isto é, ao grau de estima social de determinado papel na sociedade. Sabemos que com a passagem à modernidade as relações jurídicas são submetidas a exigências mais rigorosas, no sentido de que todo sujeito, na mesma medida, deve ser reconhecido como pessoa de direito. Com efeito, a estrutura hegeliana é uma forma mais exigente no que respeita à reciprocidade, pois visa à legitimidade da ordem jurídica moderna, a qual se baseia em um acordo racional entre indivíduos.

[...] obedecendo à mesma lei, os sujeitos do direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais. Diferentemente das definições de Mead, as de Hegel, só valem para a ordem social do direito na medida em que esta pode se desligar da autoridade natural de tradições éticas, adaptando-se ao princípio de fundamentação universalista.¹⁰³

Assim, duas formas semânticas do termo *respeito* se revelam: o reconhecimento jurídico - ligado ao direito - e a estima - forma de reconhecimento de uma comunidade de valores. Uma das formas é o respeito moral conferido pelo reconhecimento jurídico da nossa universalidade como seres humanos; a outra forma é a estima social conferida ao indivíduo em função do valor de suas particularidades. Na primeira, importa qual a propriedade universal pela qual os sujeitos se respeitam; na segunda, importa o sistema valorativo de referência.

A propriedade universal reconhecida e assegurada através do *status* de pessoa de direito é a imputabilidade moral. Uma vez que a ordem jurídica só se justifica através da possibilidade do assentimento de todos aqueles a quem ela se destina, "[...] é preciso supor nesses sujeitos de direito a capacidade de decidir racionalmente, com autonomia individual, sobre questões morais."¹⁰⁴ No entanto, o que faz com que uma pessoa seja considerada capacitada para "agir autonomamente com discernimento racional" depende de como se define o procedimento do acordo legitimador. Portanto, "[...] a definição das propriedades que

¹⁰² Ibid. p. 181.

¹⁰³ Ibid. p. 182.

¹⁰⁴ Ibid. p. 188.

caracterizam constitutivamente o ser humano como pessoa depende das assunções de fundo acerca dos pressupostos subjetivos que capacitam para participação na formação racional da vontade."¹⁰⁵

Honneth demonstra, através de um panorama da evolução histórica do sistema de direitos em condições pós-tradicionais, como o alargamento das pretensões jurídicas individuais nas sociedades modernas representou uma ampliação das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável. Se tomarmos em comparação o começo do desenvolvimento do direito moderno, veremos que houve um ganho na esfera do reconhecimento mútuo do outro como pessoa de direito, pois há uma maior pressão para liberdades, igualdade e inclusão. O autor fala em duas possibilidades evolutivas: por um lado, há a possibilidade de diferenciação individual nas oportunidades de realização das liberdades garantidas socialmente; e, por outro lado, há uma pressão de universalização por via de um alargamento no círculo de grupos alcançados pelo direito. Esse potencial evolutivo faz com que os conflitos, resultantes da experiência do desrespeito ou da negação de reconhecimento, se transformem em reivindicações de ampliação do *status* de uma pessoa de direito, isto é, os indivíduos conquistam mais classes de direitos e esses direitos são estendidos a um número cada vez maior de membros da sociedade.

Se na relação amorosa a autorrelação positiva alcançada é a autoconfiança, na relação jurídica a autorrelação prática possibilitada é o autorrespeito. É através do reconhecimento jurídico que o indivíduo adulto percebe que sua ação é a manifestação de sua autonomia e que é respeitada por todos. Essa autorrelação é alcançada com a formação de direitos básicos universais, os quais asseguram igualdade e liberdade a todos, pois a possibilidade de reclamar um direito representa simbolicamente para o sujeito a possibilidade de ser reconhecido universalmente como pessoa moralmente imputável.

[...] um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de "autorrespeito".¹⁰⁶

Tanto Hegel como Mead chegaram a três formas de reconhecimento recíproco: a experiência afetiva, o reconhecimento jurídico e a estima social. No respeito à terceira forma de reconhecimento, vimos que Hegel a introduz através do conceito de “eticidade” e Mead o

¹⁰⁵ Ibid. p. 188.

¹⁰⁶ Ibid. p. 197.

faz através da ideia de divisão cooperativa do trabalho. Em ambos os casos, é necessário um horizonte de valores e objetivos compartilhados através dos quais os indivíduos possam medir o valor social de suas contribuições. O problema é, se a estima social se define pelos critérios determinados pela autocompreensão cultural de uma sociedade, como se evitar assimetrias e exclusão de grupos? Como se evitar a veiculação de modelos ideológicos ou formas de perfeccionismo? Como a estima social pode manter a universalidade alcançada através do reconhecimento jurídico? Para Honneth, seu "[...] alcance social e a medida de sua simetria dependem então do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados."¹⁰⁷ Como o universo de valores é o que determina o devido reconhecimento, ele pode ser mais aberto a formas distintas de autorrealização, porém, pode também ser um sistema predominante de estima.

Destarte, a estima acaba por promover relações assimétricas de reconhecimento, pois sua conquista está sempre atrelada aos objetivos abstratos da sociedade, à possibilidade de atrair a opinião pública, a padrões de distribuição de renda, a possíveis desigualdades, portanto. É por isso que Honneth vai recomendar a categoria de solidariedade como uma forma específica de estima. O autor considera que houve uma evolução histórica desta forma de reconhecimento, similar à que houve com o direito. Nas sociedades feudais, os indivíduos eram avaliados pelas características da coletividade, não por suas características individuais. Tanto mais valor social ele teria quanto mais contribuísse coletivamente. Nesse cenário, a autorrelação prática alcançada pelos indivíduos é "um sentimento de orgulho de grupo ou de honra coletiva" que faz com que se desenvolvam relações solidárias entre os membros que se estimam reciprocamente e compartilham determinados objetivos coletivos; a solidariedade se desenvolve como uma tomada de interesse recíproco por modos de vida distintos.

Com a passagem à modernidade e com a complexificação e dessacralização das sociedades, a ordem social não poderá mais ser regulada de forma axiológica. A partir desse momento, não se pode mais determinar quais formas de conduta são eticamente admissíveis ou preferíveis; desta forma, a estima social passa a ser medida pelo que o indivíduo tem de particular, não mais por propriedades coletivas. Essa individualização desencadeia um processo de transformação histórica dos conceitos: o que no feudalismo era honra, passa, na modernidade, a reputação ou prestígio, categorias através das quais se medirá a estima de um indivíduo. Assim, a estima social se desvincula do padrão de reconhecimento do direito, onde a universalização jurídica fez a honra se transformar em dignidade e a privatização da honra

¹⁰⁷ Ibid. p. 200.

levou à ideia de integridade subjetiva. Diferentemente, a estima tem relação com o reconhecimento social da autorrealização individual de alguém, por ser esta autorrealização valiosa para a sociedade. A autorrelação prática que o sujeito alcança com este reconhecimento é o sentimento de autoestima. Segundo Honneth, quando "[...] todo membro de uma sociedade se coloca em condições de estimar a si próprio dessa maneira, pode-se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social."¹⁰⁸

Não é isenta de problemas a caracterização genérica do conceito de solidariedade feita por Honneth. Segundo o autor, para haver solidariedade em sociedades pós-tradicionais, é necessário que sujeitos individualizados e autônomos se estimem *simetricamente*, isto é, que os sujeitos se considerem de maneira recíproca "[...] à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum."¹⁰⁹ Simetria significa, aqui, a chance que todo indivíduo recebe de "[...]sem graduações, experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade."¹¹⁰ Quando esta forma de relação solidária se realiza, é possível que surja uma disputa por estima livre de dor ou desrespeito. Honneth diz ainda que essas relações são consideradas solidárias "[...] porque elas não despertam *apenas a tolerância* para com a particularidade individual de outra pessoa, mas o *interesse afetivo* por essa particularidade [...]."¹¹¹

2.1.4 Formas de desrespeito: violação, privação e degradação

A distinção dos três níveis de reconhecimento e das respectivas autorrelações positivas que eles proporcionam abre espaço para a investigação sobre o aspecto negativo relacionado a cada um deles. Isto é, qual será a experiência vivida por aqueles que são desrespeitados ou que têm o reconhecimento pretendido negado? De que maneira se altera a autorrelação prática de uma pessoa nessas condições? Honneth diz que determinar estes níveis de desrespeito é necessário para que se aborde a questão fundamental deixada em aberto por Hegel e Mead: de que maneira "[...] a experiência do desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que se possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?"¹¹²

¹⁰⁸ Ibid. p. 210.

¹⁰⁹ Ibid. p. 210.

¹¹⁰ Ibid. p. 211.

¹¹¹ Ibid. p. 211 (Grifo nosso). Voltaremos a este ponto.

¹¹² Ibid. p. 214.

Os seres humanos carregam uma vulnerabilidade associada ao conceito de desrespeito, pois há nessa experiência o risco de um trauma capaz de abalar a identidade da pessoa.

[...] na autodescrição dos que se veem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categorias morais que, como a 'ofensa' ou o 'rebaixamento', se referem a formas de desrespeito, ou seja, a formas de reconhecimento recusado. Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva.¹¹³

A primeira forma de desrespeito abordada por Honneth é aquela causada pela violação e tortura. Este modo de desrespeito destrói a forma mais originária de autorrelação prática – a confiança em si mesmo. O sofrimento da pessoa que sente a humilhação de ter sua vontade subjugada pela de outra pessoa extrapola a dor corporal e pode chegar à perda do senso de realidade. Esta experiência não varia simplesmente com o quadro histórico cultural de referências. Não é uma experiência que tem sua intensidade alterada de acordo com o tempo, a época, sistemas de justificação ou com valores: "[...] o sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado [...] de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria autosssegurança."¹¹⁴

Os outros dois tipos de desrespeito apresentados estão inseridos em um contexto de mudança histórica das sociedades, pois o que se reconhece como lesão moral varia de acordo com os padrões estipulados historicamente e por avanços nas conquistas de reconhecimento. O segundo modo de desrespeito é a privação de direitos. Trata-se do rebaixamento que afeta a autorrelação de autorrespeito moral de uma pessoa. Acontece com a pessoa que se encontra estruturalmente excluída da posse de determinados direitos em uma sociedade: "[...] não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade."¹¹⁵ Não lhe é concedido status de um parceiro de interação de igual valor, capaz de formar um juízo moral, o que acaba acarretando em um abalo no autorrespeito, isto é, implica na "[...] perda da capacidade de se referir a si mesmo como um parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos."¹¹⁶ A privação de direitos civis infligida a afrodescendentes e mulheres são exemplos importantes dessa forma de desrespeito.

¹¹³ Ibid. p. 213.

¹¹⁴ Ibid. p. 216.

¹¹⁵ Ibid. p. 216.

¹¹⁶ Ibid. p. 217.

A terceira forma de desrespeito, a degradação ou ofensa, acontece ao se considerar formas de vida ou modos de crença deficientes ou de menor valor, a tal ponto que se tira das partes atingidas a possibilidade de atribuir valor social, isto é, algum significado positivo, às suas próprias capacidades. O resultado é a perda de autoestima social, a impossibilidade de o cidadão se sentir estimado por suas capacidades e propriedades específicas. Nesse caso, a pessoa é lesada no assentimento social conquistado nas relações solidárias. Minorias, imigrantes, povos aborígenes, crenças, são exemplos de vítimas dessa forma de desrespeito presente nas sociedades modernas.

Conforme verificado, Hegel e Mead não haviam encontrado o fio condutor que faz da experiência do desrespeito social o móbil capaz de engajar o sujeito em um conflito prático. Faltava em suas teorias a identificação do elemento capaz de informar cognitivamente o sujeito atingido de sua situação social. A tese de Honneth é que existe um elo psíquico que faz a passagem da experiência do sofrimento à ação ativa. Esta função conectiva pode ser desempenhada por reações emocionais negativas, como vergonha ou ira, vexação ou desprezo. Tais reações desencadeiam sintomas psíquicos através dos quais o sujeito percebe que o reconhecimento social lhe é negado de modo arbitrário, isto é, sem justificação. A causa dessas reações é a dependência constitutiva do ser humano em relação ao reconhecimento intersubjetivo, sem o qual ele não alcança uma autorrelação bem sucedida. A negação desse reconhecimento em alguma fase de seu desenvolvimento gera um déficit psicológico que abre espaço para as reações emocionais negativas mencionadas.

O autor parte da psicologia pragmática de John Dewey que trabalha com uma concepção dos sentimentos humanos ligada à teoria da ação. De acordo com ela, os sentimentos negativos surgem com a frustração das expectativas em relação a uma ação efetuada. Em contrapartida, os sentimentos positivos afloram quando um plano de ação é bem sucedido. Dewey fala em dois planos de expectativas: as expectativas instrumentais de êxito, cujo fracasso leva a perturbações "técnicas"; e expectativas normativas de comportamento, cujo fracasso leva a conflitos morais no mundo da vida social.

Honneth destaca especialmente a vergonha ou vexação como sentimento moral de caráter mais aberto. O conteúdo deste sentimento consiste em uma espécie de rebaixamento do valor social que o sujeito supunha ter. Nessa experiência, o ego é violado de duas formas: pela própria pessoa desrespeitada e pelo seu parceiro de interação. O autor acredita que a experiência de desrespeito nas reações de vergonha pode se tornar o móbil de uma luta por reconhecimento, pois existe um conteúdo cognitivo nessas reações emocionais negativas que pode informar ao sujeito uma injustiça para a qual não se pode reagir de forma neutra,

tornando-se o impulso motivacional da luta política. No entanto, esta é uma possibilidade apenas. A transformação do potencial cognitivo presente nesses sentimentos em uma convicção política e moral capaz de motivar uma resistência depende, com efeito, das possibilidades de articulação de movimentos sociais na estrutura política e cultural da sociedade. De acordo com a investigação de Honneth, a tradição da sociologia acadêmica, desde seu surgimento, não deu a devida atenção ao aspecto moral do desrespeito e de seu potencial motivador para o conflito:

[...] foi cortado teoricamente, em larga medida, o nexos que não raro existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral do desrespeito: os motivos para rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categorialmente em 'interesses', que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, à rede cotidiana de atividades morais emotivas.¹¹⁷

O autor busca um paradigma alternativo, orientado pelo modelo de Hegel e Mead, que comprove o nexos entre desrespeito moral e luta social. Honneth diz que o que caracteriza a luta social é o fato de seus objetivos extrapolarem interesses individuais a tal ponto que podem se tornar a base para movimentos coletivos. Se a forma de reconhecimento do amor não contém experiências morais capazes de conduzir à formação de conflitos sociais, pois as vivências não se deixam generalizar para além dos limites da relação primária, as formas do direito e da estima social, por seu turno, se apresentam com uma estrutura moral própria dos conflitos sociais, uma vez que dependem de critérios generalizáveis, pois as experiências de desrespeito que um sujeito sofre nesses casos podem afetar potencialmente outros indivíduos.

Honneth fala de uma complementariedade entre as concepções orientadas para a busca de realização de interesses e as concepções que se baseiam no paradigma do reconhecimento, as quais atribuem o surgimento e o desenrolar dos conflitos sociais às experiências de desrespeito jurídico ou social. Esta complementariedade assume também o papel de correção de um viés utilitarista, no sentido de que tudo o que pode representar um interesse coletivo já se encontra em um "[...] horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito [...]."¹¹⁸ Esta visão retificadora pode ajudar na justificação empírica do modelo de conflito defendido pelo autor. Para tal tarefa, vai trabalhar com autores da antropologia social e da sociologia da cultura, os quais desenvolveram uma

¹¹⁷ O autor cita muitos autores da sociologia acadêmica: Émile Durheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Georg Simmel, Robert Park e Ernest Burgess. Cita também as concepções de Karl Marx, Georges Sorel e Jean Paul Sartre como exemplos mal sucedidos de releitura da teoria hegeliana. Cf. *Ibid.* p. 253-255.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 261-262.

forma de historiografia capaz de destacar os pressupostos normativos comportamentais reproduzidos por camadas sociais desfavorecidas em conflito.

O primeiro exemplo levantado por Honneth são os estudos de E. P. Thompson sobre os sentimentos morais cotidianos que motivaram as classes oprimidas inglesas a resistir contra o capitalismo industrial. Para ele, "[...] um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade."¹¹⁹ Quando há uma lesão nesse consenso, ocorre protesto e resistência. No entanto, faltava ainda provar que os conflitos sociais podem ser entendidos segundo o paradigma moral de uma luta por reconhecimento. Ou seja, era preciso demonstrar que a quebra de consenso causa uma privação de reconhecimento social e afeta a autorrelação prática individual. Os estudos de Barrington Moore sobre movimentos revolucionários na Alemanha entre 1848 e 1920 ampliam a concepção de Thompson adicionando um componente da teoria da identidade: a quebra do consenso normativo, representado pelo contrato social implícito, frustra expectativas morais e abala relações de reconhecimento estabelecidas.

Todavia, de acordo com Honneth, a fragilidade desses estudos reside no fato de se referirem a casos episódicos de greves, revoltas ou resistências pacíficas. Para ele, o "[...] abismo entre os processos singulares e o processo evolutivo abrangente só pode ser fechado quando a própria lógica de ampliação de relações de reconhecimento vem a ser o sistema referencial das exposições históricas."¹²⁰ Para tanto, é preciso um modelo de conflito que não apenas explique o surgimento das lutas sociais, mas que também interprete seu processo de formação.

De acordo com o autor, lutas e conflitos históricos particulares só podem demonstrar seu papel na evolução social quando se entende sua importância para um progresso moral em questões de reconhecimento. Destarte, os sentimentos de injustiça e as experiências de desrespeito deixam de ser apenas os móveis da ação e passam a desempenhar um papel crucial no desdobramento das relações de reconhecimento, sendo responsáveis pelo alargamento ou estreitamento do processo evolutivo da sociedade. É preciso, então, um critério que diferencie motivos progressivos e retrocessivos nas lutas históricas. Tal critério pode ser obtido a partir de uma "[...] antecipação hipotética de um estado comunicativo em

¹¹⁹ Ibid. p. 263.

¹²⁰ Ibid. p. 265.

que as condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas."¹²¹ Este estado é o que Honneth pretende descrever com o seu conceito formal de *eticidade*.

Honneth concorda com Hegel e Mead que os sujeitos de uma sociedade moderna devem ser reconhecidos como seres autônomos e como seres individualizados. Nesse sentido, uma concepção estreita de moral, como a kantiana, não consegue atender às exigências *específicas* de reconhecimento ao tratar a todos com o *mesmo* respeito. Em Kant, a moral tem um sentido universal, todos os sujeitos devem ser tratados como fins em si mesmos e como autônomos. Porém, há na doutrina kantiana da moral uma desvalorização da eticidade, a qual se restringe ao mundo da vida particular na forma de hábitos e costumes, e isso, para Honneth, é danoso. Por outro lado, doutrinas contrárias a Kant, hegelianas ou neo-aristotélicas, pretendem tornar a validade dos princípios morais dependente de concepções éticas, invertendo, assim, a relação entre moralidade e eticidade. Esse também não é o caminho que Honneth quer trilhar, pois não pretende sacrificar o caráter normativo de sua concepção crítica.

“Eticidade”, para o autor, é o conjunto das condições intersubjetivas entendidas como pressupostos normativos da autorrealização individual. Como a autorrealização está conectada aos ideais de vida particulares, o autor busca as determinações formais, isto é, capazes de serem universalizadas, e que sejam, ao mesmo tempo, substanciais, isto é, capazes de informar sobre as condições de autorrealização humana. Vimos que sem uma medida de autoconfiança, de autorrespeito e de autoestima não conseguimos alcançar uma autorrelação positiva. Com efeito, esta autorrelação necessita para sua realização de algo mais profundo que a garantia de liberdades negativas, tratando-se de um tipo positivo de liberdade, um sentimento de segurança, o qual só nos é possível experienciar através do reconhecimento.

Nesse sentido, a liberdade de autorrealização depende de pressupostos que não estão à disposição do próprio sujeito humano, visto que ele só pode adquiri-la com ajuda de seu parceiro de interação. Os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos que pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem sucedida.¹²²

Honneth consegue, assim, delinear os critérios para sua concepção formal de *eticidade*: por um lado, os três padrões de reconhecimento são suficientemente formais, pois não se vinculam a determinados ideais de vida; por outro lado, são mais substanciais que uma

¹²¹ Ibid. p. 268.

¹²² Ibid. p. 273.

concepção de autonomia como autodeterminação individual, pois nos informam mais sobre as estruturas universais de uma vida bem sucedida.

As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições de liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões comportamentais universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais.¹²³

Desta forma, o autor consegue atualizar a teoria do reconhecimento de Hegel e Mead, esclarecendo os pontos obscuros relacionados a dificuldades da época em que foram pensados. Primeiramente, a questão formal perde sua atemporalidade, uma vez que aquilo que pode ser a condição intersubjetiva de uma vida bem sucedida passa a ser considerado uma grandeza histórica e variável. Além disso, ao recorrer à teoria das relações do objeto da psicanálise, o autor consegue posicionar a experiência do amor como a mais básica de todas as formas de vida éticas. Sua concepção de eticidade defende o igualitarismo do amor contra coerções e influências externas, o que torna esse modo de reconhecimento necessário para a segunda condição da integridade pessoal, a relação jurídica.

Outro ponto que merece destaque na versão atualizada de Honneth é a identificação do potencial moral contido no reconhecimento jurídico "[...] capaz de ser desdobrado através de lutas sociais, na direção de um aumento tanto de universalidade quanto de sensibilidade para o contexto."¹²⁴ A autonomia é um pressuposto da busca pela autorrealização, no entanto, de acordo com o autor, suas condições de aplicação são grandezas passíveis de aperfeiçoamento jurídico, de forma que possam, sem abrir mão de seu caráter universalista, atender melhor à condição particular do indivíduo. É preciso que se pense mais amplamente a relação jurídica, para que ela possa incorporar determinados componentes substanciais; somente assim, esta relação poderá entrar no que ele designa por "rede intersubjetiva de uma eticidade pós-tradicional." Honneth concebe a relação jurídica de forma que ela influencie tanto a relação do amor como as condições da solidariedade. De um lado, a relação jurídica assegura proteção contra a possibilidade de violência física ao indivíduo, presente nas relações emotivas. De outro lado, influencia na solidariedade, pois determina as condições normativas do horizonte de valores formadores da comunidade.

¹²³ Ibid. p. 274.

¹²⁴ Ibid. p. 277.

Contudo, a concepção formal de eticidade pretendida por Honneth não estaria completa se não fosse possível avançar em direção à indicação do lugar que os valores materiais devem ocupar. Hegel e Mead já haviam tratado a terceira forma de reconhecimento de maneira abstrata, desenraizando a estima social do domínio da experiência. Isso faz com que os valores éticos se tornem amplos e plurais, ao ponto de que todo membro da sociedade receba a *possibilidade* de se sentir estimado. O que esses autores não perceberam é que esse acréscimo de normatividade indica um potencial evolutivo no padrão de reconhecimento da estima, pois visa à ampliação da igualização e da individualização; além disso, já especifica que os valores que podem ser admitidos como fundadores da comunidade devem ser compatíveis com a autonomia individual de cada um. De acordo com Honneth, ambos, Hegel e Mead, não haviam percebido que suas concepções já continham a chave para a resposta sobre como a solidariedade em condições pós-tradicionais deve ser preenchida no plano do conteúdo.

Pois a tentativa de partir das condições intersubjetivas da integridade pessoal para atingir os universais normativos de uma vida bem sucedida acaba, afinal, incluindo também o padrão de reconhecimento de uma solidariedade social, que só pode nascer das finalidades partilhadas em comum; que essas, por sua parte, estão submetidas às limitações normativas postas com a autonomia juridicamente garantida de todos os sujeitos, é o que resulta de sua posição num tecido de relações, no qual devem coexistir com os outros dois padrões de reconhecimento do amor e do direito.¹²⁵

2.2 Forst e a relação entre a justiça e o bem

Rainer Forst apresenta uma contribuição importante e inovadora que amplia e complexifica a reflexão sobre a questão do reconhecimento igual. Em *Contextos da justiça* (2004), o autor reconstruiu o debate entre liberais e comunitaristas a partir de quatro eixos temáticos: a constituição do *self*, a neutralidade do direito, o *ethos* da democracia e a concepção de teoria moral universalista. As argumentações procedidas levaram a redefinições dos conceitos de pessoa de direito, cidadania e moralidade, assimilando argumentos de ambos os lados. Essa possibilidade fez necessária uma diferenciação dos conceitos de pessoa, de comunidade e de normas ou valores envolvidos. Tal diferenciação tornou evidente que os quatro eixos do debate correspondem a quatro conceitos diferentes de pessoa e de comunidade, os quais, embora conectados, não podem ser reduzidos uns aos outros; eles formam os quatro contextos onde o reconhecimento recíproco é exigido: como pessoa ética, pessoa do direito, cidadão/ã com plenos direitos e pessoa moral. Esses contextos são domínios

¹²⁵ Ibid. p. 279.

distintos, aos quais correspondem diferentes modos de justificação normativa e de reconhecimento recíproco.

Forst desenvolve uma teoria da justiça autônoma, contudo complexa, que pretende conciliar a justiça e o bem – moralidade e eticidade - através de um conceito de razão prática comunicativa que permita a consideração aos quatro contextos normativos nos quais as pessoas estão situadas. O autor defende a tese de que os princípios da justiça possuem um vínculo com o contexto; todavia, como as pessoas participam de uma diversidade de comunidades, a diversidade de contextos deve ser considerada de maneira criteriosa. Nesse sentido, a sociedade justa seria aquela que conseguisse conectar esses diferentes domínios em uma estrutura básica da sociedade justificada.

[...] princípios da justiça são aqueles que são justificados de modo *universal* e imparcial na medida em que correspondem, de maneira apropriada, aos interesses, necessidades e valores *concretos* daqueles atingidos por eles. De acordo com esses princípios, a identidade *ética* das pessoas é reconhecida e protegida *juridicamente* numa sociedade e, na verdade, por meio do direito estatuído de modo *político* autônomo no interior de uma comunidade política de membros com plenos direitos – direito esse que possui um conteúdo *moral* em seu cerne, que respeita a integridade das pessoas morais.¹²⁶

Forst considera uma "falácia comunitarista" afirmar que, em função de o *eu* se constituir intersubjetivamente, é impossível uma fundamentação deontológica de princípios morais ou jurídicos. A fraqueza do argumento comunitarista reside no fato deste não levar em consideração que a oposição dicotômica entre justiça e bem não basta para assegurar uma via que garanta tratamento justo e equitativo a todos, pois essa polaridade impede a consideração aos diversos conceitos de pessoa nos quais o reconhecimento é requerido. Em contextos onde certezas éticas compartilhadas não conquistam a adesão de todos, é necessário outro tipo de justificação, uma que, sem abandonar o aspecto intersubjetivo, possa fundamentar normas gerais.

A crítica comunitarista ao *eu* desenraizado liberal se baseia em um conceito atomístico de pessoa. De acordo com a tese, existe na posição original rawlsiana uma teoria ontológica do *eu*, na qual seriam fundamentados o conceito de pessoa do direito e os princípios da moral e do direito. Em uma palavra, o conceito de pessoa e os princípios derivados dessa situação inicial não seriam neutros e, portanto, não poderiam ser universalizados. Forst ressalta com acuidade que o conceito de pessoa moral de Rawls diz respeito à estrutura básica da sociedade que, sendo pluralista, deve ser justa com todos: "[...] limita-se à identidade pública das

¹²⁶ FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 276.

peças como as do direito. Aqui, elas valem como iguais entre iguais, têm direitos e obrigações tanto como Saulo quanto como Paulo."¹²⁷ É importante que se diferencie o conceito de pessoa ética do conceito de pessoa do direito para que se possa entender o vínculo entre eles. A pessoa ética, que tem liberdade de autodeterminação individual para buscar e desenvolver sua concepção de boa vida, só possui essa liberdade por ser também pessoa portadora de direitos subjetivos, garantidos juridicamente a todos igualmente, isto é, a autonomia garantida juridicamente é formal, não está ligada a uma ontologia: "Os direitos de liberdade individuais não implicam planos de vida individualísticos. A justificação de normas jurídicas não se apoia num determinado conceito de autonomia pessoal como se fosse um 'ideal' ético da vida autodeterminada [...]."¹²⁸ Diferentemente de valores éticos, normas jurídicas erguem uma pretensão de validade universal, portanto, devem estar apoiadas em razões que sejam justificáveis universalmente. É em função de sua universalidade que o direito se estende a todos e pode garantir a pluralidade ética; não é, portanto, mera expressão de uma forma de vida específica, mas representa a autodeterminação política de uma comunidade. Portanto, normas e valores exigem formas de validação distintas.

Por certo, faz-se necessária também uma diferenciação entre comunidade ética e comunidade jurídica. A comunidade jurídica assegura um modo de reconhecimento universal, válido para todos. Em outras palavras, isso significa que ser reconhecido como pessoa de direito garante juridicamente, a todos e de maneira igual, a liberdade de escolha de uma identidade ética. Contudo, essa garantia tem como pressuposto a reciprocidade, isto é, é preciso que pessoas éticas razoáveis respeitem reciprocamente os direitos iguais de todos à liberdade de escolha de uma identidade. O direito é uma proteção que impede a limitação de uma forma de vida através de uma justificação ética, apenas uma justificação baseada em razões morais poderia ser admitida.

[...] direitos subjetivos são mútuos, não contestáveis, a respeito da integridade pessoal. Nesse caráter não contestável reside seu cerne moral, que não é justificado eticamente ou segundo o direito natural, mas *intersubjetivamente* e que deve ser juridicamente determinado e institucionalizado.¹²⁹

De acordo com Forst, a crítica é uma falácia por não considerar que, primeiramente, a pessoa ética não sofre nenhum constrangimento e permanece livre com relação à escolha de uma identidade concreta, a qual estará situada em uma comunidade constitutiva.

¹²⁷ Ibid. p. 277.

¹²⁸ Ibid. p. 277.

¹²⁹ Ibid. p. 279 (Grifo nosso).

Paralelamente, em segundo lugar, a pessoa de direito recebe o reconhecimento recíproco dos participantes de uma comunidade jurídica que garante direitos e deveres iguais a todos. Tanto a constituição da pessoa ética como a da pessoa de direito se dão intersubjetivamente. Não há, portanto, atomismo ou desenraizamento nesse processo. Em terceiro, a neutralidade do direito deve ser entendida como uma neutralidade de princípios – todos são reconhecidos com igualdade de direitos – e não como neutralidade de consequências, o que poderia levar a uma cegueira às diferenças. Portanto, diferenças podem se contempladas em um sistema de direitos que trate a todos de forma igualmente sensível. A fundamentação recíproca e universal, diferentemente do que afirmam os comunitaristas, impede o tratamento desigual e obriga à inclusão simétrica de todos.

Vimos, então, dois dos eixos elencados acima: pessoa ética e comunidade ética, pessoa de direito e comunidade jurídica. O terceiro contexto que se conecta à questão do reconhecimento e da justificação é o contexto da comunidade política formada por cidadãos. A forma de realização do direito é política, se dá através de uma prática intersubjetiva, na qual cidadãos se compreendem como autores e destinatários do direito; este extrai sua validade da força legitimadora do consenso. Ou seja, por um lado o direito assegura a participação política, por outro lado é a participação política democrática que lhe confere legitimidade. "Os cidadãos criam e realizam o direito no qual *personas éticas* (particulares) são reconhecidas como *personas do direito* (iguais). As autonomias ética, jurídica e política formam um vínculo interno."¹³⁰

A crítica comunitarista a respeito do déficit de solidariedade presente nas teorias da justiça liberais está ligada a esse terceiro contexto. Como assegurar a integração social de cidadãos protegidos por direitos subjetivos em sociedades pluralistas? De acordo com Forst, a integração política não deve ser entendida de modo ético. Contudo, reconhece que a posição liberal baseada no modelo de pessoa de direito e comunidade jurídica não consegue solucionar a questão do déficit. Sua aposta é em uma concepção alternativa, segundo a qual a comunidade política pode inspirar o sentimento de pertença e o vínculo entre cidadãos, na medida em que o todo político, do qual todos fazem parte, é uma construção pela qual todos são conjuntamente responsáveis. Se ela não tem o mesmo peso da comunidade ética, certamente é mais densa que uma comunidade que prioriza a defesa dos direitos negativos. "A solidariedade entre os cidadãos não se apoia em valores éticos comuns, mas consiste no seu reconhecimento recíproco como concidadãos com o direito à pertença plena, isto é, à proteção da exclusão jurídica, política e social."¹³¹ Através desse reconhecimento recíproco é possível

¹³⁰ Ibid. p. 280.

¹³¹ Ibid. p. 281.

explicar a integração e a solidariedade sem vincular cidadania a elementos éticos-culturais, pois os cidadãos, que sabem que nenhuma tradição será priorizada em detrimento de outra, respondem uns aos outros e são também responsáveis pelos outros e pela coletividade. A comunidade política, assim, emerge como bem comum.

As dimensões da pessoa ética, do direito e do cidadão estão vinculadas conceitualmente por meio da pretensão de legitimação do direito; a formação de uma identidade ética pessoal autônoma pressupõe a proteção do direito e, com isso, determinadas possibilidades de participação políticas e sociais, que, por sua vez, exigem o pleno pertencimento a uma comunidade política. A autonomia ética, jurídica e política não devem ser usadas numa falsa oposição: a autodeterminação ética, a liberdade jurídica de ação e a participação e responsabilidade políticas são reconciliáveis para além do atomismo individualista e do monismo social (o que não significa que não possam entrar em conflito). Também nesse plano, o princípio da justificação universal e as exigências de reconhecimento das identidades particulares (sejam identidades individuais ou coletivas) se complementam.¹³²

Passamos agora ao quarto contexto ampliado de justificação, o de pessoas morais, membros de uma comunidade moral, da qual participam todos os seres humanos. A crítica comunitarista aqui se dirige à prioridade dada à justiça em relação ao bem nas teorias universalistas; além disso, também discorda da possibilidade de um conceito de razão prática transcendente ao contexto. De acordo com Forst, a teoria comunitarista não "observa adequadamente" a universalidade da condição humana e acaba por desconsiderar o contexto da norma, da justificação, do reconhecimento e da autonomia morais. Para o autor, normas morais não estão acima de valores éticos, eles concorrem apenas quando o reconhecimento básico das pessoas é negado. Além disso, a concepção de razão prática forstiana é sensível ao contexto, ela tem por princípio que valores e normas devem ser justificados dentro dos contextos onde erguem pretensões de validade. Assim, autonomia moral é entendida como uma ação que se realiza a partir de razões intersubjetivas e que possam ser compartilhadas e justificadas reciprocamente.

A posição comunitarista não leva em conta a diferença fundamental entre o aspecto ético e o aspecto moral da razão prática. A razão prática orienta eticamente quando avalia os meios para realização de um projeto de boa vida. Contudo, ela orienta moralmente a busca e oferta de razões que justifiquem determinada ação diante dos atingidos e afetados por essa ação, essas razões não podem ser razoavelmente rejeitadas. Uma forma de razão prática intersubjetiva como essa, não pode ser acusada de ignorar contextos subjetivos.

¹³² Ibid. p. 282.

[...] os tipos de razões e sua validade são diferentes nos contextos éticos e morais: valores éticos valem para um indivíduo com base em sua autocompreensão na medida em que ele os assume como 'importantes' *para si*; normas morais valem intersubjetivamente como aquelas que não podem ser razoavelmente rejeitadas *diante dos outros*.¹³³

Com efeito, não se pode negar que falta às concepções liberais uma maior sensibilidade ao contexto e é a isso que Forst tenta responder com sua visão contextualizada de razão prática, a partir da qual desenvolverá uma teoria multidimensional do reconhecimento. Contudo, questões relacionadas à justiça, à democracia e à moral, justamente por se relacionarem à proteção e ao reconhecimento de identidades concretas, exigem contextos diferentes de justificação. Cabe a uma teoria da justiça realizar todas essas dimensões do reconhecimento: "A pessoa que está no centro de uma teoria da justiça não é exclusivamente pessoa ética, pessoa do direito, cidadão ou pessoa moral; ela é simultaneamente tudo isso de modo diverso: é autônoma ética, jurídica, política e moralmente."¹³⁴ Vejamos, então, de que forma os quatro contextos normativos e as formas de autonomia podem ser especificados e reunidos.

2.2.1 Contextos da justificação

Justificação nada mais é que nossa razão prática em exercício, é a capacidade que temos de oferecer razões e argumentar, assumindo responsabilidade pelas pretensões de validade que erguemos em deliberações. Essa prática intersubjetiva autônoma se realiza em diferentes contextos que remetem a diferentes comunidades de justificação, conforme vimos acima. No que respeita à autonomia, Forst parte de um conceito prévio: as pessoas são autônomas "[...] quando agem de forma consciente e *fundamentada*. Como tais, são responsáveis por suas ações: podem ser questionadas acerca das razões pelas quais agiram."¹³⁵ A partir dessa definição básica, será possível sua diferenciação nas quatro dimensões em que exercitamos nossa liberdade – autonomia ética em relação à vida, autonomia jurídica como pessoa do direito e destinatária do direito, autonomia política do cidadão autor do direito e autonomia moral das pessoas morais que são autoras e destinatárias de normas morais. Nenhuma das dimensões esgota por si só nossa responsabilidade prática, elas precisam, portanto, ser diferenciadas e compatibilizadas.

¹³³ Ibid. p. 285. (Grifo do autor)

¹³⁴ Ibid. p. 286.

¹³⁵ Ibid. p. 305. (Grifo do autor)

Forst descreve as questões éticas como aquelas que se relacionam com as escolhas individuais, relativas à boa vida de uma pessoa enquanto participante de comunidades - família, religião ou cultura – com as quais sua biografia singular está vinculada. São as questões que a pessoa precisa responder sozinha, uma vez que é responsável pelos objetivos e valores que guiaram suas escolhas; entretanto, suas escolhas também consideram os outros, a comunidade com quem partilha um todo ético. Nesse sentido, a justificação ética se dá em dois planos: a pessoa se justifica para si mesma e também diante de seus parceiros comunitários com os quais compartilha determinado horizonte de valores. Forst faz questão de salientar que tais valores só são importantes porque representam escolhas *individuais*, se identificam com a vida de cada indivíduo e são sempre passíveis de revisão e modificação.

Num ponto de vista *relativo à comunidade*, a justificação ética significa que uma comunidade, que representa uma comunidade de identificação para os indivíduos, procura responder à questão do bom "para nós" com base numa autocompreensão comum. [...] Contudo, em última instância, essa é também uma questão que está voltada para a autocompreensão do indivíduo: a saber, como ele se compreende como membro dessa comunidade ética. [...] A justificação ética comunitária permanece também dependente das pessoas eticamente autônomas.¹³⁶

Com efeito, importa a Forst, aqui também, a superação da dicotomia atomismo e monismo social, através de um alargamento da compreensão do fenômeno da intersubjetividade, pois as pessoas não deixam de ser autônomas por terem sua autonomia construída intersubjetivamente, nem por a exercerem comunitariamente; e é por permanecerem autônomas que podem ser reconhecidas socialmente e se autoestimar. Em função da necessidade de conciliação entre a identidade coletiva de uma comunidade ética e a identidade particular de seus membros, a validade dos valores éticos acontece de modo subjetivo e comunitário, não de forma categorial, isto é, não se dá a partir de proposições que erguem uma validade recíproca e universal. Um valor é justificado porque é bom, confere sentido e contribui para a boa vida de uma pessoa. Valores só obrigam na medida em que a pessoa que não os segue se sente em dívida consigo mesma e com a comunidade à qual pertence, tratando-se de um sentimento que vem do interior de cada um, mas que é, em grande parte, determinado pelas orientações valorativas da comunidade. Todavia, essas orientações não podem erguer uma pretensão de validade objetiva, uma vez que padrões valorativos são modificáveis e que o pluralismo das sociedades modernas apresenta um universo de valores muitas vezes incomensuráveis.

¹³⁶ Ibid. p. 309.

O fato de que a decisão ética autônoma emerge em contexto de valores compartilhados e depende da afirmação valorativa dos outros é compatível com uma pluralidade de comunidades éticas e interpretações de valores – pluralidade que não pode mais ser organizada numa linguagem de valores abrangente e sintetizadora (seja numa sociedade ou no interior de uma cultura) e que seja eticamente *obrigatória* para as pessoas.¹³⁷

De acordo com Forst, a comunidade ética se confirma como uma comunidade de justificação quando busca razões para justificar o que o que é bom "para nós". O mesmo acontece com a busca de argumentos sobre o que é bom "para mim". No primeiro caso, a resposta tem que ser encontrada em coletividade para preservar a comunidade ética; no segundo caso, as razões que fazem a vida de alguém valiosa precisam ser estimadas pelos outros membros das diversas formas de comunidade, com diversas formas de audiência, das quais ele participa. Isso se dá através de uma "reciprocidade hermenêutica": a pessoa ética precisa da confirmação pelos outros de que age significativamente; por outro lado, os outros são considerados eticamente significantes pela pessoa ética que se compreende, então, como membro dessa comunidade ética. No entanto, "[...] a própria pessoa, como nenhuma outra, tem de poder viver com as razões que considera justificadas eticamente para si e para os outros."¹³⁸ Assim, a autonomia ética se caracteriza como a possibilidade de se responsabilizar de forma significativa e fundamentada pela busca do seu bem, levando em consideração sua identidade, a qual se constitui intersubjetivamente, e valores, os quais são escolhidos por serem valiosos e não por falta de outra opção.

A relação com o direito se dá de maneira diferente, pois as normas jurídicas erguem uma pretensão de validade universal. Isto é, diferentemente de valores éticos que possuem uma validade local, relativa à particularidade de cada pessoa, normas jurídicas devem valer de forma universal e obrigatória. O indivíduo é, simultaneamente, membro da comunidade jurídica, regulada por leis, e pessoa do direito, portadora de determinados direitos. Nesse sentido, normas jurídicas funcionam como "[...] uma estrutura 'externa' de 'liberdade negativa' que, ao mesmo tempo, possibilita e limita [...] a liberdade positiva de autorrealização."¹³⁹

A justificação do direito, entretanto, não é feita pelas *pessoas* do direito, mas pelos *cidadãos* como autores do direito, através do processo legislativo; assim, o direito é válido universalmente, isto é, para cada pessoa como destinatário do direito. A pessoa de direito e o cidadão se diferenciam no plano normativo: "[...] cidadãos são responsáveis *pelo* direito,

¹³⁷ Ibid. p. 311.

¹³⁸ Ibid. p. 312.

¹³⁹ Ibid. p. 313.

enquanto que as pessoas de direito são responsáveis *diante* do direito."¹⁴⁰ Sendo responsáveis diante do direito, pessoas devem justificar suas ações de acordo com o direito vigente. Elas não precisam se identificar com as normas, pois o direito é um sistema que atua coercitivamente através de sanções externas, não internas. Entretanto, para que o direito possa garantir a cooperação social, cidadãos devem fazer um movimento de adaptação, atribuindo-se mutuamente normas de respeito aos outros como portadores de direitos iguais. A autonomia jurídica individual se caracteriza, portanto, por um conceito negativo de liberdade, isto é, como garantia de não interferência e liberação do dever de justificação, desde que a pessoa aja dentro dos limites da lei. Não há neste conceito de autonomia uma prescrição, ele é formal, garante o direito à autonomia positiva, sem definir seu conteúdo. Contudo, não cabe aqui o argumento do atomismo, pois "[...] a autonomia jurídica não apenas pressupõe o respeito e a tolerância mútuos e as obrigações recíprocas, mas também a capacidade de ser responsivo e a responsabilidade pelas ações próprias."¹⁴¹

A questão a respeito de como tratar a diferença retorna nesse ponto. Forst mais uma vez amplia a perspectiva ao analisar o conceito de pessoa de direito em três dimensões: moral (direitos fundamentais recíprocos e universais), política (o direito é sempre o positivo de uma comunidade limitada politicamente) e ética (abertura do sistema para reivindicações particulares). A existência desses três contextos abre espaço para oposições entre eles, já que, muitas vezes, a forma e as obrigações das comunidades de justificação não são idênticas.

A validade de uma norma jurídica ("isso é permitido/proibido juridicamente") pode colidir com uma convicção ética ("isso não posso conciliar com minhas crenças"), com um objetivo político ("isso deveria ser regulado de outro modo") ou uma norma moral ("isso ninguém pode exigir").¹⁴²

Em função desses conflitos normativos, o sistema de direito precisa contemplar procedimentos políticos que permitam que as pessoas exponham suas reivindicações, como é o caso da desobediência civil e da objeção de consciência. No entanto, tais objeções também se diferenciam de acordo com os contextos. Uma recusa em seguir o direito baseada em razões éticas, alegando a irrazoabilidade de determinada lei, uma vez que seguir essa lei implica negar sua própria identidade, deve suscitar na comunidade a reflexão sobre em que medida essa pretensão ética pode ser reconhecida ou rejeitada com base em argumentos morais, não apenas baseada em razões políticas, pois o que se está reivindicando é o

¹⁴⁰ Ibid. p. 313.

¹⁴¹ Ibid. p. 314.

¹⁴² Ibid. p. 315.

reconhecimento igual, na medida em que o direito não cumpre sua pretensão de universalidade e, portanto, de legitimidade. Pode também ocorrer resistências fundamentadas em princípios, práticas e padrões políticos que possam estar gerando exclusão e discriminação. E, ainda, pode haver uma motivação moral para a resistência ao direito, através da qual pessoas se colocam como participantes da comunidade dos seres humanos e reclamam por imperativos morais que não podem ser ignorados por nenhuma comunidade jurídica, como é o caso dos direitos humanos, por exemplo.

A autonomia política, como já antecipamos acima, está conectada à autonomia jurídica de forma particular, pois, como cidadãos, as pessoas são tanto destinatários como autores do direito. Aqui se mostra o nexó interno existente entre estado de direito e democracia. Ser responsável politicamente significa responder por suas ações e pela comunidade política. Trata-se da disposição de engajar-se em discursos, através de uma linguagem comum, que possam justificar as normas jurídicas da comunidade. E esta é exatamente a forma de justificação da comunidade política - a pretensão de validade erguida por uma norma política só se confirma discursivamente, através da universalidade discursiva. "No plano da cidadania e da democracia, a 'justificação' refere-se, portanto, prioritariamente à justificação recíproca de normas que devem valer universalmente para essa comunidade política: à autolegislação dos cidadãos."¹⁴³

O quarto contexto de justificação se relaciona com a questão sobre o que é moralmente justificado quando agimos na condição de membros da comunidade moral abrangente de todos os seres humanos. Como tal, temos obrigações de justificar as normas que orientam nossas ações uns para os outros e para todos os membros dessa comunidade. São razões que ninguém pode razoavelmente rejeitar, isto é, são universalmente compartilhadas. Rainer Forst faz uma reformulação discursiva do conceito kantiano de autonomia.

A validade moral que não pode ser razoavelmente rejeitada é uma pretensão universal que não está acima das cabeças das pessoas, mas que corresponde à necessidade do reconhecimento moral básico delas como aquelas para quem temos de nos justificar reciprocamente. Que nas questões morais a comunidade de todos os seres humanos seja uma comunidade de justificação não tem um sentido equivocadamente abstrato, mas o significado moral concreto de que ninguém pode ser excluído dessa comunidade e que razões morais boas tem de poder ser comprovadas a todo momento como razões morais. Pessoas autônomas moralmente respeitam a si e aos outros como autores e destinatários de pretensões morais; responsabilidade moral significa reconhecer o direito de cada pessoa à justificação recíproca. Como membro da comunidade moral, cada pessoa é uma "autoridade" moral.¹⁴⁴

¹⁴³ Ibid. p. 318. Forst ressalta que comunidades políticas também possuem obrigações morais de respeitar outras pessoas e comunidades que não pertençam à comunidade política, como é o caso de questões relacionadas ao direito internacional. Como Rawls, o autor considera ajudar os outros uma obrigação natural das pessoas morais.

¹⁴⁴ Ibid. p. 319.

A possibilidade de justificação autônoma de uma ação moral, isto é, poder oferecer razões que sejam recíprocas e universais para determinada ação, indica que a ação é correta. De acordo com Forst, o momento da reciprocidade preserva o direito de veto das pessoas morais enquanto "indivíduos concretos"; em paralelo, o momento da universalidade garante que ações sejam justificadas por razões universais e relaciona a aceitabilidade recíproca de determinadas formas de ação a normas universais. Assim, o direito de veto das pessoas concretas se estende à totalidade das pessoas morais. Uma norma que seja validada por razões restritas ou locais não está moralmente justificada e, portanto, não pode justificar moralmente uma ação. "As ações que pretendem ser moralmente justificadas, não apenas não podem violar normas morais, como também têm de ser 'plenamente' justificáveis com base nelas mesmas, capazes de resistir às possíveis objeções morais."¹⁴⁵ Com efeito, a fundamentação e a aplicação de normas também não podem ser separadas da questão da justificação. As razões que fundamentam normas morais precisam poder justificar ações morais concretamente.

No contexto da justificação moral, são testadas razões que justificam *igualmente* normas e ações: são fundamentais os *critérios* que justificam as ações morais normativamente e as normas como legitimadoras da ação. As razões amarram a fundamentação e a aplicação no conceito de justificação. Ver esse vínculo entre ações, razões e normas significa entender a validade moral como sendo nem muito concreta – somente orientada pela reciprocidade restrita – nem muito abstrata – orientada primeiramente pela generalidade universal. [...] a justificação moral exige o respeito a todos e a cada pessoa como autora e destinatária de pretensões de validade. [...] Nesse sentido, a autonomia moral - de pessoas razoáveis e que se justificam – exige um juízo moral, que busca justificar concretamente o moralmente correto justamente devido a sua pretensão de validade.¹⁴⁶

De acordo com Forst, a questão do juízo moral aponta o caminho para o problema principal, qual seja, sobre a possibilidade de uma teoria coerente do juízo prático em face dos diversos contextos normativos, os quais muitas vezes entram em conflito. O vínculo existente entre o julgamento feito em um contexto e o julgamento feito entre os contextos é complexo, pois somos simultaneamente membros de comunidades distintas - ética, jurídica, política e moral - as quais podem, eventualmente, colidir. É justamente por isso que Forst propõe uma perspectiva que supere a querela entre o justo e o bem: cada um tem primazia em seu contexto justificatório específico. Contudo, todos os contextos, mesmo aqueles que afirmam a prioridade da moral, levam em consideração o aspecto intersubjetivo do "eu situado" comunitariamente.

Com efeito, os conflitos mencionados não são necessariamente insolúveis, tampouco a pluralidade de valores significa a impossibilidade de uma base justificada comum, pelo

¹⁴⁵ Ibid. p. 320.

¹⁴⁶ Ibid. p. 320-321.

contrário, fala a favor dela. Forst, como Honneth, também apresenta uma teoria normativa menos ambiciosa, no sentido de que propõe os critérios formais – reciprocidade e universalidade – a partir dos quais as questões práticas precisam ser respondidas, isto é, quais são as razões boas de um ponto de vista formal a serem consideradas, o que faz delas boas razões? Contudo, existe sempre a possibilidade de autodeterminação pessoal, o que não significa o aniquilamento do mundo normativo pela impossibilidade de conciliação entre valores, uma vez que as pessoas permanecem autônomas em todos os contextos de justificação. "A esse conceito exigente de uma pessoa responsável corresponde o conceito de uma sociedade responsável que torna possível essa existência prática (e é ela mesma possibilitada por ela)."¹⁴⁷

Destarte, tanto indivíduos em particular como a sociedade são responsáveis pela integração das esferas de autonomia¹⁴⁸ e o nexa entre o justo e bom é sempre uma preocupação recíproca. Os princípios da justiça devem garantir direitos individuais à autodeterminação ética dos indivíduos, bem como direitos políticos à autodeterminação política dos cidadãos. Além disso, devem assegurar a realização dos princípios morais que possibilitam o reconhecimento igual para todos, pois a justificação, a partir do engajamento discursivo dentro das comunidades e entre elas, resulta no reconhecimento, ou em sua negação, que as pessoas recebem como membros de comunidade(s): "[...] análise das diferentes comunidades de justificação – que se funda num conceito de razão prática justificadora – aponta para diferentes relações de reconhecimento."¹⁴⁹ Portanto, será importante, a seguir, averiguarmos de que modo os contextos de justificação podem ser elucidados em seu conteúdo como contextos de reconhecimento que atendam a uma teoria do reconhecimento.

2.2.2 Contextos do reconhecimento

Forst também identifica na obra do jovem Hegel de Jena o desenvolvimento do germe da ideia de reconhecimento como algo fundamental para a autocompreensão qualitativa de um sujeito que ao ser reconhecido por outros sujeitos os reconhece como iguais. Em Hegel, como vimos, a possibilidade da subjetividade está conectada à intersubjetividade recíproca em

¹⁴⁷ Ibid. p. 325.

¹⁴⁸ Em seu artigo sobre liberdade política, Forst acrescentou aos quatro contextos de autonomia (ético, moral, jurídico e político) uma dimensão socioeconômica, incluindo a preocupação com as relações econômicas e culturais. Cf. FORST, R. "Political liberty: integrating five conceptions of autonomy", In: *The right to justification: elements of a constructivist theory of justice*. New York: Columbia University Press, 2012. p. 125-137.

¹⁴⁹ FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 326.

diversos níveis (amor, direito e eticidade). Segundo Forst, ao se distanciar da teoria da intersubjetividade, visando sua filosofia da consciência, Hegel acaba por abrir espaço para um dos principais problemas do debate entre liberalismo e comunitarismo: a dicotomia, aparentemente sem solução, entre atomismo e substancialismo. A guinada metodológica procedida por Hegel parece impedir uma terceira via, intersubjetiva, a qual contemplaria formas diferentes de ordenação social que viabilizariam tanto a autonomia individual como a pertença comunitária: "[...] é precisamente o conceito de intersubjetividade [...] que dispõe da possibilidade de vincular a reciprocidade e universalidade com o reconhecimento não opressor da individualidade – de reconciliar identidade e diferença sem absolutizar um dos lados."¹⁵⁰ Já vimos os potenciais positivos e as obscuridades deixadas pela teoria do reconhecimento hegeliana através da concepção de Axel Honneth, de modo que o que nos interessa nesse momento é investigar a forma como Rainer Forst interpreta os contextos de justificação como contextos de reconhecimento.

De acordo com Forst, o conceito de reconhecimento fornece outras perspectivas conceituais capazes de conciliar as duas posições, pois sua validade se estende aos sujeitos como indivíduos, mas também como seres comunitários. Portanto, a crítica comunitarista do "eu desvinculado" se fundamenta em uma leitura muito empobrecida do potencial intersubjetivo - portanto, situado - dos processos justificatórios e do nexos existente entre as esferas de reconhecimento, as quais estão, ao mesmo tempo, unidas e diferenciadas. Para uma correção dessa leitura não é preciso ir muito longe, pois o caminho mediador pode ser delineado pela própria tese comunitarista de "eu situado".

Quando se leva a sério a tese comunitarista da constituição intersubjetiva – ou mais genericamente, do caráter situado – do *eu* e da referência comunitária do direito, da democracia e da moral, então todas as tentativas de entender de modo unidimensional a "intersubjetividade" ou a "comunidade" tornam-se caducas.¹⁵¹

Com efeito, alguns teóricos do reconhecimento não deram a devida atenção ao caráter multidimensional do conceito de pessoa, o qual ergue naturalmente pretensões de reconhecimento em diferentes contextos. Para MacIntyre, por exemplo, o aspecto ético é o destacado, ser reconhecido significa ser eticamente reconhecido. O reconhecimento jurídico, como pessoa de direito, ou político, como cidadão, e mesmo o reconhecimento moral que se deve a um ser humano pelo simples fato de ser humano, são dimensões desconsideradas.¹⁵²

¹⁵⁰ Ibid. p. 328.

¹⁵¹ Ibid. p. 329.

¹⁵² MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Bauru, SP: UDESC, 2001.

Veremos que Charles Taylor fundamenta sua política do reconhecimento na tese de que o igual tratamento (pretensamente) assegurado através da igualdade de direitos e da neutralidade do direito, na verdade, promove desigualdades de tratamento e de acesso em todos os contextos. Para o autor canadense, tratar a todos igualmente não significa ser igualmente justo com todos, como gostaria de crer o liberalismo, pois somos particulares, nossos valores são regionalmente compartilhados. O liberalismo *tout court*, segundo Taylor, é cego às diferenças. Via de regra, é possível identificar em autores que se alinham a uma visão hegeliana sobre o reconhecimento um acento mais forte no aspecto ético e comunitário da questão. Todavia, Axel Honneth desenvolve uma pujante teoria normativa - de inspiração hegeliana - das formas de reconhecimento responsáveis pela realização da justiça, bem como da injustiça a que corresponde a negação de cada uma de suas esferas. Honneth procede a uma importante diferenciação quanto ao que representa reconhecer alguém universalmente e reconhecer individualmente. Este autor parece se aproximar de Forst, na medida em que também busca uma alternativa conciliadora para a questão da prioridade do justo ou do bem. Assim, para prosseguirmos, será importante verificarmos em que medida a concepção de uma eticidade pós-tradicional, que se realiza através das formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade, responsáveis pela autorrealização, pode ser compatibilizada com a teoria dos contextos da justiça de Forst, correspondentes aos quatro contextos de justificação prática de valores ou normas. Seguindo dessa forma, retomaremos a seguinte questão: é possível que uma teoria talhada para a justificação procedimental de normas possa garantir as condições de autorrealização das pessoas como um todo?

A principal diferença entre as duas teorias é metodológica. A teoria de Honneth tem uma pretensão mais abrangente, apresenta uma descrição ampla da formação do *eu* e da autorrealização, buscando as condições formais da boa vida bem sucedida. A teoria de Forst, por sua vez, é mais restrita, seu foco é a justificação de uma teoria da justiça. Nesse sentido, o conceito de justificação tem primazia *metodológica* sobre o bem, pois o bem precisa ser razoável.

Outra importante diferença entre os autores é que, apesar de a teoria de Honneth não se apoiar em uma concepção formal de boa vida e, portanto, não prescrever determinada concepção de bem, o autor se alinha à crítica sobre o caráter supostamente unidimensional das teorias deontológicas, as quais não levariam em conta que os sujeitos só conseguem alcançar autorrelações positivas a partir de experiências concretas. A teoria dos contextos da justiça, por sua vez, demonstra que os conceitos de pessoa, comunidade e autonomia são multidimensionais, não se restringem ao contexto moral, mas abarcam os contextos ético, jurídico e político. Além disso, em contextos de justificação de normas universais, há sempre

espaço para consideração de exigências e necessidades concretas, pois a justiça é assegurada ou negada sempre a sujeitos concretos.

A diferenciação normativa de conceitos diferentes de pessoa e comunidade corresponde, por assim dizer, a diferentes "relações práticas" de justificação, que não devem ser entendidas como sendo abstratas de modo equivocado: são os contextos nos quais as pessoas exigem *razões* para as relações de não reconhecimento existentes. Com isso, são também especialmente conflitos sociais em torno da justiça, que podem ser descritos apenas parcialmente com os conceitos de luta por reconhecimento [...], para ser relevante para a teoria social, essa descrição depende de teorias empíricas.¹⁵³

A adoção de perspectivas metodológicas distintas resulta em duas importantes diferenças, relacionadas a conteúdo, entre Forst e Honneth. Essas diferenças dizem respeito aos conceitos de respeito e de estima: eles são apresentados de forma diferente pelos autores e isso tem impacto no tratamento das questões da justiça. O primeiro ponto é a distinção, não especificada por Honneth, entre respeito das pessoas do direito e respeito das pessoas morais. A segunda forma de reconhecimento apresentada em sua teoria é a do direito; para o autor, o reconhecimento jurídico do sujeito como portador de direitos fundamentais conduz à autorrelação positiva do autorrespeito. Nesse sentido, a possibilidade de reclamar um direito significa a possibilidade de ser reconhecido universalmente como autônomo, como pessoa moralmente imputável. Esta forma de reconhecimento se dirige à autonomia moral do indivíduo – pertencente à comunidade de todos os seres humanos – e à autonomia jurídica da pessoa – participante de uma comunidade jurídica específica – e essa diferença deve ser especificada, pois as razões para o reconhecimento em cada um dos casos não são as mesmas.

No primeiro caso, o respeito é moralmente imperativo e exige que a pessoa seja também respeitada como "autoridade" moral, mesmo quando não exista *nenhum* direito reivindicável que imponha esse respeito moral; no segundo caso, o direito é imperativo segundo padrões do direito vigente e respeita-se a "responsividade" da pessoa, no sentido de sua liberdade de ação definida "negativamente". No primeiro caso, espera-se da pessoa que ela se mostre "digna" de sua autonomia moral; no segundo caso, deixa-se ao encargo da pessoa respeitada como ela vive sua vida e como preenche o espaço livre assegurado pelo direito. Por fim, o autorrespeito constituído pelo respeito mútuo é, por um lado, o autorrespeito de uma pessoa que é respeitada moralmente e que respeita os outros moralmente e, por outro lado, o autorrespeito de uma pessoa que tem direitos reivindicáveis em relação aos outros e pode exercê-los.¹⁵⁴

¹⁵³ FORST, R. *Contextos da justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 331-332.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 333.

O segundo ponto é o da estima solidária. Forst aborda uma dificuldade que apontamos ao apresentar a teoria de Honneth.¹⁵⁵ Se a estima surge da tomada de interesse afetiva pela sociedade na vida do indivíduo, é necessário um horizonte valorativo compartilhado eticamente; essa pressuposição forte transforma a comunidade política em uma comunidade ética. Na tentativa de evitar o fechamento da sociedade a formas de vida diferentes, Honneth propõe que o horizonte de valores compartilhados seja amplo o bastante para não prescrever uma forma particular do bem, mas que ainda seja capaz de manter a solidariedade. Todavia, ao ampliar o horizonte de valores, a teoria abre espaço para conflitos entre valores concorrentes, dissolvendo a unidade entre eles. O resultado dessa concorrência entre valores pode se refletir no direito, gerando exclusão e desigualdades políticas e sociais. Nesse ponto, determinados grupos se mobilizam reivindicando tratamento igual, inclusão, reconhecimento de sua forma de vida. Para Honneth, essa luta é por *estima social*. Para Forst, essa luta é por reconhecimento político, isto é, trata-se de uma reivindicação por *tolerância*.

De acordo com Forst, minorias, grupos e indivíduos discriminados ou excluídos do sistema de direitos só conseguem empreender movimentos de reivindicação por solidariedade e igual tratamento por *já* entenderem sua forma de vida como valorosa e estimável. Seu sentimento do próprio valor se origina no interior de comunidades éticas particulares – famílias, amigos, associações – onde pessoas organizam suas vidas à luz de valores compartilhados. Mas, na luta pelo reconhecimento político como membro da sociedade, com igualdade de direitos assegurados juridicamente e moralmente reclamáveis, sua reivindicação é por tolerância, inclusão e igualdade. Para o autor, esse reconhecimento político é o que caracteriza "[...] cidadãos responsáveis reciprocamente, que se reconhecem, num sentido substantivo pleno, como membros diferentes eticamente, iguais juridicamente e politicamente e com igualdade de direitos numa comunidade política."¹⁵⁶ Contudo, essa comunidade política, justamente por ser inclusiva, não é uma comunidade integrada eticamente - ela pode garantir o desenvolvimento de comunidades éticas, mas não pode assegurar o reconhecimento da estima recíproca. Porém, isso não significa que não possa haver uma integração política normativamente exigente entre concidadãos. Para Forst, essa integração está "[...] entre uma forma 'jurídico-formal' de integração 'fraca' e uma forma 'ética' de integração 'densa'."¹⁵⁷ O autor apresentará sua teoria do reconhecimento a partir da teoria dos contextos da justiça, distinguindo as quatro formas do "*reconhecer, do ser reconhecido e do reconhecer-se*": a

¹⁵⁵ Cf. *supra*, p. 17-19.

¹⁵⁶ FORST, R. *Contextos da justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 334.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 335.

estima ética e a autoestima; o respeito jurídico e o autorrespeito; a responsabilidade política; e o respeito moral e autorrespeito moral.

Quando tratamos de questões éticas, estamos tratando de questões que dizem respeito à identidade e à comunidade. É através do reconhecimento de sua identidade, de suas particularidades pela comunidade ética que um sujeito afirma sua singularidade. As pessoas são seres individuais e comunitários, ao mesmo tempo; se relacionam com a comunidade em uma dialética entre a socialização e a individuação: se identificam com a comunidade, mas querem ser reconhecidos por sua individualidade, se distanciando da comunalidade. Isso acontece porque precisamos desempenhar diversos papéis diferentes em nossa vida social, principalmente em sociedades pluralistas, e, eventualmente (não necessariamente), os vínculos comunitários podem se enfraquecer. Já vimos que a crítica comunitarista se apoia, em parte, nesse fenômeno para realçar o espaço que a universalização dos direitos abre para o individualismo. Contudo, Forst aponta uma nuance não considerada pela crítica: "[...] os direitos não pretendem ocupar o lugar dos vínculos éticos e substituí-los. Nem todos os conceitos normativos 'individualistas' concorrem com os conceitos 'comunitários'."¹⁵⁸ O autor não desconsidera, nem minimiza a importância de se pensar formas de vínculos entre autonomia individual e integração comunitária, porém isso não entra em concorrência com a garantia de direitos iguais.

As relações de reconhecimento ético são específicas, a constituição dialética da individualidade se dá a partir da comunidade e já demarca também os limites entre o que sou eu e o que é diferente de mim. Nesse sentido, a autoestima de uma pessoa pode se vincular a valores de comunidades diferentes e a perda deste sentimento pode decorrer tanto em função de a pessoa não alcançar determinados padrões considerados por ela e/ou outros valiosos como em função da discriminação dos outros membros da sociedade. Rainer Forst se detém no segundo caso, o da discriminação coletiva, onde mais uma vez podemos constatar que estima ética e reconhecimento político estão vinculados de maneira especial.

Esse reconhecimento das pessoas como cidadãos com igualdade de direitos, com determinadas pretensões de participação na comunidade política e de partilhar seus recursos não significa que os valores de sua vida sejam *compartilhados* universalmente, mas apenas que eles não são *condenados* ou discriminados. [...] Nessa luta, trata-se do reconhecimento como seres humanos "iguais" e como cidadãos de direitos plenos com uma identidade particular determinada autonomamente e eticamente diferenciada, que deve ser *respeitada*.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Ibid. p. 337.

¹⁵⁹ Ibid. p. 339-340. Exemplos desse tipo de reivindicação podem-se encontrar na luta do movimento negro nos EUA, nas lutas feministas e nas lutas por igualdade de direitos civis de casais homoafetivos.

A forma de reconhecimento do direito, como vimos, é um dos pontos de maior tensão entre liberais e comunitaristas. Rainer Forst reforça aqui que "direitos são relações entre pessoas", ou seja, a garantia de direitos subjetivos não torna ninguém atomizado, pois essas garantias são asseguradas intersubjetivamente, relacionalmente e reciprocamente. A proteção do direito assegura espaços livres de escolha sobre a própria vida, de cada um e de todos. Mais ainda, assegura a possibilidade de manutenção de formas de vida particulares, da própria vida comunal. Pessoas do direito são juridicamente iguais, a elas é garantido o respeito a sua autonomia pessoal e o reconhecimento como participante de uma comunidade que se organiza segundo determinados padrões jurídicos. O autorrespeito de uma pessoa resulta do fato de ela ser reconhecida como alguém capaz de reclamar e realizar seus direitos. Porém, o reconhecimento jurídico não é o reconhecimento como pessoa ética - não obstante a autodeterminação ética ser possibilitada pelo direito -, mas sim o reconhecimento como pessoa de direito, membro da comunidade jurídica. "Isso significa que ela tem o direito, como pessoa, de ser tratada como igual e ser respeitada segundo leis que valem para todos. Isso de modo algum é uma determinação trivial [...]"¹⁶⁰

O reconhecimento político como cidadãos é um conceito mais amplo, pois precisa conter as esferas do reconhecimento ético e jurídico. Além disso, o respeito à diferença ética, a igualdade e a liberdade de ação – garantidos juridicamente – devem se realizar politicamente e de maneira autônoma. Para Forst, é através da participação política e da distribuição social que cidadãos exercem sua responsabilidade política: "[...] uma responsabilidade discursiva que exige razões universais para normas válidas universalmente e uma responsabilidade solidária que torna possível aos cidadãos serem autônomos política e pessoalmente [...]"¹⁶¹ Isso significa poder viver em igualdade de direitos e livre de vergonha. Forst, como Honneth, destaca especialmente o conceito de vergonha; para ele, o conceito se refere a tudo que pode tornar a vida em sociedade estigmatizada, tanto a discriminação ética quanto a exclusão pela pobreza. Temos, então, que o reconhecimento político engloba diversos aspectos: a diferença ética, a igualdade jurídica, a autonomia política e a inclusão social. Apesar de muitas vezes um aspecto se sobrepôr ao outro, correspondem a níveis distintos e o direito ao reconhecimento igual deve considerar cada um deles.

Essa forma de reconhecimento reflete a solidariedade política, que não se funda em valores identitários, mas na responsabilidade política comum; através dele, pode-se

¹⁶⁰ Ibid. p. 340.

¹⁶¹ Ibid. p. 342.

desenvolver um sentimento de autoestima, uma vez que se adquire a consciência de plena participação na comunidade política: "[...] o agir político solidário tem o propósito de produzir uma comunidade de cidadãos com direitos plenos. A solidariedade ética tem o propósito de manter e defender uma vida boa comum – e, com isso, a identidade própria."¹⁶²

Chegamos, então, ao reconhecimento moral. Este modo de reconhecimento é aquele que devemos a todos os seres humanos, unicamente pelo fato de sermos humanos, participantes da comunidade moral de todos os seres humanos: "[...] não se trata de respeitar 'quem' somos, mas sim 'o que' nos torna seres humanos vulneráveis, autodeterminantes e autônomos."¹⁶³ De acordo com Forst, respeitar alguém moralmente, é tratá-lo como um fim, não como um meio para outros fins,¹⁶⁴ é reconhecê-lo como portador do direito fundamental à justificação moral. Portanto, o autorrespeito moral requer o respeito a si próprio e aos outros como autores e destinatários de normas morais. Nesse sentido, perder o autorrespeito significa abrir mão de ser reconhecido como pessoa autônoma, significa abandonar a pretensão de ser reconhecido como pessoa moral diante da qual todos devem se justificar.

Forst cita a escravidão como exemplo das quatro formas de negação de reconhecimento: os escravos possuem valor apenas instrumental, não possuem direitos plenos, são considerados cidadãos inferiores, não dispõem de seu corpo e de sua vida. Todavia, a negação do respeito moral não resulta na perda imediata do autorrespeito, isso só acontece quando uma pessoa assume o papel do escravo, quando não mais resiste e abandona a si mesmo e a seu corpo: "Essa renúncia completa de seu *eu* é o caso extremo de perda do *eu*."¹⁶⁵

O tratamento dado aos judeus pelo regime nazista também ilustra a negação das formas de reconhecimento e o desrespeito. Forst cita a descrição feita por Hannah Arendt¹⁶⁶ dos campos de concentração, onde a autora diferencia as etapas da perda do reconhecimento e da perda do *eu*. A primeira etapa da morte da pessoa é a perda do *status* de pessoa do direito, com a prisão arbitrária. Em seguida, vem a aniquilação moral, o sofrimento é sem sentido e as vítimas precisam trabalhar com seus carrascos para sobreviver. O último estágio é a destruição da individualidade com a tortura e a destruição de toda a resistência do corpo. A dimensão corpórea é a mais fundamental para qualquer autorrelação prática e é protegida pelo

¹⁶² Ibid. p. 342.

¹⁶³ Ibid. p. 343.

¹⁶⁴ Forst reconstrói o imperativo kantiano do respeito aos seres humanos como fins em si mesmos, como já adiantamos no primeiro capítulo.

¹⁶⁵ Ibid. p. 343.

¹⁶⁶ ARENDT, H. "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps". In: *Essays in Understanding* 1930-1945. New York: Harcourt Brace, 1993. p. 232-47.

respeito moral à integridade física da pessoa. Nesse domínio da arbitrariedade a justificação não tem espaço.

No reconhecimento da pessoa moral, o discurso do respeito à dignidade do ser humano adquire o sentido do respeito da pessoa como ser corpóreo, vulnerável e próprio, que tem o direito de viver sua vida na integridade física e psíquica – não porque possui a si mesma, mas porque ninguém possui mais uma pessoa do que ela mesma. Como tais, as pessoas têm o direito moral a uma justificação recíproca e universal de todas as ações que atingem sua integridade. A forma básica de reconhecimento moral reside na atribuição desse direito.¹⁶⁷

Com efeito, Forst redimensiona o debate entre liberais e comunitaristas de forma instigante. O autor não rejeita a tese de que questões práticas emergem para as pessoas situadas como membro de comunidades e, portanto, precisam ser resolvidas sempre no interior de contextos intersubjetivos. Contudo, ao apresentar a tese de que a justiça é a realização da justificação intersubjetiva de normas morais, de decisões políticas, do direito e de questões éticas, o autor demonstra a necessidade de uma diferenciação dos contextos e que a base para tal não pode ser uma eticidade formal, mas um conceito de razão prática discursivo. "O princípio da justificação prática razoável exige uma diferenciação das questões práticas em relação a esses quatro contextos de justificação intersubjetiva."¹⁶⁸ Como já dito, a justiça é realizada ou negada sempre a alguém, a uma pessoa concreta, esta precisa ser reconhecida em todas essas dimensões comunitárias. De acordo com Forst, a sociedade que consegue realizar essa tarefa é justa.

2.3 Charles Taylor e a política do reconhecimento

A concepção de reconhecimento, a qual Taylor, seguindo Lionel Trilling (1972), chama de *ideal de autenticidade*, desenvolveu-se a partir do final do século XVIII. Primeiro em Rousseau, depois em Herder e significativamente em Hegel, podemos observar o surgimento de um “[...] modo de ser humano que é o *meu* modo [...] Se não o for [fiel a mim mesmo], perderei o sentido da minha vida, ficarei privado do que é ser humano para *mim*.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 344.

¹⁶⁸ Ibid. p. 345.

¹⁶⁹ TAYLOR, C. “A política do reconhecimento”, In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, trad. Adail Ubirajara Sobral, 2000. p. 244.

Eis o potente ideal moral que chegou até nós. Ele atribui importância moral a um tipo de contato de mim comigo, com minha própria natureza interior, que ele vê como estando em perigo de se perder, em parte devido às pressões para o conformismo exterior, mas também porque, ao assumir com relação a mim mesmo uma atitude instrumental, posso ter perdido a capacidade de escutar essa voz interior. Esse ideal aumenta em muito a importância do autocontato ao introduzir o princípio da originalidade: cada voz tem algo peculiar a dizer. Não só não devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver. Só o posso encontrar dentro de mim. Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, que é algo que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-la, estou também definindo a mim mesmo, realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão de pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de auto complementação e autorrealização em que o ideal costuma se assentar.¹⁷⁰

Este foi o ideal moral que chegou até nós. Ele enfatiza que só se pode encontrar um modelo de conduta dentro de nós mesmos. Não é um modo de ser gerado socialmente, uma vez que deriva do interior de cada um, todavia, não acontece de forma monológica, uma vez que a vida humana se caracteriza por ser fundamentalmente dialógica. Para o autor canadense, este é um ponto crucial, pois somente a partir dele pode-se entender o vínculo entre reconhecimento e identidade. É através da linguagem, tomada aqui em sentido amplo, envolvendo palavras, artes, gestos, sentimentos, que nos tornamos agentes humanos plenos. Aprendemos a linguagem através da interação com o outro, ou outros, dialogicamente, é desta forma que definimos nossa identidade – *o que eu sou* é representado pela maneira como sou percebido pelo outro, não apenas pela maneira como eu me percebo. É através deste diálogo que acontece ora abertamente, ora internamente, que construo e descubro a minha identidade. O reconhecimento, portanto, é o que assegura o êxito deste processo. O ideal de autenticidade foi fundamental para que o discurso sobre o reconhecimento adquirisse certa abrangência. Taylor aponta dois níveis de reconhecimento fundamentais¹⁷¹: na esfera pessoal, onde a formação da identidade depende da confirmação e do reconhecimento dado pelo outro e, nesse sentido, os relacionamentos amorosos assumem um papel decisivo; e na esfera social, onde o princípio da equidade exige igualdade de oportunidades a todos no que respeita ao desenvolvimento da própria identidade, o que engloba o reconhecimento universal da diferença. Nesta última esfera, a política do reconhecimento igual ocupa um espaço cada vez mais importante.

Charles Taylor destaca duas grandes mudanças ocorridas na passagem à modernidade e vinculadas aos dois significados diferentes que a política do reconhecimento igual adquiriu. Já nos referimos a elas no primeiro capítulo: a primeira é a falência das hierarquias sociais,

¹⁷⁰ Ibid. p 245.

¹⁷¹ TAYLOR, C. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011.

que eram responsáveis pela atribuição de honra, e o surgimento da política do universalismo, que enfatiza a igual dignidade entre todos os cidadãos e a equalização de direitos e privilégios tendo em vista evitar a formação de diferenciação de classes entre cidadãos, tanto no que concerne à esfera dos direitos civis e de voto quanto à esfera socioeconômica. Por outro lado, o desenvolvimento da noção moderna de identidade – a segunda mudança – desembocou em uma política da diferença, que trata agora do reconhecimento das diferenças e particularidades de indivíduos ou grupos. Ou seja, há um elemento novo, distintivo: é necessário que se reconheça em um indivíduo ou grupo aquilo que o diferencia de todas as outras pessoas. Trata-se de uma questão complexa, pois o que se exige é reconhecimento de algo que não é universalmente compartilhado. Dito de outra forma, a política da diferença abre uma porta, pela contundência de suas denúncias, para a política da igual dignidade, porém suas demandas não são compatíveis. Onde a política da igual dignidade luta por garantir equalização de direitos, tentando ignorar as diferenças entre cidadãos, a política da diferença propõe que justamente as distinções sejam a base do tratamento diferenciado, de maneira a tornar a inclusão de minorias possível. No caso da política da igual dignidade, a *humanidade* que nos une, isto é, o *potencial humano universal* garantidor de que cada pessoa merece respeito, é o valor em destaque. Já a política da diferença propugna que a capacidade de formar e definir a própria identidade, individual ou cultural, também tem caráter universal. Além disso, os defensores desta política parecem sugerir certa tendência do liberalismo a um particularismo que não condiz com princípios universais:

Assim, essas duas modalidades de política, ambas baseadas na noção de respeito igual, entram em conflito. [...] A reprovação que a primeira faz a segunda é simplesmente que ela viola o princípio da não discriminação. A reprovação que a segunda faz a primeira é que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. Isto já seria ruim se a forma fosse neutra – se não fosse a forma de ninguém em particular. [...] Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica. Da maneira como a tese se apresenta, portanto, só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades) mas também, de modo sutil e inconsciente, altamente discriminatória.¹⁷²

O liberalismo, que comunga do ideal de que iguais direitos individuais e dispositivos antidiscriminatórios são anteriores a metas coletivas, não aceita a variação proposta pela política da diferença. Isto seria favorecer uma perspectiva substantiva, o que significaria a violação do compromisso moral de igualdade e lealdade entre todos os membros de uma

¹⁷² TAYLOR, C. “A política do reconhecimento”, In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 254.

sociedade. Este liberalismo, que tem suas bases no pensamento kantiano, associa as ideias de dignidade humana e autonomia, postula que os cidadãos sejam leais uns aos outros e que o Estado seja igualitário, neutro com relação à concepção de boa vida de grupos ou indivíduos. Nesta visão liberal, os papéis da sociedade e dos indivíduos são claros: cabe à sociedade criar uma estrutura institucional que propicie direitos e oportunidades iguais a todos; e cabe aos indivíduos decidir que usos farão destes bens e recursos institucionalmente garantidos de acordo com alguns limites de convivência.

Mas será que uma democracia deve mesmo ser definida por direitos básicos garantidos e distribuição igualitária de oportunidades aos indivíduos? Não estariam os defensores deste tipo de liberalismo negligenciando direitos de grupos? Afinal, indivíduos fazem parte de grupos, não é possível garantir direitos iguais sem levar em conta a pertença de um indivíduo a um grupo. Taylor critica esta visão procedimental por ela não dar espaço aos direitos das minorias. O autor canadense entende uma sociedade liberal de maneira diferente, acredita que é possível organizar a sociedade em torno de uma concepção de vida e considera a busca do bem comum 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. Tais direitos - liberdade, igualdade - são reconhecidos desde sempre na tradição liberal.

Taylor atribui a Kant e Rousseau o primeiro tratamento do discurso do reconhecimento. Em Rousseau, o tema aparece na forma de um novo tratamento da questão da honra e da dignidade, através da valorização do respeito igual. O autor identifica esta condição mútua como fundamental à liberdade. A diferenciação provocada pela política de concessão de honras faz com que o homem desenvolva uma dependência negativa da opinião dos outros. Segundo a percepção do autor, não só aquele que almeja um reconhecimento que não possui, mas até mesmo o recebedor da honra depende da deferência de classes subalternas e esta dependência da estima alheia escraviza. Existe, porém, de acordo com Rousseau, uma maneira de tornar nossa dependência do outro positiva ou, como diz Taylor, de retirar dela o que há de negativo - trata-se da reciprocidade.

O argumento não expresso de Rousseau parece o seguinte: uma reciprocidade perfeitamente equilibrada retira de nossa dependência da opinião o que nela há de negativo, tornando-a compatível com a liberdade. A completa reciprocidade, ao lado da unidade de propósito que a torna possível, assegura que, ao seguir a opinião, eu de modo algum me veja retirado de mim mesmo. Ainda estou "obedecendo a mim mesmo" como membro desse projeto comum ou vontade geral. Cuidar da estima nesse contexto é compatível com a liberdade e com a unidade social, dado que se trata de uma sociedade em que todos os virtuosos terão a mesma estima e pelas

mesmas razões (corretas). Em contrapartida, num sistema de honra hierárquica, estamos em competição; a glória de uma pessoa tem de ser a vergonha de outra, ou ao menos a obscuridade desta outra. Nossa unidade de propósito vê-se abalada e, nesse contexto, tentar obter o favor de outro, que por hipótese tem metas distintas das minhas, tem de ser alienante. Paradoxalmente, a dependência do outro negativa se faz acompanhar da separação e do isolamento; o tipo bom, que Rousseau de modo algum chama de dependência do outro, envolve a unidade de um projeto comum [...].¹⁷³

Taylor ressalta que Rousseau não renuncia totalmente à preocupação com a estima, importante para a imagem do republicano. Sua crítica é à busca e concessão de preferências, tal atitude gera desigualdades e corrupção. Seu modelo, o qual foi seguido por Hegel, pretende mediar entre um total abandono da autoestima e a ambição desmedida, propondo um sistema baseado na igualdade, na reciprocidade e em objetivos compartilhados. O problema, apontado por Taylor, é que esta fórmula, em sua versão mais branda, deixa pouco espaço para a diferença e, em versões rígidas, possui forte potencial homogeneizante, podendo tender ao totalitarismo.

O próximo passo de Taylor é verificar se as concepções inspiradas em Kant, isto é, teorias liberais que se caracterizam pela defesa das liberdades fundamentais e pela igualdade de direitos concedidos ao cidadão, possuem o potencial homogeneizante descrito acima. "A questão é, pois, saber se essa visão restritiva dos direitos iguais é a única interpretação possível."¹⁷⁴ Para tanto, o autor utilizará o caso canadense, onde se confrontaram duas versões do liberalismo de direitos, desencadeando anos de debates sobre questões constitucionais. Uma das versões propugna que o Estado deve ser neutro em relação às diversas concepções do bem, tratando a todos com igualdade, e que os cidadãos devem lealdade uns aos outros em função da compreensão de que a dignidade humana é universal. Esta versão tem como base a noção de autonomia, isto é, ao fato de cada indivíduo ter a capacidade de definir por si uma concepção de bem viver. Neste sentido, o Estado que priorizasse determinadas formas de vida ou que adotasse metas coletivas substantivas violaria direitos constitucionais e imporá visões homogeneizantes, como já dissemos. A outra versão do liberalismo apresentada pelo autor é mais flexível no que respeita à inclusão de metas coletivas na agenda política. De acordo com ela, uma sociedade pode ser considerada liberal mesmo que se alinhe na busca ou manutenção de tais metas, contanto que "[...] seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns e desde que possa garantir salvaguardas adequadas dos direitos fundamentais."¹⁷⁵

¹⁷³ Ibid. p. 257-257.

¹⁷⁴ Ibid. p. 260.

¹⁷⁵ Ibid. p. 265.

2.3.1 O caso Québec

O caso Québec ilustra exemplarmente as questões levantadas por Taylor. 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 Québec, algumas restrições relativas à língua foram impostas à população em função da sua meta coletiva de sobrevivência.¹⁷⁶ Através da emenda Meech Lake, pretendia-se reconhecer o Québec como uma sociedade distinta e que isto fosse a base da construção de sua constituição. Tais restrições não foram bem aceitas por uma fatia da população do "Canadá Inglês". O fato de uma sociedade política adotar 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. Outro dispositivo proposto, contestado pela Suprema Corte, foi a retirada de todas as placas comerciais que não utilizassem exclusivamente o idioma francês.¹⁷⁷

O caso apresenta muitos elementos importantes. Por um lado, não se quer apenas 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 dessas particularidades. Por outro lado, o compromisso com o princípio liberal da igualdade de todos perante a lei não permite uma condição de tratamento especial ao Québec. Condição esta que talvez represente mesmo a independência em relação ao Canadá.

Taylor aumenta a complexidade do debate ao acrescentar uma exigência adicional: além da garantia de possibilidade de manutenção e defesa das culturas, fala em reconhecimento do igual valor de diferentes culturas. O autor canadense apresenta a hipótese de que devemos a todas as culturas o pressuposto de que elas possuem algo importante a dizer a todos e que considerar seu igual valor seria a atitude correta ao estudá-las. Para tentar

¹⁷⁶ Ibid. p. 260.

¹⁷⁷ Atualmente, é possível a utilização de letreiros ou cartazes bilíngues, contanto que o francês ocupe mais espaço que o espaço ocupado pela outra língua.

desviar da tendência ao paternalismo condescendente que a exigência e o pressuposto podem promover, Taylor utiliza o conceito de "fusão de horizontes", desenvolvido por Gadamer. Trata-se de um processo de aprendizagem capaz de desenvolver novos vocabulários interpretativos.

Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes. Assim, se e quando terminarmos por encontrar apoio substantivo para nossa suposição inicial, isso depende de uma avaliação do valor que possivelmente não teríamos condição de fazer no começo. Chegamos ao juízo em parte por meio da transformação de nossos padrões.¹⁷⁸

O autor não ignora as dificuldades de sua hipótese, chega mesmo a dizer que se trata quase de um "ato de fé", o qual encontra dificuldade em fundamentar-se. Considera, no entanto, que, mesmo que o pressuposto do igual valor não seja enquadrado como um direito exigível, a pluralidade de culturas e a complexidade em que vivemos nos exigem esta atitude perante o outro. Seria arrogante não considerarmos a possibilidade de termos algo a aprender com outras culturas.

Michael Walzer aborda o caso Québec do ponto de vista da tolerância liberal, a respeito das metas reivindicadas ele 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 pelo uso de poderes coercitivos que o projeto exigiria?”¹⁷⁹ 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, cuja visão veremos a seguir, quando afirma que qualquer cultura diferenciada deve ser tolerada sem garantias. Ou seja, a sua sobrevivência é uma “constante possibilidade,”¹⁸⁰ 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.

¹⁷⁸ GADAMER, H. G. G. *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975. p. 289-290; ed. br.: *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1997. Apud TAYLOR, C. em. “A política do reconhecimento”, In: *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 270.

¹⁷⁹ WALZER, M. *Da tolerância*, São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 60.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 63.

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.¹⁸¹

Contudo, Taylor não responde satisfatoriamente à questão de como garantir o respeito à diversidade como uma forma de reconhecimento igual se não for através da neutralidade do Estado e da prioridade da justiça. O autor faz uma importante reflexão a respeito dos déficits do liberalismo, mas deixa algumas importantes questões em aberto. Assegurar, por meio do sistema de direitos, uma meta coletiva abre espaço para a pergunta: por que essa e não outra? Ao que parece, a meta passa a ser uma visão de mundo (ou doutrina abrangente ou forma de vida) endossada pelo Estado e com forte potencial hegemônico. Mais ainda, a meta coletiva, uma vez assegurada, passa a ser *tolerante* com a diversidade? Ora, se a diversidade é um valor e um princípio, qual o sentido da meta coletiva? Ela já não estaria protegida pelo próprio princípio e valorizada pelo espírito pluralista da sociedade? Taylor fala de um "liberalismo não procedimental", suponhamos que isso seja possível, como, então, conciliar, em sociedades complexas, a defesa das liberdades fundamentais e o igual tratamento, os quais resultam do reconhecimento de que devemos *todos* ser igualmente respeitados e valorizados? Veremos, a seguir, a análise feita por Habermas sobre essa questão. Ao final, espero que dois pontos possam ser clarificados: a) a garantia de direitos iguais não significa insensibilidade à diferença, na verdade, é a única possibilidade de assegurar que a diferença exista; b) o reconhecimento moral de que somos fundamentalmente iguais e dignos de respeito não requer o reconhecimento do igual valor de todas as culturas, mas sim o reconhecimento de que somos todos livres para escolher uma cultura com a qual nos identifiquemos e de que essa cultura deve ser respeitada por ter valor para quem a escolhe.

2.4 Habermas e o vínculo entre Estado de direito e democracia

Habermas¹⁸² considera a interpretação tayloriana pouco rigorosa na interpretação do caso canadense, tanto no que respeita à leitura do liberalismo como nas questões jurídicas

¹⁸¹ Ibid. p. 64.

¹⁸² HABERMAS, J. *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2ª ed., 2004.

envolvidas. Um dos pontos criticados pelo autor alemão é a concepção de direito da primeira forma de liberalismo apresentada por Taylor, a qual não supera o problema do paternalismo por não levar em conta plenamente a noção de autonomia.

Ela não leva em consideração que os destinatários do direito só podem ganhar autonomia (sentido kantiano) à medida que eles mesmos possam compreender-se como autores das leis às quais eles mesmos estão submetidos como sujeitos privados do direito. O liberalismo 1 ignora a *equiprocendência* das autonomias privada e pública. Não se trata aí de uma complementação que permaneça externa à autonomia privada, mas sim de uma concatenação interna, ou seja, conceitualmente necessária. Pois os sujeitos privados do direito não poderão sequer desfrutar das mesmas liberdades subjetivas enquanto não chegarem ao exercício conjunto de sua autonomia como cidadãos do Estado, a ter clareza quanto aos interesses e parâmetros autorizados, e enquanto não chegarem a um acordo acerca das visões relevantes segundo às quais se deve tratar como igual o que for igual e desigual o que for desigual.¹⁸³

Este é um ponto essencial, pois é justamente esta concatenação interna entre o Estado de direito e a democracia que pode garantir uma política do reconhecimento que preserve a integridade do indivíduo, criando condições para formação de sua identidade. Segundo Habermas, a teoria dos direitos, se corretamente entendida, não fecha os olhos para diferenças culturais. É preciso, porém, uma interpretação correta e coerente, tanto do liberalismo quanto da teoria dos direitos. A força integradora dos processos deliberativos e a formação intersubjetiva da identidade são capazes de garantir o reconhecimento igual a culturas sem, contudo, exercer um paternalismo que, mais do que condescendente, pode acabar violando direitos fundamentais ao privilegiar, ou mesmo impor, formas de vida aos cidadãos.

O que Habermas quer dizer com "entender corretamente uma teoria dos direitos"? O autor fala de uma dialética entre igualdades jurídica e factual. Por um lado, o sistema de direitos garante juridicamente igualdade de liberdade de ação a todos, por outro lado, essa garantia de tratamento igual permite aos cidadãos que façam o uso que quiserem dessa liberdade; isso acaba gerando uma desigualdade factual na ocupação e distribuição de papéis e posições em uma sociedade. Com efeito, uma teoria dos direitos não deve abandonar certos pressupostos factuais para que a igualdade formal garantida pelo sistema se estenda realmente a todos, mas isto não deve se dar através de intervenções paternalistas. Além do mais, como já vimos em Forst, o fato de a autonomia privada e os direitos subjetivos estar assegurados, não resulta necessariamente em uma cegueira às diferenças ou uma promoção do individualismo, pelo contrário, tais conquistas só são possíveis através de processos coletivos de formação da opinião e da vontade.

¹⁸³ Ibid. p. 242.

Enquanto se restringir o olhar sobre o asseguramento da autonomia privada, e enquanto isso obscurecer a concatenação interna entre os direitos subjetivos das pessoas em particular e a autonomia pública dos cidadãos do Estado envolvidos no estabelecimento dos direitos, então a política concernente ao direito oscilará, desamparada, entre os polos de dois paradigmas jurídicos: um liberal, em sentido lockiano, e outro socioestatal, igualmente míope.¹⁸⁴

Habermas considera o caso canadense uma dupla reivindicação: 1) "[...] a luta de minorias étnicas e culturais pelo reconhecimento de sua identidade coletiva [...]"; e 2) por "[...] manter sua identidade não apenas como comunidade de ascendência comum, mas sim sob a forma de um povo organizado como Estado e politicamente capaz de agir."¹⁸⁵ Não obstante envolver questões filosóficas importantes, o problema enquadra-se nos planos da política e do direito. Tratando-se de uma questão jurídica que envolve (des)igualdade de tratamento e possibilidade de distinguir-se, precisamos investigar dois pontos: 1) se a estrutura do estado democrático de direito consegue, e se precisa de fato, ser eticamente neutra; e 2) como o direito positivo encontra legitimidade em meio à diversidade cultural.

Taylor acusa a primeira forma de liberalismo de ser indiferente às demandas em questão, uma vez que esta versão não considera que o Estado possa perseguir fins coletivos e que limita-se a "[...] garantir a liberdade individual ou o bem-estar e segurança pessoal de seus cidadãos [...]",¹⁸⁶ portanto, precisa de correção para que possa garantir não somente direitos fundamentais, mas também as condições de sobrevivência de uma nação, cultura ou religião. Neste modelo "corrigido" de liberalismo, os cidadãos poderiam decidir, "sob certas circunstâncias", sobre a precedência dos direitos individuais, uma vez que não haveria uma precedência absoluta dos direitos em relação a bens comuns. Começemos pelo primeiro ponto, a neutralidade ética do direito.

2.4.1 Neutralidade ética do direito

Como já dito no primeiro capítulo, o liberalismo é uma teoria política que surge a partir de determinadas condições históricas e que tentava responder a problemas específicos: a separação entre Igreja e Estado, a garantia da tolerância religiosa, o fim do absolutismo e a garantia das liberdades individuais fundamentais. Esta teoria, que se desenvolve até os dias de hoje, tem como principais valores a liberdade individual, o pluralismo social e o

¹⁸⁴ Ibid.p. 243-244.

¹⁸⁵ Ibid.p. 247-248.

¹⁸⁶ Ibid. p. 252.

constitucionalismo político. Os três valores destacados apontam para a distinção entre valores éticos e normas morais: o Estado deve ser neutro para poder garantir liberdade de religião e tolerância; os indivíduos devem estar protegidos da tutela do Estado na escolha de suas concepções do bem; e o conteúdo das normas que regularão as vidas de todos os cidadãos de uma sociedade deve contar com um consenso universal. Desta forma, o princípio de neutralidade liberal teria como principal característica a de garantir direitos, o que, na leitura comunitarista do liberalismo, só poderia ser feito se reivindicações políticas de conteúdo substantivo fossem afastadas da agenda política. Habermas demonstrará, através do caso canadense, do exemplo do feminismo e da problemática das imigrações, que a estrutura democrática do sistema de direitos é aberta tanto para questões políticas gerais como para metas coletivas que demandam reconhecimento.

Diferentemente do que acontece com normas morais, normas jurídicas integram decisões políticas a programas coletivamente vinculativos e representam uma forma de vida particular, não unicamente a universalidade dos direitos fundamentais. O direito e a moral são sistemas complementares, mas diferem um do outro neste sentido, pois o primeiro é mais flexível a revisões e flexibilizações resultantes da vontade política da sociedade. Neste sentido, discursos de autoentendimento são importantes elementos da política e a partir deles a identidade coletiva da nação de cidadãos se expressa. É razoável que temas como currículos das escolas públicas, escolha de língua oficial, formas de perpetuação da história de um povo, etc., sejam tratados publicamente. Não há outra forma de serem levados a cabo, na realidade.

Já que questões ético-políticas são um componente inevitável da política, e já que as respectivas regulamentações dão expressão à identidade coletiva da nação de cidadãos do Estado, é muito plausível que a partir delas se desencadeiem batalhas culturais nas quais minorias desprezadas passem a defenderem-se contra a cultura majoritária e insensível. O elemento propulsor dessas batalhas não é a neutralidade ética da ordem jurídica estatal, mas sim a inevitável impregnação ética de cada comunidade jurídica e da cada processo democrático de efetivação dos direitos fundamentais.¹⁸⁷

De acordo com Habermas, a necessidade de reinterpretção do direito em face de reivindicações por direitos legítimos não reconhecidos historicamente, onde movimentos sociais e luta política têm papel determinante, não significa que seja "[...] preciso um modelo oposto [de liberalismo] que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente deste viés."¹⁸⁸

¹⁸⁷ Ibid. p. 254.

¹⁸⁸ Ibid. p. 243.

Realizar corretamente este viés requer que se faça uma diferenciação entre os dois planos de integração – ética e política - dos indivíduos, não que se elimine um deles. Não há como se evitar uma impregnação ética do estado de direito e, com efeito, é por meio da impregnação ética na cultura política comum que os cidadãos se reconhecem como membros de sua república e se sentem integrados, comprometidos, motivados racionalmente e leais ao exercício de uma constituição que poderá refletir o universalismo dos princípios jurídicos. No entanto, a diferenciação entre os dois planos de integração é essencial para que se afaste o risco de usurpação de privilégios estatais pela cultura majoritária em detrimento de outras formas de vida culturais.

No caso Québec, podemos perceber que esta impregnação ética se mostra no desejo de se tornar uma nação independente, com possibilidade de autorregulamentação. 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.

Se tomarmos o feminismo como exemplo, podemos observar que o movimento tem conseguido fazer valer seus objetivos legais e políticos através da “dialética entre as igualdades jurídica e factual”, como aconteceu com o direito em sociedades ocidentais. Ao garantir a igualdade formal às mulheres, na tentativa de desacoplar conquista de *status* e identidade de gênero, a política liberal acabou por sublinhar mais fortemente a desigualdade no tratamento factual a que as mulheres estavam submetidas. Quando novas medidas foram tomadas no sentido de maior amparo às mulheres, mais estas se ressentiram dos riscos gerados pelo tratamento diferenciado relativo à manutenção de empregos e pelo tratamento da desigualdade no trabalho. Ou seja, todas as conquistas alcançadas acabam por corroborar estereótipos sobre a identidade de gênero. Segundo Habermas, os movimentos feministas radicais estão corretos em querer tratar destas questões em um debate público, uma vez que elas possuem caráter político, dizem respeito à sociedade como um todo e a sua possibilidade de manutenção. A autocompreensão cultural de uma sociedade passa por diversas diferenças, entre elas as que são relacionadas às diferenças de gênero e classificação de papéis, que geram distorções, carências e desequilíbrio no uso das igualdades de ação. Por isto, a necessidade de revisões é constante, trata-se de um projeto dinâmico.

Em lugar de uma disputa sobre a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas de direito - ora por meio das liberdades subjetivas em prol da concorrência das pessoas em particular, ora mediante reivindicações de benefícios garantidas para clientes de burocracias de Estados de bem-estar social - o que se apresenta é uma *concepção procedimental do direito*, segundo a qual o processo democrático pode assegurar *a um só tempo* a autonomia privada e a pública: os direitos subjetivos, cuja função é garantir às mulheres uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que antes os próprios atingidos possam articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos. É *pari passu* com a ativação de sua autonomia como cidadão do Estado que se pode assegurar, a cidadãos de direitos iguais, sua autonomia privada.¹⁸⁹

Se tomarmos ainda o ponto de vista das imigrações, faz-se ainda mais importante a neutralidade do teor ético de uma integração política que unifique e garanta lealdade de todos os cidadãos. Quais os níveis de assimilação possíveis ao imigrante quando se trata de uma pretensão de naturalização, por exemplo? Habermas apresenta dois níveis de assimilação:¹⁹⁰

a) o da concordância com os princípios constitucionais; e b) o da disposição à aculturação, ou seja, disposição a integrar-se profundamente ético-culturalmente, o que promove um abalo na identidade coletiva da cultura de origem do imigrante. Para o autor alemão, o estado de direito democrático que interprete corretamente o desacoplamento dos dois planos de integração, só pode exigir do imigrante o primeiro nível de assimilação, esperando que ele endosse e seja leal à cultura política de sua nova pátria, sem ter que para isto renunciar sua forma de vida cultural original. Naturalmente, a autocompreensão ético-política da nação se altera com este movimento, porém não a deixaria desfigurada: “A imigração aberta modificaria o caráter da comunidade, mas não a deixaria sem nenhum.”¹⁹¹

Na situação atual,¹⁹² onde os anseios por imigração são muito maiores do que a disposição em acolher, é preciso que se reflita sobre a questão não apenas do ponto de vista das nações abastadas, mas também do ponto de vista dos que pedem integração. É razoável considerar que as nações do Primeiro Mundo possuem certa responsabilidade moral, que resulta mesmo em obrigações específicas, já que ao longo da história da colonização se beneficiaram e prosperaram devido aos fluxos migratórios, tanto no sentido da acolhida, quanto na evasão de grupos. Então, parece justo que se pense uma política de imigração liberal a partir da visão e das necessidades de todos os envolvidos, não apenas dos países mais abastados e de suas necessidades econômicas.

¹⁸⁹ Ibid. p. 245. (Grifos do autor).

¹⁹⁰ Ibid. p. 265.

¹⁹¹ CARENS, J. H. “Aliens and Citizens”, *Review of Politics*, v. 49, 1987, 271. Apud HABERMAS, J. *A inclusão do outro*, São Paulo, Edições Loyola, 2ª ed., 2004.

¹⁹² Atual em 1997, quando o livro *A inclusão do outro* foi publicado, e mais atual do que nunca, poder-se-ia dizer, nos dias presentes.

Destarte, podemos perceber que o liberalismo não só permite como muitas vezes requer que elementos relativos à eticidade das sociedades sejam tratados em âmbito político. No entanto, é preciso se ter clareza sobre um ponto fundamental: quando um indivíduo ou grupo de indivíduos reclama por garantias de *status*, direitos à autonomia administrativa, benefícios de infraestrutura, subvenções, etc., suas conquistas são resultado de reivindicações jurídicas, e não de um tratamento diferenciado relativo à sua cultura. Não há como igualar valores entre diferentes culturas ou querer que uma pessoa reconheça especial valor em uma cultura a qual não pertença. Para que se garanta o igual respeito a todos - direito de cada indivíduo - é necessário que se reconheça que a cultura do outro tem valor inestimável para o *outro*, como a minha tem para mim, e, por sermos, apesar das diferenças, fundamentalmente iguais, devemos nos respeitar mutuamente e tolerar as práticas e crenças relativas a cada forma de vida.

A política do reconhecimento de Taylor estaria assentada sobre um alicerce muito fraco caso dependesse de uma "suposição de valor idêntico" em relação às culturas e à sua respectiva colaboração com a civilização mundial. *O direito à igualdade de respeito que cada um pode reivindicar também nos contextos formadores da própria identidade nada tem que ver com a suposta excelência de sua cultura de origem[...].*¹⁹³

A coexistência equitativa das formas de vida em sociedades multiculturais significa que cada cidadão é livre para escolher a cultura da qual quer participar e criar seus filhos, que pode ser a sua original ou não. As culturas só podem sobreviver a partir de uma contínua autotransformação, a qual se dá no processo histórico, pois formas rígidas de vida se transformam em fundamentalismo e visões de mundo fundamentalistas não dão chance a um “desacordo razoável,”¹⁹⁴ conduzem à intolerância por exigirem exclusividade para uma forma privilegiada de vida e isto é inconciliável com o Estado de direito. Entretanto, doutrinas abrangentes razoáveis permitem, no ambiente multicultural das sociedades modernas, uma disputa civilizada entre as diversas convicções e expressões, onde fica claro para os parceiros que não é preciso que nenhum lado abra mão de sua visão de mundo ou de sua cultura para construção de um projeto coletivo, o qual se inicia no reconhecimento recíproco das diferenças culturais de cada grupo. Segundo Habermas, não se pode tratar culturas no sentido ecológico, como se trata uma espécie a qual se pretende conservar. Culturas precisam ser vinculativas de maneira a manter as suas tradições.

¹⁹³ HABERMAS, J. *A inclusão do outro*, p. 258 (Grifo nosso).

¹⁹⁴ Cf. RAWLS, J. *O direito dos povos*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

[...] a coexistência equitativa de diferentes grupos étnicos e de suas formas de vida culturais não pode ser assegurada por um tipo de direitos coletivos que necessariamente estaria além dos limites de uma teoria do direito talhada para atender a pessoas individuais. [...] Pois a defesa de formas de vida e tradições geradoras de identidade deve servir, em última instância, ao reconhecimento de seus membros; ela não tem de forma alguma o sentido de uma preservação administrativa das espécies. [...] uma garantia de sobrevivência iria justamente privar os integrantes da liberdade de dizer sim ou não, hoje tão necessária à apropriação e manutenção de uma herança cultural.¹⁹⁵

Assim, de acordo com a leitura habermasiana, uma interpretação rigorosa do sistema de direitos não deixa espaço 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. No entanto, o segundo ponto levantado acima nos coloca questões importantes: qual a capacidade do sistema de direito em alcançar legitimidade em sociedades pluralistas marcadas por uma profunda diversidade doutrinal? O que faz uma ordem jurídica se tornar legítima? O que pode fazer com que uma norma seja cumprida a qualquer momento unicamente pelo respeito à lei? Quais as dimensões de validade do direito? Como equacionar as tensões existentes entre a facticidade e a validade do direito? Nos próximos três tópicos, trataremos dessas questões.

2.4.2 Direito e legitimidade

A nossa compreensão de direito moderno encontra justificção em ideias como direitos humanos e princípio de soberania do povo, ideias que se desenvolvem na passagem de sociedades cujo *ethos* se funda em tradições metafísicas e religiosas para sociedades pós-tradicionais, são 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.”¹⁹⁶ É preciso, portanto, que

¹⁹⁵ HABERMAS, J. *A inclusão do outro*, p. 258.

¹⁹⁶ MICHELMAN, F. “Law’s Republic”, in: *The Tale Yale Law Journal*, vol. 97, 1499s. Apud HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 133

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 [...]”,¹⁹⁷ é extraído da aplicação do princípio moral a relações externas. É um sistema de direitos que advém a cada homem e extrai sua legitimidade a partir de princípios morais, não depende da autonomia política dos cidadãos. 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 de sociedade, a fundamentação da doutrina do direito passa da moral para o direito, desvalorizando em certa medida o contrato social.

Para contrapor uma interpretação republicana à visão de Kant, Habermas também 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 [...]”.¹⁹⁸ 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”,¹⁹⁹ marca de seu forte comprometimento com o republicanismo. No entanto, por depender quase que exclusivamente de virtudes políticas dos cidadãos, a concepção republicana não consegue dar conta dos princípios de justiça e solidariedade sem repressão. Que caminho pode ser utilizado para que estes princípios possam coexistir e para que o princípio do direito não perca o sentido universalista? De acordo com Habermas, 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”,²⁰⁰ 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.”²⁰¹

¹⁹⁷ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 114.

¹⁹⁸ Ibid. p. 136.

¹⁹⁹ Ibid. p. 136.

²⁰⁰ Ibid. p. 137.

²⁰¹ Ibid. p. 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 nexos internos 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.²⁰²

O processo deliberativo, assim, se apresenta como o caminho procurado para viabilidade do nexos entre soberania do povo e direitos humanos, pois, 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 controversa. Quando esta pode ser aceita por todos, a legitimidade é alcançada. Para tanto, o sistema de direitos deve assegurar condições de institucionalização jurídica das formas de comunicação necessárias para uma legislação política autônoma. Dessa forma, a garantia e o exercício dos direitos políticos de participação e de comunicação podem ser a chave para o estabelecimento do nexos buscado. Com efeito, 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 - e, 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:

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, esperamos que o Estado possa garantir 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 se tornam livres para agir de acordo com suas preferências, desde que cumpram as leis, uma vez que, nesta ordenação, o que não estiver explicitamente proibido é entendido como permitido. Tal circunstância desobriga cidadãos de direito quanto a mandamentos morais, os quais antes garantiam a simetria entre direitos e deveres, privilegiando os primeiros em detrimento dos últimos. Como aponta Habermas, 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, não deve apenas ser entendido como um complemento à moral, pois quando aplicado corretamente, “[...] positivamente válido, legitimamente firmado e cobrável

²⁰² Ibid. p. 137 (Grifos do autor).

através da ação judicial [...] pode compensar as fraquezas de uma moral exigente [...] que não proporciona senão resultados cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros.”²⁰³ 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 seus direitos civis, compreender-se como autores dos direitos aos quais devem prestar obediência, e justamente deles.”²⁰⁴

Para Habermas, isso só pode acontecer a partir do ponto de vista de uma teoria deliberativa, 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.”²⁰⁵ 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 capaz de assegurar o uso das formas de comunicação necessárias para a criação legítima do direito, em outras palavras, que garanta a todos direito *de* e 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.

Para Habermas, como já dito, 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?”²⁰⁶ Porém, nas sociedades pós-tradicionais, a moral é mais uma entre outras formas de saber cultural, enquanto o direito adquire obrigatoriedade.

²⁰³ HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 297.

²⁰⁴ Ibid. p. 298.

²⁰⁵ Ibid. p. 300.

²⁰⁶ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 141.

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.”²⁰⁷ 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.

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.²⁰⁸

Além disso, esta relação de complementariedade 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.”²⁰⁹

²⁰⁷ Ibid. p. 149.

²⁰⁸ Ibid. p. 150.

²⁰⁹ Ibid. p. 154.

2.4.3 Integração social e 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 deslocou o conceito de razão prática das formas de vida culturais e da vida política, transformando-a em faculdade subjetiva, ligada ao conceito de felicidade ou de autonomia do indivíduo. Como consequência, 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 que se iniciaram com Nietzsche ou pelo funcionalismo das ciências sociais. Habermas, por meio da teoria do agir comunicativo, através 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. [...] 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.²¹⁰

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, isto é, não fornece indicações corretas para o desempenho de tarefas práticas. Com efeito, a razão comunicativa possui certa normatividade, pois engloba as pretensões de

²¹⁰ Ibid. p. 19.

validade da verdade proposicional, da veracidade subjetiva e da correção normativa, porém, se refere apenas às intelecções e asserções criticáveis e disponíveis à argumentação, não pretende motivar ou conduzir a ação. Esse novo conceito 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 relevância 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 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, de forma a tentar 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? A hipótese de Habermas é que *medium* do direito, na figura do direito positivo moderno, pode resolver esta questão, pois suas normas possibilitam tanto associações de membros livres e iguais reguladas pela *ameaça de sanções externas* como a suposição de *um acordo racionalmente motivado*, isto é, a facticidade e a validade do direito.

Para enfrentar a questão, o autor 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. Este é o motivo pelo qual, 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, a qual 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 ilimitada²¹¹ - que se referia apenas 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 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 contra factuais 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 dos atos 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

²¹¹ 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. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 32-33.

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 a constituição da realidade social. As tomadas de posição em termos de sim e não carregam os fatos sociais criados por elas, criando uma tensão ideal.

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, a qual opera com suposições contra factuais, 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 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 este não estivesse 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 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 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 e 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 quanto em sociedades arcaicas, a validade mantém a força do fático, seja na figura das certezas compartilhadas, seja na figura das convicções disponíveis orquestradas por uma autoridade fascinante. O problema é que essas duas formas de integração social podem se

realizar 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 diferenciados, questionáveis.

Como resultado desse processo, encontramos nas sociedades modernas uma ampliação das esferas do agir orientado para o interesse do sucesso individual. E mais um problema se apresenta: como manter ordens normativas, sem garantias meta-sociais, quando as certezas do mundo da vida, por demais pluralizadas e diferenciadas, não podem mais cumprir esse papel? 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 vinculadora 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 constante ameaça de suspensão da comunicação e do retorno ao agir estratégico.

Atores orientados para o sucesso encaram todos os componentes como fatos, estes 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. Eles 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, elas 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 fática e pela validade legítima, isto é, normas desse tipo devem revestir a validade com a força do fático, levando, agora, em consideração a incompatibilidade entre facticidade e validade. Encontramos, então, no sistema de direitos a possibilidade de solucionar este problema, pois o mesmo pode garantir as liberdades subjetivas da ação através da coerção objetiva.

2.4.4 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.”²¹² 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. Vimos que, para Kant, o direito, por si só, já autoriza o uso da coerção, porém, esse uso só é legítimo se elimina os impedimentos à liberdade. Existe uma relação interna entre coerção e liberdade fundada pelo direito que é exatamente a relação entre facticidade e validade. O agir moral, aquele que acontece “por dever” e não “conforme o dever”, não pode ser imposto pela coerção. No entanto, é possível que as pessoas sigam a lei por razões não apenas morais, que ajam simplesmente em conformidade à lei, e justamente 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. Portanto, embora pretensões do direito sejam ligadas ao uso da coerção, elas devem poder 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.²¹³

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 validade 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, que 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

²¹² HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 47.

²¹³ *Ibid.* p. 48.

com a confiança da comunidade em sua legitimidade, isto é, 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 necessita 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 validade do direito obrigatório traz consequências para a normatização jurídica, pois revela que o direito positivo tem que legitimar-se.²¹⁴

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.

²¹⁴ Ibid. p. 52.

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.²¹⁵

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 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

²¹⁵ Ibid., p. 54 (Grifos do autor).

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, ele não demonstra, à primeira vista, 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 meta-sociais e se submete a críticas.

Como já dito, nosso entendimento sobre o que seja um acordo entre igualdade e diversidade passa pela consideração ao problema central do liberalismo político, isto é, como uma sociedade pode ser justa em meio ao pluralismo social e de valores? Que demandas feitas aos seus cidadãos em termos de cooperação social serão consideradas razoáveis? Qual o alcance do tratamento igual em face da diversidade? Qual procedimento pode assegurar a inclusão simétrica de todos? Nesse sentido, a reflexão sobre o reconhecimento levanta questões fundamentais e parece ir direto ao coração do problema. É indiscutível que o reconhecimento, em suas diversas dimensões, é fundamental para o desenvolvimento do *eu* e para uma autorrelação positiva individual e que, por se tratar de uma conquista intersubjetiva, não está à disposição do sujeito, depende das relações de reconhecimento. Honneth apresenta três formas de reconhecimento: o amor, o direito e a estima. Forst, por sua vez, introduz quatro contextos onde o reconhecimento é necessário: ético, jurídico, político e moral. Ao transportarmos a reflexão para o debate sobre multiculturalismo, vimos que Taylor faz uma defesa do igual valor entre as culturas e propugna a inclusão de direitos coletivos no sistema

de direito. Habermas, por seu turno, enfatiza o igual valor dos indivíduos e a defesa do estado de direito democrático.

Os quatro autores apresentados concordam no que respeita à necessidade humana por reconhecimento, por reconhecer e ser reconhecido. Concordam também com o entendimento de que não ser reconhecido ou ser reconhecido de maneira errada representa um desrespeito que pode levar à exclusão de indivíduos ou grupos de indivíduos da vida em sociedade. Concordam, ainda, com a constante necessidade de revisão do sistema de direitos. Contudo, equiparar o reconhecimento a uma necessidade humana básica vital, significaria dizer que, como as demais necessidades básicas, o reconhecimento deve ser garantido por princípios gerais de uma teoria da justiça e, dessa forma, a política do reconhecimento deixaria de ser uma teoria puramente explicativa, assumindo pretensões normativas. Outro ponto a ser destacado é que, na tentativa de evitar a veiculação opressiva dos valores a serem estimados, Honneth coloca a estima social dependente de uma abertura improvável diante do fato do pluralismo, pois, como já dissemos, doutrinas razoáveis podem ser irreconciliáveis. As reivindicações advindas dessa linha argumentativa, que dizem ser o reconhecimento como estima social a categoria capaz de incluir simetricamente todos os indivíduos de uma sociedade, parecem ferir o ideal igualitário democrático das sociedades abertas. Com efeito, ao exigirem tratamento diferenciado para determinados grupos, correm o risco de 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.

Gostaria, assim, antes de passarmos ao próximo capítulo, de trazer novamente a seguinte questão: a estrutura e o conteúdo de uma concepção política capaz de alcançar consenso em sociedades divididas por conflitos entre doutrinais razoáveis devem conter a exigência jurídica da estima social? O igual respeito garantido juridicamente e o respeito mútuo entre membros da sociedade exigem esse sentido forte do reconhecimento? Devemos considerar que o acordo que buscamos implica reciprocidade e 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 não o reconhecimento de diferenças. E 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,

filosóficas 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*²¹⁶ – para usar o termo hegeliano – não é alcançável. Mas eles ainda acreditam na necessidade e na possibilidade da justiça.”²¹⁷

No próximo capítulo avaliaremos com mais profundidade a categoria da tolerância. Nessa etapa, pretendemos demonstrar que a tolerância liberal pode ser resgatada como o procedimento capaz de superar a dialética entre igualdade e diversidade. Veremos que a correta institucionalização da tolerância não é tarefa de fácil realização e representa um desafio para a neutralidade do Estado. No entanto, se estivermos certos, ela pode oferecer um caminho para o resgate do vínculo entre solidariedade e justiça através do direito à justificação.

²¹⁶ Ao adotar o termo hegeliano, o autor se refere, evidentemente, a valores éticos substantivos e não a normas gerais de correção moral.

²¹⁷ 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. 237. O texto em língua estrangeira 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.”

3 TOLERÂNCIA E O DIREITO À JUSTIFICAÇÃO

3.1 A história da tolerância

A história do conceito de tolerância é longa e complexa, bem como das suas formas de justificação²¹⁸. 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”. Contudo, não raro, encontram-se formas de tolerância condicionada e limitada, ou mesmo de intolerância, na luta contra qualquer forma de heresia. Agostinho (354-430), por exemplo, primeiramente foi defensor do argumento acima e, posteriormente, passa a defender a ideia de que a intolerância e o uso da força podem ser admitidos e mesmo vistos como um dever cristão quando são aplicados à salvação da alma através da conversão à verdadeira fé.

Há outras justificações cristãs da tolerância. O amor ao próximo, fundado na fé, pode nos parecer indissociável da atitude tolerante, uma vez que Cristo nos fala de amor incondicional. Contudo, o mandamento é endereçado a cristãos e uma interpretação mais fechada pode resultar em uma justificação da intolerância em relação a outras confissões. Encontramos outra justificação na ideia de liberdade de consciência: se somos livres, somos todos livres e, como tal, devemos ser tolerados e tolerar. Todavia, no âmbito do cristianismo, essa liberdade é falha, ela pode errar, pode levar uma consciência fraca ou errante a objetar a tolerância. Além disso, essa liberdade está ligada à fé, deve levar a Deus e somente assim deve ser respeitada, em outras palavras, acaba justificando o *compelle intrare*. Pode-se ainda justificar a tolerância, nesse contexto, argumentando-se que somente Deus pode julgar o homem, os infiéis serão punidos, mas por Deus. No entanto, essa justificação abre espaço à

²¹⁸ A pesquisa sobre a história da tolerância, brevemente apresentada aqui, teve como base os seguintes textos e obras: FORST, R. “The limits of toleration”. *Constellations*, v. 11, 3, 2004. p. 312-325; FORST, R. “‘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. p. 215-237; FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. FORST, R. “Toleration”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/toleration/>>. Acesso em: 23/02/2017.; e HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

interpretação de que Deus aprovaria que os infiéis fossem repreendidos pelos homens, pois estariam ajudando a salvar suas almas e evitariam a contaminação de outras almas inocentes.

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.

Encontramos duas justificações para a tolerância, em Lutero: o respeito pela liberdade de consciência, mais do que respeito pela autonomia subjetiva, é respeito a Deus, pois Deus nos deu a consciência. O constrangimento de seres humanos pelas religiões é ilegítimo. No entanto, Lutero não defendeu nenhuma relativização doutrinal, chegando a defender, em seus últimos escritos, a coerção como forma de conversão, adotando um discurso de caráter dogmático e radical. Dialeticamente, essa forma de justificação deixa caminho livre para a intolerância contra outras confissões. A segunda possível justificação é através de uma versão da doutrina dos dois reinos, um da lei divina e outro da lei temporal. A lei temporal deve ser obedecida, mas o reino temporal não tem poder sobre as almas dos indivíduos, nem mesmo como uma extensão da Igreja. Como somente Deus tem esse poder, a tolerância deve ser sustentada. Contudo, algumas interpretações desse argumento podem levar à legitimação do poder político e a formas de exclusão e perseguição, portanto.

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 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, bem como vários argumentos em favor da tolerância. Veremos, contudo, que, em função de seu caráter dialético, a tolerância, mesmo justificada, não escapa de se tornar uma forma de intolerância. Quando, por exemplo, se buscava um núcleo reduzido através do argumento de que a *adiaphora* deveria ser tolerada, esbarrava-se

no problema de definir o núcleo comum e impedir que determinados conteúdos essenciais fossem incluídos, endossando, por exemplo, formas de intolerância. Quando se argumentava em favor de um caminho para uma união profunda que fizesse surgir uma única fé, a questão passava a ser se seria esse um caminho justo no que respeita à pluralidade e à singularidade ou, ainda, com qual religião essa nova fé se pareceria mais? Outra corrente defendida era a de que a liberdade de religião levaria a uma disputa pacífica e tolerante onde a "melhor" fé prevaleceria. Contudo, era uma possibilidade de difícil realização entre religiões reveladas, pois exigia um alto nível de relativização da fé. Além do mais, seu sucesso seria uma mera suposição. Uma versão mais inclusiva propugnava a incorporação de aspectos de determinadas religiões por uma única religião; todavia, ainda permanece o componente de arbitrariedade em relação a quais aspectos de quais religiões seriam assimilados e quais seriam excluídos. Também se defendia a tolerância como um meio de se alcançar vitória discursiva de uma religião sobre outras, mas tal defesa pode se reduzir a uma estratégia para impor uma verdade sobre as outras e somente enquanto a refutação for possível, sendo depois trocada por outros meios. Uma visão pluralista alegava que cada doutrina religiosa é uma forma de explicação da realidade divina, nesse caso talvez não se fale mais em tolerância, pois o componente de rejeição praticamente desaparece. Por fim, a tolerância doutrinal também se justifica pela subjetividade da fé. Nesse sentido, todas as religiões não cristãs são consideradas formas de alienação religiosa, isso, contudo, não pode ser considerado uma heresia e a tolerância deve ser estendida aos que não são cristãos.

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, isto é, apenas por meio da razão. Por este motivo, o respeito pelo outro é consenso entre eles. Nesse debate, a pluralidade religiosa é tratada como algo positivo, como uma característica de seres humanos situados historicamente. Apesar de não contemplar os ateus e se manter presa a uma estrutura religiosa, a concepção de tolerância apresentada por Bodin traz um significativo avanço em termos epistemológicos ao considerar com seriedade

as limitações da razão pura em compreender a fé e se aproxima do que Forst entende por "autorrelativização sem relativismo".

Com efeito, a consideração às limitações do nosso conhecimento pode levar a uma perspectiva cética radical, como encontramos no pensamento de Montaigne. Para esse autor, dada a diversidade de perspectivas individuais limitadas, a diversidade de valores e convicções é inevitável e, portanto, é aconselhável a adoção de uma postura cética em relação à verdade e tolerante diante do pluralismo ético. Montaigne não estende seu ceticismo à religião, esta permanece uma instância não questionada, pois a fé é uma dádiva de Deus, não deve ser investigada ou pressionada por razões que a sustentem. Em termos dialéticos, essa justificação também apresenta problemas, pois isenta a religião de uma postura reflexiva, o que, somado ao ceticismo epistemológico e ao desejo de paz política, pode levar à intolerância. É importante ressaltar, contudo, que Forst não fala em ceticismo. Na verdade, considera um erro assumir que o ceticismo é necessário para se argumentar a favor da tolerância.

A tolerância também foi justificada com base no direito natural à liberdade de consciência e religião. A ideia é de que somos portadores de um grupo de direitos que nos foi dado por Deus, antes de nascermos, e que não estão disponíveis, não podem ser transferidos ou alienados. Destarte, a intolerância é percebida como uma forma de injustiça política que não se legitima por argumentos e, portanto, nega a autonomia política do povo. Forst destaca a importância desse novo elemento, pois seu surgimento permite que apareça, pela primeira vez, a combinação entre tolerância vertical e horizontal, existente na ideia de autonomia política de um povo soberano. A conexão entre o direito básico à liberdade de religião e a liberdade política conduz ao princípio de que o exercício do poder político e da coerção devem ser justificados, no sentido de tratar-se um direito fundamental. A tolerância deixa de ser algo concedido pelo Estado e passa a ser um direito que cidadãos garantem uns aos outros, assegurando, assim, a estabilidade do Estado. Contudo, o limite da argumentação reside na sua justificação religiosa, uma vez que a liberdade assegurada pelo direito natural é cristã e, portanto, não haveria razões para a tolerância em relação a ateus ou não cristãos.

Hobbes faz contribuição significativa ao discurso da tolerância. De acordo com o autor, a paz duradoura será alcançada apenas através da criação de um governo soberano. Apenas o soberano - deus mortal e detentor do poder político e religioso - pode eliminar as causas de conflitos que destroem o Estado. A tese hobbesiana é a de que o soberano funciona como uma espécie de consciência geral, tendo a palavra final em assuntos relativos às escrituras, ou seja, ele decide o que é heresia e só ele pode persegui-la. Dessa forma, paradoxalmente, a paz, a qual depende de certo grau de tolerância, só é alcançada através da

renúncia de todos às liberdades individuais, inclusive a liberdade de religião. Essa proteção contra a intolerância civil e religiosa tem um alto preço, pois exige que os cidadãos se exponham a uma possível intolerância por parte do próprio soberano, ao abdicarem de todos os seus direitos à liberdade. O potencial destrutivo dessa justificação é que o poder absoluto, ao tentar superar a intolerância, pode tornar-se intolerante. Além disso, destaca Forst, a luta contra a intolerância não é necessariamente uma luta pela tolerância.²¹⁹

Na passagem à modernidade, encontramos uma grande diversidade de justificações da tolerância, além da religiosa. A partir desse momento, as justificações passam a envolver argumentos religiosos, morais ou éticos, epistemológicos e políticos. Isso quer dizer que a tolerância é "[...] uma exigência de fé, de dever moral, do bem, de verdade ou de prudência política ou estabilidade."²²⁰ 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. Na medida em que as autoridades garantem juridicamente essa condição, se estabelece uma exigência de comportamento tolerante com os membros das comunidades religiosas desviantes. De acordo com a classificação de Forst, essa maneira de tratar o conceito e as suas justificações, por mais diversas que tenham se tornado, ainda correspondem a uma concepção de tolerância como “permissão.”²²¹ São deste período outras concepções relevantes, entre elas a de Pierre Bayle e de John Locke, verdadeiros divisores de águas, pois, a partir deles, o discurso sobre a tolerância se eleva a outro patamar, como veremos.

Pierre Bayle (1647-1706) foi um huguenote²²² 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 cinco anos após ter sido decretado. Quando *A 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.

²¹⁹ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 423.

²²⁰ Ibid. p. 411. O texto correspondente em língua estrangeira é: "[...] toleration represents, respectively, a requirement of faith, of moral duty, of the good, of truth or political prudence or stability."

²²¹ Veremos mais à frente outras concepções de tolerância.

²²² Huguenotes eram protestantes franceses, quase sempre calvinistas.

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 à 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, a partir de então, ele se torna, 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*²²³. 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, conseguindo 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 sofrido pelo autor, 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.

²²³ *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*.

Bayle sabia que a argumentação contra a intolerância, cuja justificação mais influente era baseada no *compelle intrare*²²⁴, deveria ser enfrentada não apenas com argumentos religiosos, mas normativos e epistemológicos. Para isso, fazia-se necessária uma concepção de razão prática e teórica rigorosa, a qual fosse capaz de justificar a tolerância com base na reciprocidade. Desta forma, o autor refutava diretamente o argumento de Agostinho a favor do uso da força em questões religiosas, mas o fazia sem atacar diretamente as ideias agostinianas. Sua suposição 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 – razão universal, compartilhada por todos os seres humanos, mesmo os heréticos. Isso significa que ateus também são capazes de desenvolver uma consciência moral e, até mesmo, uma sociedade estável. 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. Vemos que há em seu pensamento uma pressão para o desenvolvimento de uma justificação autônoma da tolerância, fundamentada moralmente, que se apoie no universalismo racional e moral e que seja independente de valores particulares, como os religiosos, que não possuem a universalidade de normas morais.

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. José Ricardo de Souza 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* (no *Commentaire philosophique*) e como acerto o direito de resistência ao súdito (no *Avis aux réfugiés*).

²²⁴ “Obrigue-os a entrar”. Justificativa pseudocristã para a intolerância baseada em uma interpretação de Santo Agostinho a respeito da parábola do banquete relatada por Jesus (Lc 14:16-24).

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*.²²⁵

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.”²²⁶

A refutação ao principal argumento para a intolerância empreendida pelo autor inaugura um novo momento do discurso sobre a tolerância. 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. 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, a atividade racional possui graus, níveis de profundidade.²²⁷ Por outro lado, em contraste a este ceticismo teórico, encontraremos em sua reflexão o reconhecimento da competência racional para a 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. Contudo, essa pressuposição da finitude da razão em assuntos da fé não significa que a fé seja irracional, ela é suprarracional:

O "fideísmo racional"²²⁸ de Bayle afirma que a fé oferece respostas para questões metafísico-religiosas que a razão não pode oferecer ou demandar, embora também não as possa proibir. A razão pode oferecer as mínimas precondições para tais respostas, mas não as pode falsificar nem verificar e, portanto, pode e deve tolerá-las.²²⁹

Essa diferenciação epistemológica é a chave para que a tolerância seja tratada como um princípio. Isso não significa que diferentes convicções devam ser relativizadas, mas

²²⁵ RODRIGUES, J. R. S. “A razão como instrumento heterogêneo: o caso do *Avis aux Réfugiés*”. *Kriterion*, 120, 2009, p. 437-448.

²²⁶ Ibid. p. 437-448.

²²⁷ Ibid. p. 437-448.

²²⁸ Doutrina religiosa que prega que as verdades metafísicas, morais e religiosas, como a existência de Deus, a justiça divina após a morte e a imortalidade são inalcançáveis através da razão e só serão compreendidas por intermédio da fé.

²²⁹ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 428. O texto em língua estrangeira é: "Bayle's "rational fideism" states that faith offers answers to metaphysical-religious questions that reason itself cannot provide or demand, though it cannot forbid them either. Reason can lay down minimal preconditions for such answers, but it can't neither falsify nor justify them and hence it can and must tolerate them."

também não significa que elas passem a receber algum endosso intersubjetivo, o desacordo religioso continua. A noção fundamental antecipada por Bayle é que, embora crentes possam considerar outras convicções falsas, eles não as consideram irracionais ou imorais. Com essa complementação epistemológica feita à diferença normativa, normas passam a ser consideradas obrigações que não podem ser rejeitadas reciprocamente e moralmente; vemos que a tolerância passa a ter um papel central para o próprio princípio de justificação.

Outro autor incontornável na reflexão a respeito da tolerância foi 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, ciências 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; no entanto, suas ideias podem ser aplicadas a outras formas de tolerância, certamente. Nesse 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, endereçada a seu amigo Philip von Limborch e com o título *Epistola de Tolerantia*. 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 o da liberdade de consciência, fundamentado no direito natural. De acordo com ele, 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. O autor também ressalta o 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.

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) O

direito de cuidar dos interesses espirituais é intransferível. Não há na Bíblia nenhum mandamento ou 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. O Estado é encarregado de administrar apenas os interesses civis. Além disso, não é possível para um crente crer de acordo com a vontade de alguém, mas apenas de acordo com o que 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, a coerção levaria apenas à hipocrisia. 3) Mas suponhamos que um governo pudesse mudar as crenças de uma pessoa, ainda assim seria possível que o governante, sem o saber, não fosse fiel à religião verdadeira, o que resultaria na conversão de pessoas a uma religião falsa. Dessa forma, Locke, como Bayle, apresenta uma dupla justificação - epistemológica e normativa: a fé verdadeira não pode ser forçada e nenhuma pessoa tem razão para pensar que está mais certa do que qualquer outra. Os limites da razão excluem qualquer direito à coerção religiosa, do contrário, alguma religião ou algum governo poderiam, alegando possuir a verdade, valer-se desse direito. Contudo, apesar da força das reformulações feitas por Locke, o autor não conseguiu evitar a dialética paradoxal da tolerância, negando tolerância aos católicos – por serem intolerantes – e aos ateus – por serem destituídos de consciência.

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. Forst demonstra que as duas perspectivas da tolerância – "perspectiva intersubjetiva horizontal e perspectiva vertical da teoria do Estado" – aparecem primeiramente como incompatíveis, como em Montesquieu e Rousseau, e posteriormente combinadas, como em Kant e na Revolução Francesa.

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. Contudo, apesar de argumentar por uma horizontalidade em questões de tolerância mútua, baseada no reconhecimento de que as religiões positivas possuem um núcleo comum, não estende essa noção de pluralidade ao nível da teoria do Estado, tentando harmonizar obediência às leis e a Deus. Além disso, defende a proibição de inovações em questões religiosas por considerar a sociedade limitada no que respeita à capacidade de autotransformação em assuntos ético-religiosos. Destarte, a pluralidade religiosa só será permitida se já existir e se sua proibição

significar risco de revoltas e injustiças. O problema da concepção de Montesquieu é que, apesar do seu conteúdo normativo, a tolerância fica restrita a uma justificação utilitarista que não considera devidamente o pluralismo religioso e resulta em uma dialética clássica da tolerância como permissão "esclarecida".

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. Contudo, em teoria política, seu conceito de soberania leva à intolerância, pois segue a lógica hobbesiana ao combatê-la, uma vez que não permite nenhuma outra autoridade, apenas a do soberano. Assim, o soberano tem o direito e, mesmo, o dever de prescrever a forma de manifestação externa da fé, evitando a intolerância. Como resultado dessa transformação da religião natural em religião civil, todas as religiões ou não religiões que não forem compatíveis com os preceitos soberanos, estarão excluídas e a liberdade de religião se restringirá apenas à liberdade de consciência, não mais de culto.

A preocupação com a tolerância e com seus limites ainda esteve presente no pensamento de outros autores do período, como Voltaire e Diderot. Outro 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. A justificação de tolerância e de pluralismo religioso apresentada no texto se baseia na ideia de que a verdade religiosa deve provar sua razoabilidade. O autor sugere que as "religiões iluminadas" convergem não apenas em um núcleo moral, mas também em questões teológicas. Essa linha de argumentação trata as particularidades de cada religião como meras convenções, as quais inspiram disputas mais suaves. Assim, em uma disputa entre religiões, os participantes entendem que devem comprovar suas convicções no domínio da moral e a fé fica como que reduzida e unida em torno da valorização da humanidade. 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, sendo mais tarde também proibida pelo partido nazista.

Em Kant, podemos encontrar uma justificação da tolerância fundamental para a concepção visada por Forst. A ideia do respeito incondicional pelos seres humanos como seres morais carrega a tolerância com um sentido deontológico. A moralidade kantiana, que tem como pressuposto a razão prática autônoma, é imparcial, isto é, não se funda em valores ou convicções, os quais podem levar a desacordos ou a uma justificativa para a

intolerância.²³⁰ As normas morais que afetam a vida de alguém devem ser justificadas com razões compartilhadas reciprocamente: "[...] aqui a reivindicação de justificação implica que as pessoas devem ser respeitadas como 'fins em si mesmos', o que simplesmente significa que o dever de justificação deve ser estritamente observado."²³¹

Na filosofia kantiana, de modo geral, identifica-se a diferenciação, também fundamental para a teoria forstiana, entre os quatro contextos normativos de pessoa - pessoa moral, pessoa ética, cidadão e pessoa do direito: A pessoa moral tem direito à justificação quanto à imposição de visões particulares, a pessoa jurídica é portadora de direitos iguais e direitos de participação em discursos de legislação como cidadãos, onde podem de introduzir sua perspectiva para dar suporte a esses discursos. Outro ponto importante a ser destacado em Kant é a possibilidade de conciliação entre a tolerância horizontal e a vertical em sua filosofia política e do direito. O autor concebe o direito como um sistema de normas que precisam de justificação moral através de procedimentos democráticos de justificação pública, os quais dependem da virtude da tolerância por parte do legislador que precisa identificar o limite das boas razões que podem ser publicamente defendidas. Destarte, o direito à justificação é transferido à esfera jurídico-política e exclui a coerção religiosa como ilegítima.

Isso possibilita estender a concepção de tolerância como respeito mútuo da dimensão horizontal para a vertical e superar, assim, a tolerância parcial e autoritária da concepção de tolerância como permissão, a qual Kant descrevia como 'arrogante'. A tolerância se torna uma virtude essencial da democracia.²³²

Encontramos essa mesma concepção de tolerância - como permissão - no contexto das grandes revoluções. A complexa situação apresentava uma rede de inclusões e exclusões entre uma maioria e várias minorias, essas últimas às vezes toleradas, às vezes não: “Aqueles que eram tolerados eram ao mesmo tempo *incluídos e excluídos*, gozavam de certo

²³⁰ De acordo com Forst, Kant não consegue fazer uma separação entre fé e razão consistente e adequada para uma justificação epistemológica da tolerância, como o fez Bayle, e acaba privilegiando em alguma medida o cristianismo na hierarquização das religiões positivas. Para Kant, a moral não se funda na religião, mas a religião se funda na moral; essa ideia o leva a conceber uma religião moral racional que pretendia resolver a intolerância através da mencionada hierarquização. De todo modo, a autonomia moral e o imperativo dos seres humanos como fins em si mesmos são elementos da filosofia moral kantiana fundamentais para o desenvolvimento da concepção de tolerância como respeito mútuo, pretendida por Forst. Ver também: KANT, I. "A religião dentro dos limites da simples razão". In: *Immanuel Kant*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 271-295 (Os Pensadores, v. 2).

²³¹ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 435. O texto em língua estrangeira é: "[...] here the justification requirement implies means that the duty of justification must be strictly observed."

²³² Ibid. p. 435. O texto em língua estrangeira é: "This gives rise to the possibility of extending the respect conception from the horizontal to the vertical dimension and of superseding the one-sided, authoritarian toleration of the permission conception, which Kant describes as 'arrogant'. Tolerance becomes an essential virtue of democracy."

reconhecimento e segurança que os outros não tinham, mas eram dependentes da proteção do monarca e, portanto, deveriam demonstrar extrema lealdade”²³³. Tratava-se de uma complexa matriz de poder que operava com diferentes formas e níveis de reconhecimento, uma mistura de liberdade e dominação, 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 permanecesse nos domínios da esfera privada, e desde que a igualdade pública e política em relação à maioria não fosse exigida, tais diferenças poderiam 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 está muito longe de atender às demandas de integração das sociedades modernas pluralizadas e, certamente, era a ela que Goethe²³⁴ e Kant²³⁵ 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.

Contudo, em paralelo, emerge o sentimento de que a tolerância deveria ser a virtude central dos cidadãos emancipados, legisladores e pessoas do direito que superaram suas diferenças religiosas em prol dos valores revolucionários, como liberdade, igualdade e solidariedade. Destarte, a justificação da tolerância como respeito mútuo se faz presente no texto das declarações de direitos humanos através do acordo firmado entre cidadãos livres e

²³³ 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. O texto correspondente em língua estrangeira 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”.

²³⁴ “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: *Constelations*, v. 11, 3, 2004. p. 312-325.

²³⁵ “[...] o arrogante nome de tolerância [...]”. KANT, I. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? (Aufklärung)”, 1783. In: *Immanuel Kant: textos seletos*, 4. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 70.

iguais tanto no âmbito político como no jurídico. Direitos negativos e direitos de participação podem ambos ser justificados com base na reciprocidade e universalidade, pois não são mais impostos, mas legitimados. Outro aspecto inédito do debate sobre a tolerância no contexto do Esclarecimento foi um primeiro tratamento das diferenças ético-culturais entre grupos que justificam sua reivindicação de tolerância com base no pluralismo cultural,²³⁶ mesmo que ainda embrionário e obscuro, pois conectado com a ideia de que a história da humanidade cumpre um plano da divina providência do qual a diversidade ética faz parte. Nesse sentido, uma forma de tolerância como estima se justificaria pelo valor e particularidade de todas as formas de vida, mesmo que sejam rejeitados por outras características ou especificidades. De acordo com Forst, mesmo se tratando de uma perspectiva distante da nossa atual realidade, essa concepção apresenta uma dialética comum às concepções de tolerância como estima, em geral:

[...] quanto mais próxima for a conexão estabelecida entre pessoas ou culturas que se toleram e se estimam, mais estreitos poderão ser os limites resultantes da tolerância, porque eles são marcados por aquilo que se pode julgar. No entanto, tolerância deveria incluir mais do que se pode julgar eticamente valioso de uma perspectiva particular ou supostamente divina.²³⁷

Assim, além da concepção como permissão, outras duas concepções de tolerância são identificadas historicamente por Rainer Forst. 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. 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 de manter certo *modus vivendi* capaz de possibilitar 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. Contudo, apesar da instabilidade, essa concepção permite um aumento na confiança entre as partes, o que abre

²³⁶ Taylor já havia mencionado os textos de Herder como os primeiros a tratarem da questão do reconhecimento, conforme dito no capítulo anterior. Nesse momento, podemos ver uma mudança de tonalidade no discurso sobre a tolerância. É a esse mesmo período que Forst se refere.

²³⁷ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 437-438. O texto em língua estrangeira é: “[...] the closer the connection drawn between the person or culture who tolerate and esteem each other, the narrower may be the resulting limits of toleration because they are marked by what one is able to value. However, toleration should include more than what one can judge to be ethically valuable from one's own – or putatively divine – perspective.”

uma porta para uma tolerância mais profunda.²³⁸ A terceira concepção é a “tolerância como estima social” que vimos no capítulo anterior. Essa concepção demanda uma forma de reconhecimento mais forte, exige mais do que respeito por todos os membros de uma sociedade como sendo politicamente iguais, trata-se da 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.

É com Stuart Mill, em *On Liberty* (1859), que encontramos a formulação do conceito moderno de tolerância que, a partir de então, se refere a outros contextos além dos delimitados pelas questões religiosas, tais como o pluralismo cultural, social e político. Segundo o “princípio do dano”, o exercício do poder político ou social só deve ser admitido 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.

3.1.1 John Stuart Mill e o conceito moderno de tolerância

Nascido em Londres, no ano de 1806, J. S. Mill foi educado em casa, pelo pai, como comumente acontecia naquela época. 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 a 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, é que qualquer interferência, feita pelo Estado ou por outros indivíduos, em assuntos que só

²³⁸ Rainer Forst não desvaloriza essa forma de tolerância, chegando a dizer que em casos onde o acordo é impossível, como nas questões relacionadas ao aborto, eutanásia, suicídio assistido, etc., essa forma menos exigente se apresenta como a alternativa possível. Cf. FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 466-468.

dizem respeito ao próprio indivíduo, é ilegítima. A única exceção possível é no caso de autoproteção, de acordo com o “princípio do dano.”²³⁹ 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 em questões divergentes: uma opinião ser totalmente verdadeira, uma opinião ser parcialmente verdadeira e uma opinião ser totalmente falsa. Nos dois primeiros casos, que representam a maioria, 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.

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, depois em Roma e, posteriormente, na Inglaterra, esta relação de conflito se dava entre indivíduos e o governo, 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.”²⁴⁰ 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.”²⁴¹ 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 outra forma de tirania (tirania da maioria), a qual está, segundo o autor, entre “os males contra os quais a sociedade precisa se precaver”.²⁴²

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 tyrannizar não se restringem aos atos que pode realizar através dos seus funcionários políticos. A sociedade pode executar as suas próprias

²³⁹ 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.

²⁴⁰ MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006. p. 28.

²⁴¹ *Ibid.* p. 30.

²⁴² *Ibid.* p. 32.

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.*²⁴³

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:

[...] 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.²⁴⁴

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.”²⁴⁵ Quando esta classe perde o seu domínio, os sentimentos morais retratam a intolerância fomentada em função dessa pretensa 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.

²⁴³ Ibid. p. 32-33 (Grifo nosso).

²⁴⁴ Ibid. p. 33.

²⁴⁵ Ibid. p. 35.

O resultado desse 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 que foi abertamente contestada a aspiração da sociedade de exercer autoridade sobre os dissidentes. Os grandes autores a quem 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 prática, a liberdade religiosa não foi alcançada em quase lado algum, exceto nos lugares 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.²⁴⁶

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 exista 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, 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.”²⁴⁷ 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”²⁴⁸.

²⁴⁶ Ibid. p. 37-38.

²⁴⁷ Ibid. p. 40.

²⁴⁸ Ibid. p 41-42.

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 embrião das modernas concepções de tolerância. Contudo, Forst identifica alguns problemas na visão de Mill que podem levar a um processo dialético e abrem espaço para formas de intolerância.

O primeiro ponto diz respeito ao princípio do dano. Com o objetivo de tentar evitar que o perfeccionismo ético se transforme em perfeccionismo político, Mill defende que a vida conduzida autonomamente é uma pré-condição para o desenvolvimento e realização de uma concepção de bem e, portanto, deve ser respeitada desde que não inflija mal a outras pessoas. O problema é que a conexão entre liberdade política, autonomia e autorrealização tem raízes na “eticidade”. Assim, o argumento continua dependente das circunstâncias e a tolerância será considerada importante, e um direito, se conduzir a um estado determinado. Caso contrário, o intervencionismo perfeccionista é recomendável com boas justificativas. Além disso, tal conexão faz parte de uma concepção *liberal* de boa vida que propugna que apenas uma vida escolhida *autonomamente* tem valor. Como, nesse caso, a escolha do bem é deixada em aberto, pode-se entender que o Estado tenha a obrigação de promover a autonomia como um *bem necessário*, caracterizando uma forma de perfeccionismo. Isso poderia resultar em uma forma de intolerância contra pessoas que não queiram viver uma vida autônoma, como, por exemplo, minorias religiosas com forte senso de dever, porém tolerantes. Ou ainda sugerir que apenas os planos de vida fundamentados de forma autônoma devam ser tolerados. Por fim, uma justificação da tolerância com base em *valores liberais* não satisfaria o critério de justificação recíproca dos limites da tolerância. Além do mais, por se alinhar a uma determinada visão de mundo, não poderia ser generalizada, não atendendo, portanto, a exigência da tolerância a um critério moral de reciprocidade e universalidade.²⁴⁹

Vemos, então, como a questão da tolerância é complexa. A partir de uma teoria crítica da tolerância, que se baseou na análise das formas de tolerância repressivas e disciplinares, foi

²⁴⁹ Nota-se a permanente preocupação de Forst em evitar criteriosamente uma defesa parcialmente liberal da tolerância, mantendo seu objetivo de desenvolver uma justificação que atenda aos critérios de reciprocidade e universalidade.

possível constatar que, apesar do 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 passa a se justificar por uma maioria democrática. Portanto, ainda se verifica a concepção de tolerância como permissão ou de uma falsa tolerância, o que faz com que, mesmo nas democracias modernas e mais reflexivas, ainda exista muita exclusão. Rainer Forst desenvolve uma concepção que passa por uma transformação na maneira de entender os direitos humanos e o próprio ideal de igualdade democrática. Voltaremos a este ponto, que será o tema do próximo tópico.

Antes, porém, cabe assinalar que Michael Walzer também analisa diversos regimes de tolerância, fazendo uma classificação das concepções possíveis e das exigências de reconhecimento que cada uma dessas concepções (arranjos, segundo ele) demanda. 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.”²⁵⁰ Walzer começa pela classificação das possíveis concepções, classificando-as em ordem crescente no que tange à aceitação do que é tolerado, desde 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, destacando-se como exemplo as *politiques* da França do século XVI. Se traçarmos um paralelo com as concepções descritas acima, por Forst, esta faria par com a “tolerância como permissão”. Uma segunda possibilidade apontada por Walzer, seria a *indiferença* à diferença. Esta concepção parece estabelecer uma relação de maior horizontalidade entre as partes, pois 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 desenvolvida por Rainer Forst de “tolerância como respeito mútuo”. Trata-se do *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

²⁵⁰ WALZER, M. *Da tolerância*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. XI-XII.

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? Podemos comparar estas 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. Com efeito, se “para alguns o termo significa uma palavra mágica que invoca uma forma pacífica e cooperativa de se viver junto em mútuo reconhecimento e igualdade política, para outros ela significa poder, dominação e exclusão.”²⁵¹ 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*, quais as justificativas que apresentaram e de como elas atenderam a demandas históricas. Trataremos agora do *conceito de tolerância* e da reflexão sobre seus limites e fronteiras.

3.1.2 Os limites da tolerância

Quando se trata do tema da tolerância, um dos pontos mais polêmicos é a respeito de quais critérios poderiam servir de base para o estabelecimento de seus limites. Onde a tolerância tem início? O que deve e o que não deve ser tolerado? Em que medida a tolerância está conectada, 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. Contudo, slogans

²⁵¹ 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. “[...] for some, 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”.

como “nenhuma tolerância para os intolerantes” merecem uma consideração crítica: além de vagos, são perigosos, pois expressam um ponto de vista intolerante. Só poderemos salvar o conceito da dialética que leva a esse 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.

Forst vai, primeiramente, identificar um critério que possa solucionar o paradoxo e que evite a dialética negativa da tolerância. A dificuldade em determinar o critério reside no fato de a tolerância ser um conceito normativamente dependente. Sendo assim, é preciso identificar quais valores, verdades ou princípios poderiam fundamentar normativamente uma teoria da tolerância e, ainda, de que forma essa teoria conseguiria evitar se tornar potencialmente intolerante com relação a alguma justificação. A história da tolerância é também a história da dinâmica da moralidade e do poder. É também a história do Estado, das leis, da liberdade, da religião, da autonomia, da pessoa, do reconhecimento, etc. Vimos como 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 Rainer Forst através da análise de seis características:

(1) O *contexto* da tolerância deve ser específico, isto envolve: a) as *relações* entre o tolerante e o tolerado (ex: pais e filhos, amigos, cidadãos); b) os *sujeitos* (ex: indivíduos, grupos, o estado); e os *objetos* da tolerância (ex: crenças, ações, práticas).²⁵² 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, torna-se necessária e possível no momento em que há argumentos convincentes para objeção a pessoas que pensam ou creem 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 a 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

²⁵² Ver também WALZER, M. *Da tolerância*, São Paulo: Martins Fontes, 1999. 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 da 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.

imposto, o que significa mais do que tolerar. Há que se evitar qualquer tipo de discriminação. 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.²⁵³

(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 em relação 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, em *Entre naturalismo e religião* (2005), faz uma análise desse aspecto e dos fardos que podem sobrecarregar indivíduos pela aceitação do *ethos* do outro. O autor observa que o indivíduo tolerante só pode realizar seu próprio *ethos* no interior de fronteiras garantidoras de igualdade de direitos a todos; por outro lado, 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 verdades distintas, ou mesmo concorrentes, convivam em igualdade dentro de uma comunidade política.

Se tomarmos o contexto da diversidade religiosa como exemplo, vimos que 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, são simétricos. Se, por um lado, 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, por outro lado, 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, razões 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. Para que isso seja possível, as grandes religiões devem apropriar-se dos fundamentos do Estado liberal, fundamentando essa diferenciação dentro da própria religião. Caso contrário, não será possível superar o plano de um simples *modus vivendi*, caracterizado pela mera adaptação da

²⁵³ Habermas diferencia “ser diferente”, quando o exigido é o igual respeito, e “pensar diferente”, que exige apenas tolerância. Veremos que a concepção Forst vincula o igual respeito à tolerância – um não é possível sem o outro. Cf. HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. Flávio Siebeneichler, 2007.

forma de vida religiosa às restrições legais de uma sociedade secular. Em segundo lugar, é preciso considerar 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. Enquanto o cidadão secular prioriza o justo em relação ao bem, o que faz com que diferentes modos de vida se apresentem como orientações de valores diferentes, 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. Valores diferentes, contrariamente ao que se passa com verdades diferentes, não se excluem reciprocamente.

Com efeito, 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.”²⁵⁴ Ou seja, estabelecer de que forma saber de mundo e tradição religiosa podem, sem coincidirem, merecer o predicado “racional”. De acordo com Habermas, que, como vimos, apresenta uma concepção de razão pública bastante inclusiva, o Estado secular só poderá garantir a tolerância com base no respeito mútuo se for atribuído um status epistêmico às convicções religiosas, e que isso se dê numa perspectiva secular. Para o autor, isso tem um sentido positivo e pode enriquecer 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 e 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 exposição de argumentos em defesa da recusa e da aceitação é assegurada por um procedimento inclusivo de formação deliberativa da vontade, com a qual se exige 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 decidir a respeito de quando se deve aceitar um tratamento diferenciado ou não, como no exemplo do ensino de línguas maternas nas

²⁵⁴ Ibid. p. 293.

escolas públicas, feriados extraordinários, etc.²⁵⁵, de forma a institucionalizar a tolerância de modo correto através da legislação e da jurisprudência.

Ainda em relação à rejeição, Forst destaca que existem dois limites envolvidos na questão: o primeiro se dá entre o domínio normativo das práticas e crenças com as quais 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, essa fronteira vai estabelecer os limites da tolerância. Parece claro que 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.²⁵⁶

(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.

Existem, portanto, três tipos de razões envolvidas em uma reflexão sobre a tolerância: razões para objetar, razões para aceitar e razões para rejeitar. Forst demonstra que em cada um desses componentes existe a possibilidade de paradoxos destrutivos para o conceito de tolerância, o grande desafio de uma teoria da tolerância é o de enfrentá-los e apresentar soluções para eles. Com efeito, uma teoria sem fundamentação se torna amorfa e sem conteúdo. Disso resulta, como veremos, que o princípio de justificação se apresenta como a chave para a fundamentação de uma teoria da tolerância universalmente justificada e que resista à dialética negativa e à "desconstrução" do conceito.

Sobre o componente de objeção, Forst dá o exemplo do "racista tolerante". De acordo com esse paradoxo, parece que quanto maior for o preconceito racial de alguém, mais profundamente tolerante essa pessoa será, contanto que não aja de acordo com seu preconceito. A solução para se evitar esse paradoxo é requerer que a objeção seja *minimamente justificada*, isto é, que satisfaça critérios morais e racionais. No caso do racismo, o que é requerido não é

²⁵⁵ Cf. a enumeração de GRIMM, D in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 21 de junho de 2002, 49. Apud HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. Flávio Siebeneichler, 2007. p. 294-295, nota 14.

²⁵⁶ Rainer Forst segue a distinção habermasiana entre concepções éticas do bem e normas de correção moral.

que o racista seja tolerante, mas que ele deixe de ser racista: "A própria objeção que ele levanta é o principal problema – para o qual a tolerância não é a solução."²⁵⁷

Sobre o componente da aceitação, o paradoxo é moral, pois as razões para objeção não desaparecem, mas são superadas por argumentos para aceitação: parece ser moralmente correto ou obrigatório aceitar o que é moralmente errado ou ruim. Para Forst, a solução é a diferenciação deontológica entre justificações que dão ao predicado *moral* os sentidos de *objeção ética* ou *aceitação moral* e os casos em que o próprio sentido de *moral* está em disputa, como uma condenação moral de primeiro ou segundo nível. Nos dois casos, é necessária uma aceitação que seja moralmente fundamentada, o que implica uma concepção moral exigente, para a qual o princípio de justificação recíproca e universal de normas parece oferecer o melhor caminho, uma vez que tal concepção precisa ser aceitável recíproca e universalmente. O paradoxo da aceitação também levanta uma questão epistemológica – a relativização da verdade. A pessoa tolerante, ao tolerar a convicção de outra pessoa, diferente da sua, parece conferir a essa outra convicção certo valor de verdade e, portanto, colocar em questão sua própria convicção. A solução proposta por Forst é uma forma de *autorrelativização sem relativismo*: a primazia da tolerância garante à pessoa tolerante a possibilidade de uma autolimitação moderada de sua própria verdade e uma sensibilidade à reivindicação de verdade feita por outra parte. Isto é, a pessoa tolerante continuará vivendo de acordo com suas próprias convicções, contudo, não desejará impô-las a outras pessoas que possam rejeitá-las em bases recíprocas e universais. Ela não precisa considerar outras perspectivas equivalentes à sua nem precisa estimá-las, precisa, apenas, considerá-las razoáveis e não imorais. Com efeito, através do recurso ao componente deontológico, a concepção de tolerância forstiana se apresenta aberta, reflexiva, inclusiva e capaz de oferecer justificação moral para aceitação e rejeição de razões em contextos de conflito. O princípio de justificação pode dar ao conceito de tolerância um formato que satisfaça ao critério de independência e imparcialidade e que seja vinculante.

[O princípio de justificação] determina a gramática normativa da dinâmica da tolerância, submetendo todas as justificações para intolerância ou tolerância a um dever recíproco e universal de oferecer razões adequadas, sendo um princípio substantivo normativo, poderá oferecer a base para a tolerância e, portanto, uma abordagem alternativa, de todas que desejam justificar relações particulares de tolerância.²⁵⁸

²⁵⁷ FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 402. O texto em língua estrangeira é: "The very objection he rises is the main problem – to which toleration is not a solution".

²⁵⁸ FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 400. O texto em língua estrangeira é: "[The meta-principle] determines the normative grammar of the dynamic of

Quanto ao componente de rejeição, Forst identifica dois paradoxos. O primeiro é o paradoxo de autodestruição, de acordo com o qual a tolerância *ilimitada* corre o risco de se anular por não conseguir se diferenciar criticamente de alguma forma de intolerância. A solução parece ser alguma forma de *limitação* da tolerância, mas, justamente aí, surge o segundo paradoxo, mais complexo, de traçar os limites da tolerância. Nesse caso, uma vez que traçar o limite da tolerância é definir o que não pode ser tolerado, o risco reside na unilateralidade desse traçado, pois a régua utilizada afirmará valores de uma parte e negará de outras, o que resultará em exclusão e desigualdades. O paradoxo só poderá ser superado se for possível a formulação das rejeições de forma justificada recíproca e universalmente, de maneira que não privilegie uma concepção particular em detrimento de outra e que as rejeições continuem abertas a críticas e objeções, mesmo considerando-se que as demandas por tolerância sejam dependentes normativamente e que isso signifique a constante possibilidade de exercício de poder.

De acordo com Forst, a primazia ao direito moral básico de justificação deve se dar incondicionalmente, o simples fato de sermos humanos basta para justificá-lo. Tal direito deve ser tratado como um *dever*, o qual se baseia em uma reivindicação que não podemos negar aos outros e cujo cumprimento não depende de nenhum acordo preliminar. Compartilhamos uma identidade moral fundada na dignidade humana e no reconhecimento de que somos seres de justificação livres, finitos e vulneráveis; a força dessa identidade supera todas as diferenças individuais e deve ser a base da concepção de tolerância como respeito mútuo. Dessa forma, elimina-se o risco do perfeccionismo, presente na maioria das concepções de tolerância e será possível fazer a separação entre o que é particular, o que pode ser tolerado e o que não pode ser tolerado, sem levantar questões éticas, as quais não possuem a força categórica daquilo que não pode ser rejeitado recíproca e universalmente.

3.1.3 As críticas à tolerância liberal

As ideias desenvolvidas até então apontam para uma superação das críticas levantadas por Kant e Goethe na passagem do século XVIII ao século XIX. O discurso sobre a tolerância se desenvolveu estendendo-se dos conflitos religiosos para a necessidade de tolerância entre nações e culturas, bem como para o conflito entre sistemas sociais antagônicos. Apesar de

toleration by exposing all justifications of intolerance or tolerance to a reciprocal and general duty to provide adequate reasons, as a substantive normative principle will ultimately provide the basis for tolerance and thus trump the alternative approach, all of which seek to justify particular relations of toleration."

envolver elementos de objeção e rejeição, encontramos na tolerância liberal um caráter universal capaz de proteger indivíduos contra a coerção do Estado e de assegurar às comunidades solo seguro para manutenção de suas formas de vida. No entanto, a tolerância proposta pelo liberalismo segue inspirando críticas, as quais parecem seguir em duas direções: a primeira acusa a tolerância liberal de destruir os valores e a vida comunitária e, nesse sentido, a tolerância liberal parece conceder demais. Para o segundo grupo de críticos, a tolerância não basta para garantir o igual respeito a todos e, por isso, é ofensiva e insuficiente.

Marx, por exemplo, justifica sua crítica importante, apontando como algumas formas de tolerância podem ser insuficientes e representam relações de poder opressivas e dominadoras, pois garantem uma liberdade meramente formal, sem efetividade política, sem inclusão social e sem emancipação econômica. Contudo, exigir dos indivíduos que renunciem a suas religiões, em prol da "emancipação genuína", pode também de caracterizar como uma forma de dominação e privação de liberdade. Encontramos nessa crítica uma forma de perfeccionismo – portanto, de potencial para a intolerância.

Nietzsche, por sua vez, diz que a tolerância é a "inabilidade de dizer sim ou não". De acordo com Forst, esse é um claro exemplo de como a tolerância pode ser confundida com indiferença. Contudo, tal crítica também nos remete a outros sentidos da tolerância, nos confronto com sua importância como virtude, atitude de autocontrole; além disso, demonstra a dificuldade de se equilibrar os três elementos identificados em um contexto de tolerância – a objeção, a aceitação e a rejeição. Em resposta, o autor faz uma inversão da crítica nietzscheana: "A virtude da tolerância pressupõe uma complexa *habilidade de dizer sim e não de uma maneira diferenciada*, a habilidade de harmonizar objeção ética com aceitação moral com base na reflexão autônoma e de suportar um antagonismo interno."²⁵⁹

Neste sentido, em *A virtude soberana* (2005), Ronald Dworkin desenvolve um interessante debate com os comunitaristas em defesa da tolerância a partir do caso *Bowers v. Hardwick*.²⁶⁰ Em agosto de 1982, Michael Hardwick foi indiciado por beber em público, ao ser flagrado jogando fora uma garrafa de cerveja. Por um erro no preenchimento do formulário, Hardwick perdeu a audiência no tribunal, e, em função disso, foi expedido contra ele um mandado de prisão. Hardwick resolveu a questão do erro de agendamento pagando uma multa de US\$ 50,00, o que anulou o efeito do mandado, porém, o mesmo policial que o

²⁵⁹ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 443. O texto em língua estrangeira é: "The virtue of tolerance presupposes a complex *ability to say yes or no in a differentiated manner*, the ability to harmonize ethical objection with moral acceptance on the basis of autonomous reflection and to support an internal antagonism." (Grifo do autor).

²⁶⁰ Disponível em: < <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/478/186/>>. Acesso em 31/01/2016.

indiciou (Keith Torick) apareceu em seu apartamento três semanas depois para exercer o (já inválido) mandato. Ao chegar ao apartamento, Torick foi recebido por um hóspede que o deixou entrar. O policial supostamente deveria ter ficado aguardando no hall, mas adiantou-se pelo interior da casa e surpreendeu Hardwick e seu parceiro em relação sexual consensual.

Hardwick foi acusado de violar uma lei da Geórgia que criminalizava a sodomia cometida entre dois homens adultos, cuja violação poderia levar a uma condenação de um a vinte anos de reclusão. O réu argumentou que ele era homossexual e as leis que criminalizavam a sodomia consensual eram inconstitucionais. O tribunal de apelação concordou com o réu e decidiu que a lei da Geórgia era inconstitucional nos termos da 9ª Emenda e Cláusula do devido Processo da 14ª Emenda. Contudo, o Estado apelou, alegando que a sodomia homossexual não é um dos direitos fundamentais oferecidos pela Constituição. O tribunal declarou que os direitos fundamentais são direitos que estão "profundamente enraizados na história e tradição desta nação" ou nos direitos que são essenciais para a existência da liberdade. Mas a sodomia homossexual, segundo o tribunal, não cumpriu nenhuma dessas exigências e não poderia ser considerada um direito fundamental. O tribunal usou o fato de que muitos estados ainda tinham leis contra a sodomia homossexual e decidiu que não estava pronto para dizer a todos esses estados que suas leis contra a sodomia homossexual eram inconstitucionais. Assim, a decisão do tribunal de primeira instância - fundamentada no fato de que o direito fundamental à privacidade do réu tinha sido violado - foi revertida. A União Americana de Liberdade Civil (ACLU), já em busca de um caso exemplar para usar como bandeira na causa contra as leis anti-sodomia, se ofereceu para representar Hardwick e assumiu sua defesa. Porém, a Corte deliberou - por cinco a quatro votos - contra o réu.

Bowers v. Hardwick apresenta muitos elementos importantes para a questão da tolerância e para a reflexão sobre as dificuldades do igual tratamento jurídico em face ao pluralismo ético, de gênero, sexual, social e cultural. A decisão da maioria, redigida pelo Juiz Byron White, argumentava que o direito à privacidade não deveria se estender à conduta sexual (adulta e consensual) quando se tratasse de homossexualidade. Para a maioria dos magistrados, reivindicar que a liberdade de se engajar em atos homossexuais fosse garantida pela constituição, tratando-se, assim, de um costume "profundamente enraizados na história e tradição desta nação" ou nos direitos que são essenciais para a existência da liberdade, seria excessivo e inadequado, errado, portanto. O Juiz acrescentou que se a reivindicação fosse atendida, "[...] seria difícil, exceto por decreto, limitar o direito reivindicado à conduta homossexual, abrindo-se espaço para adultério, incesto e outros crimes sexuais, mesmo que

eles sejam cometidos em casa. Não pretendemos enveredar por esse caminho." O Juiz Warren Burges complementou que sustentar que a sodomia homossexual pode ser considerada protegida pela constituição seria como "[...] jogar fora um milênio de ensinamento moral".

A minoria dissidente contra-argumentou em frentes diversas: abordou o puro preconceito ao dizer que havia uma obsessão por casos de atividades homossexuais na Corte e que era uma cegueira não reconhecer uma relação homossexual como qualquer relação afetiva fundamental e que, por isso, responde por uma importante dimensão da vida dos envolvidos, geradora de sentido (Juiz Blackmun); aludiu também ao aspecto seletivo da lei, uma vez que casais heterossexuais estavam protegidos desse tipo de acusação em função de jurisprudências (Juiz Stevens). Nos anos seguintes ao caso, vários dos treze estados que sustentavam a lei anti-sodomia alteraram sua legislação e, em 2003, as leis relativas a relações consensuais foram totalmente invalidadas por uma decisão da Suprema Corte - *Lawrence v. Texas*²⁶¹ -, a qual citava especificamente *Bowers v. Hardwick*, alterando sua decisão em favor do réu.

Vejamos se o conceito de tolerância apresenta nova luz ao tema. O primeiro argumento utiliza um conceito de comunidade associado à maioria. Assim, esta concepção de comunidade engloba o direito de impor suas ideias éticas só por ser a maioria. E foi o que aconteceu, 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.”²⁶² Segundo o argumento, em casos de controvérsia seria *injusto* que uma minoria decida por todos, devendo prevalecer a vontade da maioria, e só da maioria, na base do “tudo ou nada”, nas palavras Dworkin. Contudo, essa não é uma exigência em regimes democráticos. Na verdade, falar em justiça em meio ao pluralismo significa, muitas vezes, o contrário.

Dworkin começa a contra-argumentação fazendo 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.”²⁶³ 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.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 294.

²⁶³ Ibid. p. 296.

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.²⁶⁴

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,”²⁶⁵ para que se interessem tanto pelo bem-estar crítico quanto pelo bem-estar volitivo de todos.²⁶⁶ O argumento que estamos analisando 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.”²⁶⁷ 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 da homossexualidade, 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

²⁶⁴ 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.”

²⁶⁵ Ibid. p. 299.

²⁶⁶ 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.”

²⁶⁷ Ibid. p. 301.

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.²⁶⁸

O terceiro argumento ataca o atomismo e culpa a tolerância liberal de destruir a capacidade da comunidade em atender às necessidades que cada indivíduo tem de referências materiais, intelectuais e éticas, ou seja, de uma vida social. Este argumento assume que os mecanismos instrumentais de uma sociedade, tais como os que regulam a produção e o consumo e fornecem bens públicos, requerem homogeneidade moral. Dworkin ressalta que nossa relação com a comunidade é ainda mais profunda do que o argumento pressupõe, nosso vínculo vai além das questões econômicas e de segurança, precisamos de uma cultura em comum e de uma língua comum. Todavia, este vínculo não implica que a sociedade deva ser moralmente homogênea, pelo contrário, comunidades pluralistas e tolerantes são mais ricas culturalmente e linguisticamente.

O argumento ainda alega 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. Contudo, esta alegação não leva em conta que “a força das convicções das pessoas não depende da implantação ou mesmo da popularidade dessas convicções na comunidade política.”²⁶⁹ Além disso, o argumento ainda supõe que pessoas desapegadas de suas convicções, antes não questionadas por isso, 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?²⁷⁰

²⁶⁸ Ibid. p. 302.

²⁶⁹ Ibid. p. 307.

²⁷⁰ Ibid. p. 307.

Os comunitaristas respondem que a ética precisa de 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 juízes delas.²⁷¹

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, e, além disto, afirma que o êxito da vida de um cidadão é totalmente integrado à vida da comunidade como um todo. Com relação à questão sobre se a tolerância à homossexualidade 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 a 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, isto é, o indivíduo é o autor e o responsável pela ação²⁷² que defende a

²⁷¹ Ibid. p. 309.

²⁷² 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. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*, São Paulo: Martins Fontes, 2005. p 311.

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.²⁷³

A questão que parece fundamental aqui é se podemos considerar que uma comunidade política, uma nação ou um Estado tem uma vida comunitária na perspectiva prática.²⁷⁴ Se podemos, decisões políticas formais parecem fazer parte dessa possível vida comunitária. Porém, no caso da homossexualidade, 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, não podemos concordar: 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. De que seria, então, 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 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.²⁷⁵

²⁷³ Ibid. 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.

²⁷⁴ Ibid. p. 316.

²⁷⁵ Ibid. p. 323.

De acordo com a linha argumentativa de 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 e de restaurar a solidariedade entre seus membros:

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.²⁷⁶

3.2 Tolerância e justificação

Em contextos onde a necessidade da tolerância se apresenta, o que está em jogo é a legitimidade das liberdades de ação e das restrições às liberdades de ação, isto é, são as questões relacionadas à justiça propriamente dita. Tanto no nível filosófico como no nível social, os conflitos envolvendo a tolerância são conflitos a respeito das razões que justificam liberdades e restrições à ação. Como vimos, historicamente, essas razões foram fundamentadas por valores ou convicções particulares, e, por essa razão, Forst não fundamentará sua teoria em nenhum conteúdo abrangente, mas a submeterá ao próprio princípio de justificação, o qual deve ser capaz de verificar todas as justificações filosóficas e sociais da tolerância sobre o cumprimento dos critérios de reciprocidade e universalidade: "[...] se as normas que devem legitimar os espaços de liberdades e seus limites devem valer para todos os afetados e se esses podem exigir tais normas uns dos outros, elas devem também ser justificáveis recíproca e universalmente [...]."²⁷⁷ O princípio de justificação configura a história do discurso da tolerância (discurso de uma situação social específica de tolerância e discurso a respeito das diferentes justificações da tolerância) e, também, se apresenta como princípio da razão prática justificada. Tal princípio é inerente ao discurso sobre a tolerância, tanto filosoficamente quanto historicamente, como "[...] fundamento de uma 'lógica normativa' de lutas sociais concretas, de uma lógica de emancipação e demandas por justificação entre pessoas livres e iguais."²⁷⁸

²⁷⁶ Ibid. p. 324.

²⁷⁷ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 450. O texto em língua estrangeira é: "[...] if norms which are supposed to legitimize such spaces of freedom and their limits are to claim validity for all of those affected, and if it is to be possible for the latter to demand these norms of each other, they must also be generally and reciprocally justifiable [...]."

²⁷⁸ Ibid. p. 446. O texto em língua estrangeira é: "[...] as the foundation of a 'normative logic' of concrete social struggles, of a logic of emancipation and of demands for justifications between free and equal persons."

Fundamentar uma teoria da tolerância a partir de uma interpretação moral do princípio de justificação significa reconhecer que, como seres humanos, temos o direito fundamental e o dever incondicional à justificação. Como um princípio da razão prática, ele pode oferecer uma base autônoma para interpretação e justificação da tolerância que seja capaz de preencher o conceito - normativamente dependente - com um conteúdo substantivo e vinculante. A adoção desta via de fundamentação visa a resolver a dialética paradoxal da tolerância, pois as possíveis objeções éticas a determinadas práticas podem ser compensadas por uma perspectiva deontológica de que tais práticas não são imorais e, portanto, devem ser toleradas. Além disso, as rejeições responsáveis por traçar os limites da tolerância devem atender aos critérios de reciprocidade e universalidade, evitando que esta concepção se torne meramente intolerante, como as outras justificações apresentadas anteriormente.

Em um contexto político, o princípio de justificação concilia a perspectiva vertical e a horizontal através de uma concepção de tolerância democrática. Com efeito, no processo democrático de legitimação do exercício do poder, a tolerância funciona como uma estratégia de poder e de dominação, com potencial reificante, produtor de disciplina e de identidades. Contudo, é também, uma reivindicação de emancipação, pois o exercício do poder político não se realiza sem uma base compartilhada para desenvolvimento da razão pública e a tolerância se realiza justamente na prática de pedir e oferecer razões em questões conflituosas. Somente desta forma, normas gerais que possam contar com o assentimento de todos podem ser legitimamente validadas.

[...] meu entendimento positivo da tolerância não é [...] de uma coexistência feliz e respeitosa de um com os outros como indivíduos privados. Também não é aquele focado em direitos. Ele é focado na própria justificação que possa ser dada para sujeição de pessoas a normas políticas e jurídicas. Em linguagem foucaultiana, esse tipo de tolerância reivindica "não ser governado desta forma"; e "não ser governado desta forma" é, portanto, um desafio polêmico para um regime de intolerância *ou* de tolerância parcial, o qual demanda melhores justificações. [...] tal desafio polêmico de justificar o que se considera legítimo em um contexto social comum é o desafio de enxergar o ponto da justiça *e* da tolerância. Aqueles que sustentam uma objeção, mas não a transformam em rejeição porque percebem que seria injusto - eles são os que fazem o trabalho da justiça e da tolerância ao mesmo tempo.²⁷⁹

²⁷⁹ BLASI, L. D.; HOLZHEY, F. E. The power of toleration: a debate between Wendy Brown and Rainer Forst. New York: Columbia University Press, 2014. p. 32. O texto em língua estrangeira é: "[...] my positive understanding of toleration is not [...] one of happily coexisting with each other and respecting each other as private individuals. It is also not one focused on rights. It is focused on the proper justifications that can be given for subjecting people to political and legal norms. In Foucauldian language, that kind of toleration asks 'not to be governed like that'; and 'not to be governed like that' is then a polemical challenge to a regime of intolerance *or* partial tolerance, which calls for better justifications. [...] such a polemical challenge of justify what you think is legitimate in a common social setting is a challenge to see the point of justice *and* toleration. Those who hold an objection but from there do not transfer it on a rejection because they see it would be unfair - those are the ones who do the work of justice *and* toleration at the same time."

Será, então, importante identificarmos quais as razões para restrição ou coerção não admitidas com base nos critérios do princípio de justificação. Isto é, quais razões os critérios excluem como insuficientes ou irrazoáveis? Como os critérios afetam a questão da tolerância? De acordo com Forst, em um conflito normativo localizado em um contexto moral ou político, a reciprocidade pode respeitar a conteúdos (normas, direitos, recursos) e, nesse sentido, ninguém pode exigir algo que nega aos outros; ou pode respeitar a razões (perspectivas, valores, convicções, interesses ou necessidades) e, nesse caso, ninguém deve assumir que outros partilhem suas razões particulares, alegando que agem em benefício da coletividade. Além disso, reciprocidade implica autonomia e livre julgamento, de modo que justificações baseadas em verdades doutrinárias não são válidas se não contarem com aprovação geral.

Generalidade, por sua vez, significa que a solução para o conflito deve considerar as reivindicações de todas as pessoas individuais, pois cada pessoa tem o direito moral de veto através de objeções recíprocas e gerais. Isso significa que, em questões de justiça, as verdades particulares estão submetidas à prioridade do direito à justificação do outro. Se os critérios forem desrespeitados, a pretensão de validade de determinada verdade se torna exercício de poder e dominação. "Isso demonstra até que ponto a intolerância constitui uma forma particular de injustiça e a tolerância um requerimento básico de justiça (moralmente fundamentada)."²⁸⁰

Normas morais e valores éticos estão separados por um limite de reciprocidade e universalidade que deve ser definido discursivamente em cada caso. Contudo, o ponto fundamental é que em contextos de justificação, onde obrigações universais estão em pauta, a tolerância requer que ninguém imponha ao outro suas convicções éticas quando não justificadas de forma apropriada. Caso determinadas convicções não atinjam os *standards* determinados pelos critérios de justificação, significa que não poderão ser generalizadas normativamente; porém, não significa que a pessoa não possa continuar seguindo suas convicções, apenas que não as poderá impor aos outros. Ou seja, tais convicções não poderão ser a base para a restrição geral e recíproca à ação ou para o exercício de poder político entre aqueles que discordam razoavelmente sobre elas.

²⁸⁰ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 455. O texto em língua estrangeira é: "This shows the extent to which intolerance constitutes a particular form of injustice, and tolerance a requirement of (morally grounded) justice."

Portanto, os limites da tolerância são atingidos quando se nega aos outros seu direito básico de justificação em geral ou, alternativamente, o direito é desrespeitado em casos particulares (correspondendo a duas formas distintas de intolerância). Nenhuma delas pode ser tolerada.²⁸¹

Sustentar a primazia do direito à justificação em contextos políticos e morais significa não apenas que determinadas asserções devam ser racionalmente justificadas com razões adequadas à validade pretendida, mas também perceber que, por ser um princípio da razão prática, possui uma normatividade própria. Esse entendimento reside no fato de que nós, seres humanos, como seres capazes de justificação racional, *devemos* agir de acordo com esse princípio. De acordo com Forst, para isso, não é preciso nenhum senso moral especial ou ponderação ética, apenas nos percebermos como participantes de um contexto compartilhado de responsabilidade. Por sermos pessoas morais autônomas devemos agir responsabilmente em relação aos outros - a existência do outro nos obriga a tal. O ponto de vista moral não exige nada além do fato de sermos humanos, vulneráveis e mortais, para que sejamos respeitados e reconhecidos como fins em nós mesmos - portadores do direito e do dever de justificação. Como Kant, Forst enfatiza não apenas a autonomia do sujeito moral, mas a autonomia da própria moral em relação a outras fontes de valores.

Contudo, a autor não desvia da questão problemática a respeito do conceito de *ser humano*, o qual carece de independência normativa, como podemos comprovar através da história do discurso da tolerância e das reivindicações por igual respeito. Portanto, em contextos morais, a identidade moral que nos une deve superar qualquer diferença individual e nos obriga ao igual respeito por todos. É justamente essa forma de respeito mútuo - justificada na dignidade do outro como ser de justificação - que fundamenta a concepção de tolerância forstiana. Ela garante que a reivindicação de respeito possa ser feita por qualquer um, independente de convicções particulares, garante também a separação dos três domínios envolvidos em um contexto de tolerância (aquilo com o que concordamos, aquilo com o que discordamos, mas toleramos, e aquilo com o que não podemos tolerar). Além disso, consegue evitar o perfeccionismo que torna a tolerância um mero meio para atingimento de outros fins.

A concepção de tolerância como respeito mútuo oferece uma nova resposta ao debate entre liberalismo e comunitarismo e parece indicar o caminho para a solução da dialética negativa entre igualdade e diversidade. O liberalismo reivindica respeito com base na autonomia individual, uma vez que indivíduos devem ter liberdade para escolher suas

²⁸¹ Ibid. p. 455. O texto em língua estrangeira é: "Hence, the limits of toleration are reached when others are denied their basic right to justification in general or, alternatively, this right is flouted in particular cases (corresponding to two distinct forms of intolerance). Neither of these things can be tolerated."

concepções de bem. O comunitarismo, por sua vez, entende que as concepções de bem de alguém não são escolhas, mas são constitutivas de sua identidade, portanto, devem ser respeitadas. Essa dicotomia levou a diversos problemas e impediu a superação da dialética paradoxal da tolerância, fazendo com que as concepções desenvolvidas historicamente acabassem se tornando mais uma forma de intolerância, como vimos anteriormente. Contudo, se o igual respeito for reivindicado com base na dignidade da pessoa humana, portadora do direito à justificação, a disputa sobre o que se deve respeitar ou sobre as concepções de pessoa pode ser evitada, uma vez que a autonomia individual e as identidades particulares permanecem preservadas, posto que ambas - liberdade de escolha e identidades existentes - são questões que podem constituir "boas razões para direitos particulares".²⁸² Vemos que o autor não foge à necessidade de substancialização de uma teoria da tolerância - evitando, assim, o formalismo procedimental *tout court* - ao distinguir entre "[...] uma compreensão prática de primeira ordem sobre normas justificadas reciprocamente e universalmente e uma compreensão prática de segunda ordem sobre não apenas o 'como', mas sobre o 'o quê' da justificação."²⁸³ É importante ainda ressaltar que, embora a tolerância como respeito mútuo tenha suas raízes na ideia de pluralismo de valores e os possibilite, ela exclui o pluralismo moral, pois defende que a demanda por tolerância deve se apoiar em uma base compartilhada e envolve mais do que um *modus vivendi*.

Ao fazer a distinção entre normas morais e valores éticos, Forst aponta alguns mal-entendidos. Primeiramente, é um erro compreender valores como um derivado do discurso moral. Com efeito, valores formam um domínio mais extenso e profundo que a moralidade, são as convicções valorativas através das quais as pessoas orientarão suas (boas) vidas. Outro ponto destacado pelo autor é que o fato de valores éticos se relacionarem à boa vida, não quer dizer que eles sejam privados ou subjetivos, pelo contrário, representam muito mais do que respostas a questões existenciais. Muitas vezes, esses valores representam a totalidade de uma visão de mundo, perduram através de gerações e culturas. A questão moral a ser observada é que, por mais profundos e fundamentados em verdades superiores que sejam esses valores, eles não bastam para uma justificação recíproca e universal de normas gerais e, portanto, o respeito pelos outros deve ter prioridade normativa. Contudo, isso não quer dizer que questões éticas não possam atuar na esfera política ou que devam se restringir ao domínio privado.

²⁸² Ibid. p. 458.

²⁸³ Ibid. p. 457. O texto em língua estrangeira é: "[...] a first-order practical insight into reciprocally and universally norms and second-order practical insight not just into the 'how' but also into the 'that' of justification."

[...] a distinção normativa proposta não tem nada a ver com a distinção sociológica entre domínios público e privado. Valores éticos são uma parte da discussão pública e do discurso político. O fato de, em um contexto particular de justificação, eles serem avaliados à luz de certos critérios para, por exemplo, justificar normas coercitivas e eventualmente não passarem pelo teste, não quer dizer que devam ser excluídos das discussões políticas.²⁸⁴

Aqui, mais uma vez, Forst aprofunda a análise e distingue três níveis através dos quais a questão do pluralismo ético deve ser considerada. Primeiramente, pluralismo ético pode se relacionar a uma pluralidade de concepções substantivas do bem que determinam o *conteúdo* de uma boa vida. Sobre este aspecto, a abrangência da concepção é relevante, pois pode se referir à vida como um todo ou a apenas algum aspecto; outro ponto importante é a maneira como relaciona a qualidade da boa vida com o ambiente social: seria possível uma vida plena em uma sociedade desigual? O segundo nível destacado por Forst é a *forma*: a boa vida seria a vida autônoma e crítica ou uma vida ancorada em tradições? O que serviria de base para a avaliação dessa forma de vida: valores objetivos ou critérios subjetivos? Em terceiro, pluralismo ético pode significar a pluralidade de *fontes* do bem: serão fontes metafísicas, históricas, culturais? Esses três níveis do pluralismo ético reforçam os problemas apontados por Rawls anteriormente, isto é, diante da pluralidade de valores incompatíveis e incomensuráveis, de diferentes fontes e culturas, uma sociedade pode viver conflitos que não se resolvam racionalmente. Com efeito, a pluralidade de valores e formas de vida é também um valor e nele se baseia a demanda por tolerância. Portanto, uma teoria da tolerância que pretenda ser tolerante deve ser uma "[...] consequência inevitável da diferença humana e da diversidade de perspectivas individuais no mundo [...]"²⁸⁵ e deve considerar rigorosamente os limites da razão em alcançar uma resposta que não seja racionalmente rejeitável para o que, em última instância, faz uma vida ser boa e pode, portanto, justificá-la. Aqui, mais uma vez, a diferenciação dos contextos de justificação se apresenta como uma solução normativa que contempla a pluralidade, posto que o domínio ético é diferenciado, mas permanece mais um domínio ao lado dos outros, como o moral e o político.

Vimos no primeiro capítulo a importância de John Rawls no que se refere à conexão existente entre a tolerância e a justiça e o impacto que *Uma teoria da justiça e Liberalismo político* representaram nos debates sobre a justiça nas últimas décadas. Contudo, Forst faz

²⁸⁴ Ibid. p. 461. O texto em língua estrangeira é: "[...] the proposed normative distinction has nothing to do with the sociological distinction between the private and the public domains. Ethical values are part of public discussion and political discourse. The fact that, in a particular context of justification, they are measured against certain criteria in order, for example, to justify coercive norms and may fail to pass this test does not mean that they must be excluded from political discussions [...]"

²⁸⁵ Ibid. p. 464. O texto em língua estrangeira é: "[...] unviable consequence of human difference and of the diversity of individuals perspective on the world."

uma importante complementação à ideia de tolerância presente em *Liberalismo Político*. De acordo com Rawls, o consenso responsável por garantir a justiça e a tolerância é um consenso sobre os princípios da justiça, mas não sobre as razões nas quais tais princípios se apoiam. A concepção política de justiça rawlsiana extrai sua validade moral "emprestada" de cada doutrina abrangente que compõe o *consenso sobreposto*. No entanto, não se forma uma base moral compartilhada para justificação da justiça, pois as doutrinas apenas se sobrepõem no ponto da justiça; assim, a concepção se fundamenta moralmente, mas através de razões diferentes e não compartilhadas. No momento em que há um conflito entre as verdades doutrinárias, a justiça deve assumir a força categórica autônoma que fará com que os cidadãos razoáveis entrem em acordo pela sua prioridade (da justiça). Para que isso seja possível, é necessário que os cidadãos compartilhem a compreensão o dever moral de justificação é intrínseco ao exercício da razão pública. Pois as razões que justificam a justiça e a tolerância devem ser compartilhadas, prioritárias normativamente, independentes e com força suficiente para permitir uma relativização parcial das verdades individuais em conflitos que envolvem desacordos razoáveis: "Uma concepção de justiça autônoma pressupõe uma compreensão e um senso moral autônomos sobre a justiça."²⁸⁶ Para isso, não é suficiente deixar a escolha das razões de adoção da tolerância a critério das doutrinas abrangentes, como Rawls acreditava: "Porque no exato ponto onde a tolerância [das doutrinas abrangentes] acaba, a tolerância fundamentada politicamente deve oferecer um corretivo e, portanto, requer razões próprias."²⁸⁷ Desta forma, Forst propõe uma redefinição de razões éticas e razões políticas:

[...] razões políticas devem ser razões morais fortes e profundas, as quais especificam o que devemos uns aos outros quando doutrinas éticas se chocam. [...] A concepção 'política' de justiça deve ter uma base moral no princípio de justificação e no dever de oferecer justificações, onde é interpretada contextualmente como um dever de justiça e tolerância. [...] Intolerância não é essencialmente uma violação da doutrina ética de alguém, mas uma falha moral.²⁸⁸

Com efeito, Forst não está querendo dizer que uma concepção política de justiça deva se basear na autonomia moral no sentido de uma doutrina abrangente; para o autor, ao enfatizar o *valor* da autonomia individual para a boa vida, o liberalismo ético acaba por negligenciar a autonomia moral das pessoas; pessoas moralmente autônomas são capazes de respeitar-se

²⁸⁶ Ibid. p. 473. O texto em língua estrangeira é: "The 'freestanding' conception of justice presupposes an autonomous moral sense for and insight into justice."

²⁸⁷ Ibid. p. 473. O texto em língua estrangeira é: "For the very point where their tolerance ends the 'politically' grounded tolerance must provide a corrective, and hence it requires reasons of its own."

²⁸⁸ Ibid. p. 473-474. O texto em língua estrangeira é: "[...] the 'political' reasons must be strong and 'deep' moral reasons which specify what one owes to others when ethical doctrines clash."

mutuamente, sentem-se no dever de tolerar outras formas de vida por razões morais: "O tipo de autonomia pressuposto de forma alguma implica uma *doutrina abrangente* a respeito do conteúdo, da forma ou da fonte da boa vida. Ela é característica de pessoas praticamente racionais que sabem quê razão é requerida em cada contexto de justificação."²⁸⁹ Assim, a concepção de justificação e de autonomia propostas por Forst é "agnóstica" no respeito aos três níveis do pluralismo ético, é uma concepção cognitivista, pois é uma reconstrução da razão prática, porém não realista em sentido metafísico. Através dela, cidadãos serão capazes de reconstruir praticamente os princípios da justificação racional de normas, distinguindo quais razões devem ser rejeitadas e quais são recíproca e universalmente válidas.

Tal concepção de justificação moral pressupõe a aceitação da validade incondicional do direito à justificação, isto é, a compreensão de que seres humanos são pessoas morais portadoras deste direito e merecem ser respeitados incondicionalmente, como fins em si mesmos - nesta ideia reside a autonomia da moralidade. Sendo assim, devemos responsabilidade moral uns aos outros pela dignidade e inviolabilidade humanas, o que significa também reconhecermo-nos como seres finitos e racionais.

3.2.1 Os limites da razão

Considerar seriamente os limites da razão indica o reconhecimento de que a razão não pode ter a última palavra no que respeita às questões ético-religiosas, mas também indica que doutrinas ético-religiosas encontram seu limite no que se refere a questões de conhecimento objetivo ou de obrigações morais e políticas, pois "[...] apesar de a fé poder afirmar sua verdade em cada contexto, deve observar o critério da razão que sustenta contextos teóricos ou morais."²⁹⁰ Reconhecer os limites da razão significa, então, considerar posições ético-religiosas como defensáveis racionalmente e, ao mesmo tempo, sujeitas a críticas racionais e rejeições. Assim, a pluralidade de doutrinas religiosas, éticas ou filosóficas e a possibilidade de conflitos que só podem ser resolvidos dentro de certos limites demandam uma forma de tolerância fundamentada em normas justificadas universalmente. Nesse sentido, as questões relacionadas a verdades éticas devem ser toleradas, mas não precisam ser estimadas ou consideradas verdadeiras por todos.

²⁸⁹ Ibid. p. 476. O texto em língua estrangeira é: "The kind of moral autonomy presupposed in no way implies a comprehensive doctrine with respect to either the content, the form or the source of the good life. It is characteristic of practically rational persons who know which reasons are required in which context of justification."

²⁹⁰ Ibid. p. 482. O texto em língua estrangeira é: "For, although faith can affirm its own true in every context, it must observe the criteria of reason which hold for theoretical or moral contexts."

Duas questões levantadas sobre os limites da razão, em contextos de tolerância, são incontornáveis. A primeira delas diz respeito à habilidade em limitar a reivindicação pessoal de verdade ética. Qual a exigência da razão para que uma pessoa relativize sua mais profunda convicção e adote uma perspectiva tolerante? Como uma pessoa convicta, que sustenta uma reivindicação de verdade exclusiva para sua doutrina, pode adotar uma postura tolerante, sem que esse posicionamento se torne cético, no sentido das incertezas sobre verdades éticas; ou relativista, no sentido de considerar que todas as convicções éticas possuem o mesmo valor; ou liberal, no sentido de uma defesa de determinados valores, como autonomia e pluralismo, para a realização pessoal? O estudo sobre o discurso e sobre as justificações da tolerância já demonstrou que tais justificativas não podem ser generalizadas, portanto, é preciso que se identifique qual nível de autorrelativização é necessário para que a demanda normativa por tolerância se fundamente de outra maneira. Mais uma vez, a perspectiva rawlsiana indicará o caminho, agora através dos limites do juízo e de suas consequências para o uso da razão pública.

Rawls, na segunda conferência de *O liberalismo político*²⁹¹, ao descrever as capacidades morais dos cidadãos, faz uma distinção entre a racionalidade e a razoabilidade. Dentre as diversas importantes questões levantadas pelo autor, se destaca o interesse em investigar como um desacordo razoável surge e como ele é possível. Quais as fontes e as causas - limitadores da capacidade de juízo - da discordância entre pessoas razoáveis? De acordo com Rawls, fazemos diferentes tipos de julgamento com diferentes níveis de dificuldade, julgamos em relação ao nosso interesse, em relação aos interesses dos outros, em relação ao impacto que os interesses de todos causam nas instituições. Além disso, o razoável pode se aplicar tanto à razão teórica quanto à razão prática. Assim, não obstante sermos capazes de ponderar e possuímos a capacidade de oferecer e de julgar razões em contextos práticos e teóricos, de acordo com Rawls, seis limites da capacidade de juízo (*burdens of judgement*) podem interferir na construção de um consenso:

- as evidências empíricas podem ser de difícil avaliação;
- pessoas que concordam com determinada consideração podem divergir a respeito de sua relevância;
- conceitos são abstrações que necessitam interpretações sobre as quais pessoas razoáveis podem divergir;

²⁹¹ RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 56-105.

- a maneira como julgamos evidências e valores tem relação com nossa experiência individual. Em sociedades contemporâneas e pluralistas é comum que as experiências dos indivíduos sejam diferentes umas das outras;

- é possível que, em determinado caso, surjam diferentes considerações morais e haja divergência a respeito da prioridade entre elas;

- a tomada de decisões ético-políticas em sociedade é inevitável, contudo pode não ser possível soluções com as quais todos concordem.

Pessoas razoáveis e doutrinas razoáveis, por terem conhecimento desses limites, se dispõem a ser tolerantes e a oferecer justificações para suas reivindicações, sabendo que não precisam abrir mão da pretensão de verdade de sua doutrina, pois essa disposição se origina na razoabilidade. O fato de uma pessoa considerar a sua doutrina como a única verdadeira, não a impede de considerar as outras doutrinas razoáveis e, portanto, toleráveis. Não é necessária, portanto, a adoção de um ponto de vista cético ou relativista, uma vez que a tolerância não deriva de uma perspectiva pragmática ou realista, segundo a qual seria impossível o atingimento de acordos sobre julgamentos éticos, mas do reconhecimento dos limites da razão teórica e prática. Além disso, como já vimos, Forst complementa a teoria rawlsiana com a diferenciação dos contextos de justificação, pois algumas questões são justificáveis em determinado contexto e em outro não. Vale ressaltar que, embora a razoabilidade se refira à razão prática e à razão teórica, o componente normativo tem primazia sobre o componente epistêmico, pois a motivação que nos leva ao comprometimento com o *dever* de justificação é moral.

Uma teoria da tolerância justificada moralmente pode ser compatível e tolerante com a pluralidade de doutrinas razoáveis sobre a tolerância e mesmo complementada por elas, não podendo, contudo, ser substituída por nenhuma delas. A justificação da tolerância com base no próprio princípio de justificação e nos critérios de reciprocidade e na universalidade faz com que esta concepção alcance um nível mais elevado em relação às demais, pois, por se submeter e atender a esses critérios, não pode ser rejeitada reciprocamente. Assim, a tolerância se dá tanto na relação entre as diferentes justificações da tolerância quanto na relação entre uma concepção superior, fundamentada moralmente, e as demais teorias razoáveis, fundamentadas em termos particulares. Tal teoria representa a unidade da moralidade, porém, tal unidade está sujeita aos limites da razão em seres finitos: enquanto doutrinas éticas podem fornecer explicações (particulares) quando tais limites são alcançados. Com efeito, a teoria proposta por Forst não é compatível com todas as justificações possíveis, pois a tolerância justificada autonomamente traça determinados limites. Contudo, os limites

não são traçados com base em uma disputa ética ou metafísica, "[...] mas com base no princípio de justificação, o qual é 'inevitável' para pessoas razoáveis e responsáveis. Esse é o significado essencial de uma justificação autônoma para uma pessoa autônoma."²⁹²

3.2.2 A virtude da tolerância em situações de conflito

A virtude da tolerância também é definida por Forst através da teoria dos contextos de justificação, o que traz nova luz à capacidade prática da pessoa virtuosa em reconhecer os pontos de vista da objeção, da aceitação e da rejeição. Em um contexto ético, a tolerância se fundamenta em concepções do bem compartilhadas e é medida pela especificidade da relação em questão (família, amizade, membros de uma religião). Em um contexto político, a tolerância assume um valor moral, pois diz respeito ao dever de justificar normas de maneira recíproca e universal. Em um contexto moral, a tolerância assume a posição de virtude moral da justiça, no sentido de corroborar a primazia do princípio de justificação em questões onde se faz necessária a oferta de razões recíprocas e gerais. A diferenciação dos contextos onde o exercício da tolerância é requerido demonstra não apenas o tipo de tolerância relativo a cada contexto, mas faz emergir outra virtude superior, a do reconhecimento da diferença entre esses contextos. É por isto que, para Forst, "[...] tolerância não é a 'inabilidade de dizer sim ou não', como Nietzsche (representativo de muitos outros) alega, mas a *habilidade de dizer sim ou não de maneira diferenciada*, e particularmente de dizer um não ético e um sim moral."²⁹³ Tal habilidade envolve processos de aprendizagem e uma rigorosa forma de autorrelação; nesse sentido, a concepção forstiana reconhece a importância do componente dianoético da virtude da tolerância. A pessoa tolerante encontra-se, portanto, em uma dupla situação de conflito: entre suas convicções éticas e as de outras pessoas, mas também em conflito consigo mesmo, uma vez que precisa superar a tendência de tornar as avaliações negativas em relação a outras convicções a base de normas gerais. Vemos que, contrariamente ao que Nietzsche sugere - tolerância como sinônimo de fraqueza interior -, a posição da pessoa tolerante requer força interior, força que representa (em sentido kantiano) a virtude moral de ser capaz de limitar o espaço de sua liberdade autonomamente.

²⁹² Ibid. p. 501. O texto em língua estrangeira é: "[...] but on the basis of the principle of justifications which is 'unavoidable' for reasonable and responsible persons. This is the essential meaning of an autonomous justification of toleration for an autonomous person."

²⁹³ Ibid. p. 506. O texto em língua estrangeira é: "Therefore, toleration is not the 'inability to say yes or no', as Nietzsche (representative of many others) alleged, but the ability to say yes and no in a differentiated way, and in particular to say an ethical no and a moral yes."

O *self* pressuposto nesse contexto é, contudo, consciente [...] da validade independente dos valores e obrigações éticos, os quais também podem se situar fora do domínio moral; mas, como um *self* moral, tem a habilidade de determinar limites para seus próprios julgamentos morais quando não for possível agir de acordo com eles de maneira responsável reciprocamente e universalmente. Portanto, ambos os aspectos do *self*, o ético e o moral, devem ser educados para que uma pessoa possa identificar e avaliar tal conflito com outros e consigo mesmo.²⁹⁴

Vemos, então, que o exercício da tolerância demanda uma atitude autônoma, reflexiva e forte. Contudo, também implica um alto custo no que respeita à autolimitação, o que pode ser insuportável em alguns casos como, por exemplo, pessoas com uma visão de mundo ético-religiosa, pois a aceitação não remove a objeção a determinadas práticas e crenças. Pessoas que assumem esta atitude não podem ser consideradas abstratas ou puramente formais, não são apenas sujeitos formais portadores de direitos. Na verdade, possuem laços de identidade especiais que as conectam tanto com outras pessoas concretas como com a comunidade moral de todos os seres humanos. Com efeito, o nível de autonomia e responsabilidade exigido aqui também não faz par com ideia de uma identidade fragmentada; contrariamente, a identidade é o resultado da capacidade da pessoa em diferenciar e integrar os aspectos envolvidos, pois desempenhamos diversos papéis em nossas vidas, como filhos, amigos, irmãos, pais, cidadãos, seres humanos; cada papel nos exige determinada tomada de atitude e determinado nível de responsabilidade; contudo, ao assumirmos um deles não deixamos de ser nós mesmos, tampouco de ser os demais. O indivíduo tolerante deve ser tolerante também consigo mesmo, pois deve se abster de transformar uma objeção ética em uma rejeição moral e isso envolve alguns custos. Além disso, manter-se coerente nos diversos contextos de justificação exige "[...] tal reconhecimento da complexidade do mundo normativo como um mundo *entre* indivíduos e também (em graus diferentes) *interno* ao indivíduo. Mais uma vez, a tolerância prova ser uma virtude da razão prática."²⁹⁵

²⁹⁴ Ibid. p. 511. O texto em língua estrangeira é: "The self presupposed in this context, however, is aware - and herein lies a difference from Kant's moral philosophy - of the independent validity of ethical values and obligations, which may also be situated outside the moral domain; but as a moral self it has the ability to set limits to its own ethical valuations when it is not possible to act in accordance with them in a reciprocally-general responsible manner. Hence, both aspects of self, the ethical and the moral, have to be educated if one is to be able to identify and evaluate such a conflict *with others* and *within oneself*."

²⁹⁵ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 514. O texto em língua estrangeira é: "Tolerance presupposes such knowledge of the complexity of the normative world as a world *between* individuals and (in different degrees) also *within* the individual. Once again, tolerance proves to be a virtue of practical reason."

3.2.3 Uma "comunidade política de comunidades éticas"

Na investigação da concepção forstiana como possibilitadora do acordo entre igualdade e diversidade cumprimos as etapas fundamentais, a saber: a partir da ideia de razão pública como mecanismo legitimador da democracia, analisamos o *standard approach* e as propostas revisionistas, tanto as mais restritas quanto as mais inclusivas, dentre as quais a de Forst se apresentou como candidata a superar a querela entre liberalismo e comunitarismo. Tal processo permitiu que identificássemos as críticas comunitaristas às concepções de justiça liberais e nos direcionou a questões mais concretas, como a da religião na esfera pública e a do multiculturalismo. Com efeito, o tema do reconhecimento igual se apresentou como incontornável e, nesse sentido, confrontamos a teoria do reconhecimento de Honneth e a teoria dos contextos da justiça de Forst. Além disso, o debate entre Taylor e Habermas sobre a política do reconhecimento apontou críticas ao estado democrático de direito liberal fundamentais para a reflexão sobre a possibilidade do acordo visado. Por fim, apresentamos a concepção de tolerância como respeito mútuo forstiana como uma alternativa superior às diversas concepções e justificações da tolerância identificadas historicamente. Faz-se necessário agora, à guisa de conclusão, verificar a aplicabilidade de tal teoria crítica a conflitos e seu potencial emancipatório em questões de dominação e imposição do poder. Para tal, será preciso ancorar a teoria - fundamentada no princípio de justificação - em contextos políticos, para que ela possa funcionar como "[...] uma teoria de *justificação pública política*, isto é, uma teoria de autolegislação democrática."²⁹⁶

No exercício político emergem diversos domínios e relações que demandam da sociedade o exercício da tolerância e que são, simultaneamente, espaços de dominação, por exemplo: cidadãos que são, ao mesmo tempo, autores e sujeitos do direito se encontram em uma posição de justificação e de prática da tolerância; existem espaços de tolerância que foram criados por normas e arranjos; a tolerância como direito e sua exigência como dever por uma carta constitucional; a tolerância do sistema e das instituições políticas; e, também, a tolerância do Estado. De acordo com Forst, uma sociedade poderá ser tolerante tendo como fundamento o respeito mútuo quando o "imperativo da tolerância" for dirigido aos cidadãos e o "imperativo da neutralidade" for dirigido ao Estado. Contudo, o autor faz outra correção, agora no que respeita à neutralidade, pois aqui não se trata de uma (impossível) neutralidade de efeitos, a qual pretenderia que todas as normas legais tivessem o mesmo efeito em todos os

²⁹⁶ Ibid. p. 519. O texto em língua estrangeira é: "[...] a theory of public political justification, that is, a theory democratic self-legislation." (Grifo do autor).

indivíduos, mas de uma neutralidade de justificação, isto é, as razões que podem fundamentar normas gerais devem ser aceitáveis reciprocamente e universalmente.

[...] em uma democracia, os próprios *cidadãos*, não o *Estado*, são os agentes da justificação "neutra" - ou melhor, recíproca-universal - de modo que o princípio de justificação recíproca-universal pressupõe a virtude cívica da tolerância, especialmente em procedimentos de justificação pública. [...] Tolerância é, nesse sentido, uma virtude democrática indispensável e essencial para o sucesso da justificação imparcial. Portanto, se rejeitarmos a hierárquica "tolerância do Estado" - por exemplo, a "tolerância cristã" - o conceito de tolerância não será acoplado à concepção de permissão, nem será reduzido à concordância com a lei, mas deverá ocupar a posição central de uma teoria da justificação política como uma capacidade dos cidadãos. Isto, como vimos, constitui o legado "revolucionário" do discurso sobre a tolerância, isto é, a extensão da concepção do respeito mútuo para o nível político e a substituição da tolerância que vem "de cima" pela tolerância recíproca.²⁹⁷

Importante reiterar que, na teoria forstiana, neutralidade de justificação não significa uma justificação com "razões neutras", pois a imparcialidade será medida através dos critérios de reciprocidade e universalidade e não pela equidistância em relação às posições em conflito. Além do mais, as visões éticas não são excluídas *a priori*, apenas não podem ser utilizadas como fundamentação de normas gerais. Deve-se considerar também que, como vimos, a imparcialidade de justificação em relação às concepções éticas é *moralmente* fundamentada, isto é, o princípio de justificação é um princípio substantivo. Mantendo-se rigoroso no objetivo de superar a querela entre liberais e comunitaristas, Forst não evita o conflito, não busca neutralizar o discurso político, tampouco pretende que o Estado seja o mediador do possível acordo. Na verdade, sua concepção fortalece os espaços e os procedimentos que assegurarão o exercício democrático e a possibilidade de transformação das relações sociais, o que não significa de modo algum falsa acomodação de controvérsias ou manutenção do *status quo*.

Com efeito, a questão da integração social retorna na consideração sobre a sociedade tolerante como sendo uma "comunidade das comunidades". Como garantir que a sociedade como um todo se integre, uma vez garantida a multiplicidade de formas de vida e visões de

²⁹⁷ Ibid. p. 520. O texto em língua estrangeira é: "[...] in a democracy, the *citizens* themselves and not the state are the agents of "neutral" - or better, reciprocal-general - justification, so that the principal of reciprocal-general justification presupposes the civic virtue of tolerance especially in procedures of public justification. [...] Tolerance is in this sense an indispensable democratic virtue and is essential for the success of impartial justification. Therefore, if we reject the hierarchical - for example, the 'Christian' - 'toleration state', the concept of toleration should neither be annexed to the permission conception nor be reduced to compliance with the law but must feature centrally in a theory of political justification as a capacity of the citizens. This, as we have seen, constitutes the 'revolutionary' legacy of the discourse of toleration, that is, the extension of the respect conception to the political level and the replacement of toleration 'from above' by reciprocal toleration."

mundo?²⁹⁸ Conforme verificamos, Forst responsabiliza a dimensão política pela integração: a comunidade política é capaz de inspirar o sentimento de pertença e o vínculo entre cidadãos, pois se trata uma construção pela qual todos são conjuntamente responsáveis. Apesar de suas particularidades éticas, cidadãos se reconhecem como responsáveis uns pelos outros, são conectados por laços de uma mesma língua e cultura política comum. Contextos políticos, como vimos, são contextos justificatórios marcados por conflitos e conquistas através da história, nos quais a tolerância desempenhou sempre papel de destaque. Contudo, a tolerância sozinha não consegue garantir a integração social, pois esta se dá na questão fundamental sobre a justiça, isto é, na possibilidade de consenso, que é procedimental, mas que possui caráter substantivo, moral. Cidadãos de uma "comunidade das comunidades" estão conectados por uma história comum que também é uma história dos conflitos, o que pode dividi-los deve ser compensado pelos procedimentos da justiça, pois não há nenhum problema em se afirmar uma forma de vida diferente da do outro, o problema está em querer submetê-la à justiça, aos critérios de reciprocidade de universalidade. "*Essa* integração normativa é indispensável para uma comunidade política unida pelo 'projeto' de construção de uma estrutura básica justa; integração não é algo que surge *através* dos numerosos conflitos éticos, mas acontece *junto com* tais conflitos."²⁹⁹

Por certo, uma das questões espinhosas em relação à integração da sociedade é a reivindicação de reconhecimento da diferença como condição para o reconhecimento igual, isto é, indivíduos ou grupos que alegam não conseguir desfrutar do ideal igualitário democrático por sofrerem déficits históricos em consequência do não reconhecimento de sua cultura, etnia, orientação sexual, religião, nacionalidade ou forma de vida.³⁰⁰ Michael Walzer³⁰¹ apresenta casos exemplares da complexidade contemporânea em relação à matéria, como o do Québec, já visto acima. O caso francês é outro bom exemplo de tal dificuldade. A França é o exemplo clássico de Estado-nação e, ao mesmo tempo, uma das maiores sociedades de imigrantes do mundo. São duas situações que demandam regimes de tolerância distintos. No entanto, não

²⁹⁸ Importante destacar que Forst não fala de pluralismo normativo. A integração normativa é um pressuposto para o funcionamento das práticas sociais reguladas por leis.

²⁹⁹ FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 524. O texto em língua estrangeira é: "*This* normative integration is indispensable for a political community united by the 'project' of constructing a just basic structure; integration does not arise *through* the numerous ethical conflicts, but it does occur *along with* such conflicts." (Grifos do autor).

³⁰⁰ Diferentemente de alguns autores, os quais abordam cada um desses grupos e suas reivindicações separadamente, optamos pela abordagem forstiana, a qual define o pluralismo como ético, não como étnico ou cultural, por exemplo. Esta via permite a inclusão tanto dos elementos culturais como de outros elementos que podem gerar diferenças e conflitos entre formas de vida.

³⁰¹ WALZER, M. *Da tolerância*, São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 52-64. 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.

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.”³⁰² Cumpridas essas exigências, o cidadão era tolerado, naturalizado e assimilado. No entanto, não lhe era concedida permissão para organizar qualquer associação paralela que pudesse opor-se 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.”³⁰³ 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 passaram a ser por reconhecimento e liberdade de expressão pública de sua identidade grupal. Nos últimos anos, não faltaram exemplos dramáticos resultantes das tensões entre os republicanos insistindo em uma comunidade universal e uniforme de cidadãos e grupos imigrantes que lutam pelo reconhecimento e direito de expressão de sua cultura. Os recentes atentados terroristas acirraram ainda mais as discussões sobre a presença de imigrantes no país, a intolerância recrudesciu, leis como a da proibição ao uso do véu islâmico e medidas como a extradição em massa de imigrantes húngaros e romenos são exemplos das consequências (e também das causas?) do ambiente de tensão.

A questão crucial com relação à justiça em sociedades eticamente pluralistas é que, para determinados grupos ou indivíduos, receber igual tratamento jurídico não é sinônimo de ser tratado como igual, isto é, significa muitas vezes ficar em desvantagem por não ter condições de acesso aos mesmos direitos e liberdades que todos, o que acaba gerando desigualdade e exclusão. Tais desvantagens e desigualdades (moral e política) não podem ser justificadas recíproca e universalmente, portanto, corrigi-las é uma exigência moral e política e, segundo os critérios de Forst, deve-se fazer uma diferenciação no sistema de leis para que

³⁰² Ibid. p. 53.

³⁰³ Ibid. p. 54.

haja a correção dessas injustas desigualdades. Contudo, nessa demanda há uma diferença de tonalidade em relação à política do reconhecimento, aqui qualquer alteração deve se basear exclusivamente na realização da justiça e não em considerações sobre o valor de determinada cultura ou comunidade, tampouco em visões eticamente abrangentes de mundo - mesmo que seja uma posição ético-liberal³⁰⁴ -, pois o fundamento de qualquer reivindicação normativa referente à justiça é o direito individual à justificação. Destarte, uma concepção de justiça baseada no respeito moral pode garantir determinados direitos a grupos, mas, por outro lado, é também necessária para limitá-los, garantindo a tolerância e direitos individuais dentro dos mesmos grupos.

A questão central nesse sentido não é a da *liberdade para o bem*, mas *liberdade de dominação exterior*, e, em particular, por um lado, da dominação externa do *grupo por outros* e, por outro - como o outro lado da moeda - da dominação de *dentro de um grupo*. [...] A justiça, não o bem, define os limites. Uma comunidade ético-cultural não pode demandar respeito jurídico se não respeita simultaneamente os direitos básicos de seus membros.³⁰⁵

O princípio de justificação permite um modelo qualitativo de equidade, no qual cidadãos e cidadãs se reconhecem política e juridicamente como iguais portadores de direitos. Todavia, por serem eticamente divergentes, reconhecem que determinadas alterações na lei podem ser justificadas no sentido de corrigir injustiças, desde que, por seu turno, possam ser justificadas recíproca e universalmente, pois impor alguma forma de identidade seria também injusto. A teoria de tolerância como respeito mútuo possui caráter agnóstico, não se vale de argumentos liberais ou tradicionais para a defesa de direitos a liberdades individuais e de direitos de grupos. A justificação de tais direitos e de seus limites se baseia no entendimento de que "[...] as reivindicações de grupos particulares que estão em conflito com as convicções da maioria devem ser tratadas tão justamente e imparcialmente quanto as dos indivíduos que fazem parte desses grupos."³⁰⁶ Assim, a reivindicação de ser livre de qualquer dominação,

³⁰⁴ A fundamentação ético-liberal da garantia das liberdades fundamentais - aspecto fundamental de uma concepção liberal - não atende aos critérios de reciprocidade e universalidade, uma vez que define a boa vida como a vida autônoma, não admitindo como boa nenhuma vida que assim não seja, como já vimos anteriormente.

³⁰⁵ FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 533. O texto em língua estrangeira é: "The central issue in this regard is not *freedom for the good* but *freedom from external domination*, and in particular, on the one hand, from external domination of the *group by others* and, on the other - as the other side of the coin - from domination *within a group*. [...] Justice, not the good, defines the limits. An ethical-cultural community cannot demand legal respect if it does not simultaneously respect the basic rights of its members."

³⁰⁶ Ibid. p. 535. O texto em língua estrangeira é: "[...]" the claims of the individual groups who are in conflict with the conviction of the majority should be treated as fairly and impartially as those of individuals within such groups."

constituente do direito à justificação, pode atender aos três níveis de relações: as da comunidade política em geral, as dos grupos particulares em relação à comunidade política e as dos indivíduos em relação aos grupos dos quais fazem parte.

A chave para esse modelo é um vigoroso exercício da democracia, pois a participação de todos como autores e destinatários do direito possibilita a criação de uma esfera de justificação pública onde conflitos e lutas podem ser levados a cabo através de procedimentos legítimos. Esse espaço deliberativo é capaz de liberar o potencial pluralista de uma comunidade política e de promover a inclusão simétrica dos cidadãos. Se as instituições e os procedimentos democráticos se fecham, se a inclusão de todos se torna inviável, estaremos diante de relações arbitrárias de dominação. O princípio de justificação traz consigo uma concepção de liberdade como não dominação³⁰⁷; não ser dominado - ou não ser governado de determinada forma - é poder manter a atitude crítica em relação às objeções quanto a determinadas formas de vida que se transformam em exclusões políticas e sociais, mas também a crítica a respeito do que é incluído na arena política, isto é, do que é "permitido, do que é "normal", do que é positivo", como diria Foucault. Pois já vimos que um discurso de tolerância pode legitimar formas de falsa tolerância e, mais ainda, pode se disseminar em uma rede de poder e dominação, calculada e racionalizada, a qual ao liberar e restringir os espaços da liberdade funciona como mecanismo de controle disciplinar e repressão, não como uma via de emancipação. Com efeito, tão importante quanto os conflitos a respeito do reconhecimento igual envolvendo a tolerância em relação às identidades particulares, são os conflitos sobre as identidades padronizadas, produzidas, impostas: "[...] contra falsas e disciplinadoras fixações de identidades e formas de reconhecimento reificado."³⁰⁸ Tal atitude crítica está ligada às reivindicações por justificação que emergem em conflitos políticos e sociais.

³⁰⁷ Ver também: PETTIT, P. *Teoria da Liberdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007; PETTIT, P. *Republicanism*. A theory of freedom and government. Oxford: Oxford University Press, 1997.

³⁰⁸ Ibid. p. 542. O texto em língua estrangeira é: "[...] against false, disciplining fixations of identity and forms of reifying recognition."

CONCLUSÃO

A possibilidade da justiça política e social em face do pluralismo é um desafio radical nas sociedades contemporâneas e está no centro do debate exposto ao longo do presente estudo. A reconstrução do debate sobre a justiça entre liberais e comunitaristas a partir dos quatro eixos temáticos identificados por Forst nos conduziu à redefinição dos conceitos de pessoa de direito, cidadania e moralidade, considerando argumentos de ambos os lados e se posicionando além do impasse centrado nos pares dicotômicos (justo e bem, norma e valor, indivíduo e comunidade). Tal projeto suscitou uma diferenciação dos conceitos de pessoa, de comunidade e de normas ou valores envolvidos, a qual evidenciou que os quatro eixos do debate correspondem a quatro conceitos diferentes de pessoa e de comunidade formadores dos quatro contextos onde o reconhecimento recíproco é exigido: como pessoa ética, pessoa do direito, cidadão/ã com plenos direitos e pessoa moral. Esses contextos, embora conectados, são domínios distintos que demandam diferentes modos de justificação normativa. Realizar essa diferenciação fez ver que não há necessariamente incompatibilidade entre direitos individuais e bem comum ou entre universalismo e contextualismo, uma vez que os conceitos de pessoa, comunidade e autonomia são multidimensionais, não se restringem ao contexto moral, mas abarcam os contextos ético, jurídico e político.

Demonstramos que a categoria de reconhecimento fornece outras perspectivas conceituais capazes de conciliar as duas posições, pois estende-se a sujeitos como indivíduos, mas também como seres comunitários. Por certo, a crítica comunitarista ao "eu desvinculado" se fundamenta em uma leitura muito empobrecida do potencial intersubjetivo dos processos justificatórios e não considera a conexão existente entre as esferas de reconhecimento. Se a teoria do reconhecimento for desenvolvida a partir da teoria dos contextos da justiça torna-se possível, então, a distinção das quatro formas do "*reconhecer*, do *ser reconhecido* e do *reconhecer-se*" que são a estima ética e a autoestima; o respeito jurídico e o autorrespeito; a responsabilidade política; e o respeito moral e autorrespeito moral.

O aprofundamento do estudo sobre as categorias do reconhecimento e da tolerância revelou que a luta por reconhecimento político é uma reivindicação por *tolerância* e o objetivo principal das lutas por reconhecimento, pelo igual respeito e por tolerância, é a justiça, não o reconhecimento de diferenças através de um tipo de estima social. Por se definir pelos critérios determinados pela autoconcepção cultural de uma sociedade, a estima social pode gerar assimetrias e exclusão de grupos, correndo o risco de veicular modelos ideológicos ou formas de perfeccionismo. Sendo assim, a estima social não poderia manter a

universalidade alcançada através do reconhecimento jurídico, pois o resultado da provável concorrência entre valores poderia se refletir no direito, gerando exclusão e desigualdades políticas e sociais inadmissíveis.

Tanto no nível filosófico como no nível social, os conflitos envolvendo a tolerância são conflitos a respeito das razões que justificam liberdades e restrições à ação. Salientamos que, historicamente, essas razões foram fundamentadas por valores ou convicções particulares, resultando em concepções de tolerância insuficientes, as quais acabavam se tornando alguma forma de intolerância ou exercício de poder e dominação. Por essa razão, Forst não fundamentará sua teoria em nenhum conteúdo abrangente, mas a submeterá ao próprio princípio de justificação. Fundamentar uma teoria da tolerância a partir de uma interpretação moral do princípio de justificação significa reconhecer que, como seres humanos, temos o direito fundamental e o dever incondicional à justificação. Como um princípio da razão prática, ele oferece uma base autônoma para a interpretação e a justificação da tolerância capaz de preencher o conceito - normativamente dependente - com um conteúdo substantivo e vinculante. A adoção desta via de fundamentação visa a resolver a dialética paradoxal da tolerância, pois as possíveis objeções éticas a determinadas práticas podem ser compensadas pela perspectiva deontológica de que tais práticas não são imorais e, portanto, devem ser toleradas. Além disso, as rejeições responsáveis por traçar os limites da tolerância devem atender aos critérios de reciprocidade e universalidade, evitando que esta concepção se torne meramente intolerante, tal como as demais justificações apresentadas anteriormente.

Forst identifica que o consenso responsável por garantir a justiça e a tolerância em *O liberalismo político* é um consenso sobre os princípios da justiça, mas não sobre as razões nas quais tais princípios se apoiam. Por extrair sua validade moral através de cada doutrina abrangente componente do *consenso sobreposto*, a concepção rawlsiana se fundamenta moralmente, mas através de razões diferentes e não compartilhadas. Todavia, isso não é normativamente suficiente, pois as razões que justificam a justiça e a tolerância devem ser compartilhadas, independentes e com força suficiente para permitir uma relativização parcial das verdades individuais em conflitos que envolvem desacordos razoáveis. Forst propõe um modelo deliberativo e crítico de democracia, no qual a noção de justificação intersubjetiva é nuclear, legitimando-se através da razão pública, através da argumentação e da oferta de razões levada a cabo entre cidadãos livres e iguais. De acordo com esse modelo, a justiça social e política deve ter como base o direito moral básico à justificação. Isto significa que pessoas morais devem reconhecer uns aos outros como portadores desse direito irredutível, expressando o respeito aos outros como fins em si mesmos. Sendo assim, devemos

responsabilidade moral uns aos outros pela dignidade e inviolabilidade humanas, o que significa também reconhecermos-nos como seres finitos e racionais.

A justificação da tolerância com base no próprio princípio de justificação e nos critérios de reciprocidade e universalidade faz com que esta concepção alcance um nível mais elevado em relação às demais, pois, por se submeter e atender a esses critérios, não pode ser rejeitada reciprocamente. Com isso, a tolerância se expressa tanto na relação entre as diferentes justificações da tolerância quanto na relação entre uma concepção superior, fundamentada moralmente, e as demais teorias razoáveis, fundamentadas em termos particulares. Tal teoria representa a unidade da moralidade, porém, tal unidade está sujeita aos limites da razão em seres finitos, enquanto doutrinas éticas podem fornecer explicações particulares quando tais limites são alcançados.

A diferenciação dos contextos de reconhecimento onde o exercício da tolerância é requerido demonstra não apenas o tipo de tolerância relativo a cada esfera, mas faz emergir outra virtude superior, a do reconhecimento da diferença entre esses contextos. Mais uma vez, o nível de autonomia e responsabilidade exigido aqui não condiz com ideia de uma identidade fragmentada; contrariamente, a identidade é o resultado da capacidade da pessoa em diferenciar e integrar os aspectos envolvidos, pois desempenhamos diversos papéis em nossas vidas, os quais exigem determinada tomada de atitude e determinado nível de responsabilidade para cada um; contudo, ao assumirmos um deles não deixamos de ser nós mesmos, tampouco de ser os demais.

Por certo, uma comunidade política pluralista, justamente por ser inclusiva, não é uma comunidade integrada eticamente - ela pode garantir o desenvolvimento de comunidades éticas, mas não pode assegurar o reconhecimento da estima recíproca. Todavia, isso não significa que não possa haver uma integração política normativamente exigente entre cidadãos. A comunidade política é capaz de inspirar o sentimento de pertença e o vínculo entre cidadãos, pois se trata uma construção pela qual todos são conjuntamente responsáveis. Apesar de suas particularidades éticas, cidadãos se reconhecem como responsáveis uns pelos outros, estando conectados por laços de uma mesma língua e cultura política comum. Destarte, uma concepção de justiça baseada no respeito moral pode garantir determinados direitos a grupos e, por outro lado, também limitá-los, garantindo a tolerância e direitos individuais dentro dos mesmos grupos, expressando, assim, a pluralidade de vozes presentes nas sociedades contemporâneas, viabilizando a inclusão simétrica de todos os envolvidos como autores e destinatários de normas gerais através de instituições democráticas justificadas discursivamente.

Em resposta às alegações de que a tolerância não basta, que é um insulto e que o reconhecimento, entendido como estima social, é uma categoria mais adequada para dirimir conflitos em contextos multiculturais ou relativos ao pluralismo ético, devemos considerar que exigir mais do que tolerância pode significar exigir que as pessoas abandonem suas objeções e endossem determinada prática ou crença. É verdade que em casos de preconceitos é necessário mais que a tolerância para que o respeito igual seja restabelecido e que razões para objeção e para aceitação sejam apresentadas para que, só então, a tolerância seja praticada. Contudo, a estima social e o endosso a determinada forma de vida é uma exigência desnecessária para o reconhecimento igual, o qual pode ser realizado através das esferas ética, jurídica, política e moral onde se desenvolvem os conceitos de pessoa, de autonomia, de comunidade e de justificação, necessários para a realização da justiça, conforme demonstramos. A concepção de tolerância de Rainer Forst, mais uma vez, demonstra uma superação em relação às demais concepções, ao verificar que tais alegações, embora compreensíveis, não são corretas, pois se baseiam em concepções de tolerância paradoxais, concepções que não encontraram a chave para o respeito igual e o tratamento de todos como moralmente iguais. "Se a tolerância é uma virtude básica da justiça, então esta contém sua fundamentação e limites - e assim, uma atitude que não reconhece suficientemente grupos ético-culturais é tão injusta quanto é insuficientemente tolerante."³⁰⁹

A pesquisa sobre a tolerância é inesgotável, está relacionada às relações humanas, perpassa a história da humanidade, o que nos levou a algumas escolhas e abordagens. O pensamento pujante de Rainer Forst vem sendo discutido prolificamente, gerando muitas novas publicações (o próprio autor publicou três novos livros no decorrer desta pesquisa). Decerto, algumas questões ficaram em aberto e outras emergem a cada nova leitura sobre o tema, de modo que as possibilidades de desdobramentos deste estudo são inúmeras. Em especial, gostaria de mencionar alguns pontos não resolvidos ou não abordados, os quais serão retomados na continuidade da pesquisa. Primeiramente, a reconstrução da ideia de direitos humanos como "direitos que não se podem negar aos outros com boas razões" carece de uma interpretação concreta que permita sua institucionalização como direito fundamental. Portanto, a reflexão sobre a possibilidade de construção de uma base jurídica para os direitos humanos permanece necessária. Outro ponto que gostaria de destacar é que este estudo não

³⁰⁹ FORST, R. *Tolerance in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 533. Ibid. p. 536. O texto em língua estrangeira é: "If tolerance is a basic virtue of justice, then it has its foundation and limits in the latter - in which case an attitude does not sufficiently recognize ethical-cultural groups is as unjust as it is insufficiently tolerant."

contemplou a teoria de justiça transnacional desenvolvida por Forst, a qual também se fundamenta em relações de justificação. Tal teoria é uma importante contribuição na questão fundamental sobre a possibilidade de legitimação de decisões políticas em organizações internacionais.

Por fim, é impossível contornar a questão sobre a viabilidade de uma concepção de justiça e tolerância tão exigente em termos epistemológicos, éticos e políticos em um país como o Brasil, de proporções continentais e assolado por uma profunda desigualdade. Com efeito, tal concepção demanda um rigoroso senso democrático, o qual só se desenvolve pelo viés histórico-cultural, e, nesse sentido, ainda precisamos amadurecer nosso *ethos* democrático. Por certo, uma das principais vias para a efetivação deste desafio é a educação e a pesquisa: atitudes democráticas como a capacidade de tolerância, o poder se colocar no lugar dos outros e a orientação pelo bem comum, podem ser adquiridas em processos educacionais mediados pelo Estado. Portanto, faz-se mister o resgate do nexos existente entre pedagogia e filosofia política, entre educação e liberdade, entre formação e democracia.

REFERÊNCIAS

ACN BRASIL. *Liberdade Religiosa no Mundo: Sumário Executivo 2016*. Disponível em: <<http://www.acn.org.br/images/stories/RLRM2016/pDFs/RLRM-2016-Brasil.pdf>> . Acesso em:(22/01/2017).

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.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (Org.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

ARENDT, H. "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps". *Essays in Understanding 1930-1945*. New York: Harcourt Brace, 1993.

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, 2 (1997): 199-212.

AUDI, R. "The place of religious argument in a free and democratic society". *San Diego Law Review*, v. 30, 4 (1993): 677-702.

_____. *Religious commitment and secular reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

AUDI, R. and WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 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.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campos, 1992.

_____. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BODIN, J. *Colloquium of the Seven secretes of the sublime*. Princeton: M.L.D.Kuntz Princeton, 1975.

BRAGA, A. F. S. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

BRASIL, Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2008. (Coleção Saraiva de Legislação).

BUTLER, J.; HABERMAS, J.; TAYLOR, C.; WEST, C. *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

CRIPPELL, I.; HARDIN, R.; MACEDO, S. (Ed.). *Toleration on trial*. Lanham: Lexington Books, 2008.

DI BLASI, L.; HOLZHEY, C. F. E. (Ed.). *The power of tolerance*. New York: Columbia University Press, 2014.

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, 3 (2001a): 345-378.

_____. "Tolerance as a virtue of justice". *Philosophical Explorations*, 4 (2001b): 193-206.

FORST, R. "The limits of toleration". *Constelations*, v. 11, 3 (2004): 312-325.

_____. "To tolerate means to insult". Tolerant, recognition and emancipation". 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, p. 215-237.

_____. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice (New Directions in Critical Theory)*. New York: Columbia University Press, 2011.

_____. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013.

_____. *Justification and critique*. Cambridge: Polity, 2014a.

_____. *Justice, democracy and the right to justification*. London: Bloomsbury, 2014b.

FOUCAULT, M. *El gobierno de sí y de los: curso en el collège de France: 1982-1983*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

GADAMER, H. G. G. *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975. p. 289-290; ed. br.: *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1997.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 volumes, 2003a.

_____. *Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003b.

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

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004b.

HABERMAS, J. *The dialectics of secularization: On reason and religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

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

_____. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HOBBS, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Editora 34, 2003.

HUFF POST BRASIL. Disponível em: <http://www.brasilpost.com.br/2016/02/26/relatorio-homofobia_n_9330692.html> .Acesso em: (22/01/2017).

KANT, I. "Fundamentação da metafísica dos costumes". *Kant*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. v.2. (Os Pensadores).

_____. "A religião nos limites da simples razão". *Kant*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. v.2. (Os Pensadores).

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? Aufklärung 1783. *Immanuel Kant: textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2008.

KYMLICKA, W. (Ed.). *The rights of minority cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

LOCKE, J. *Two treatises of government and A letter concerning toleration*. New Haven: Yale University Press, 2003.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 2008.

MENDUS, S. *The politics of toleration*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

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

NAGEL, T. *Equality and partiality*. New York: Oxford University Press, 1991.

NEWBY, G. *Virtue, reason and toleration*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, trad. Almiro Piseta e Lenita Esteves, 2000.

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

RAWLS, J. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RICOEUR, P. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, trad. Nicolas Nyimi Campanário, 2006.

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

SANDEL, M. J. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCANLON, T. M. *The difficult of tolerance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

THE STANFORD encyclopedia of philosophy. Stanford: Stanford University. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/>> Acesso em: 23/02/2017.

Taylor, C. [et al.]. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, C. "A política do reconhecimento". *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, trad. Adail Ubirajara Sobral, 2000.

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

_____. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011.

VAN DEN BRINK, B., OWEN, D. (Eds). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press, 2007.

VITA, A. *Justiça Liberal: argumentos liberais contra o neoliberalismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 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 Press, 2002.

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

UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS COUNCIL. *Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights (A/HRC/29/23)*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/onu-apresenta-recomendacoes-sobre-a-protecao-dos-direitos-de-lgbt/>>. Acesso em: (22/01/2017);