



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ARY SALGUEIRO EUCLIDES DE ARAÚJO

**PLURALISMO, DEMOCRACIA
E CONCEPÇÃO DE TOLERÂNCIA EM JÜRGEN HABERMAS**

**FORTALEZA
2013**

ARY SALGUEIRO EUCLIDES DE ARAÚJO

PLURALISMO, DEMOCRACIA E CONCEPÇÃO DE TOLERÂNCIA EM JÜRGEN
HABERMAS

Dissertação defendida de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira

FORTALEZA
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- A687p Araújo, Ary Salgueiro Euclides de.
Pluralismo, democracia: e concepção de tolerância em Jürgen Habermas / Ary Salgueiro Euclides de Araújo. – 2013.
115 f. : il., enc. ; 30 cm..
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2013.
Área de Concentração: Ética e filosofia política.
Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.
- 1.Habermas,Jürgen,1929- – Crítica e interpretação. 2.Pluralismo. 3.Tolerância. I. Título.

ARY SALGUEIRO EUCLIDES DE ARAÚJO

PLURALISMO, DEMOCRACIA E CONCEPÇÃO DE TOLERÂNCIA EM JÜRGEN
HABERMAS

Dissertação defendida de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira

Aprovado em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

DEDICATÓRIA

Aos meus amigos, que sabem quem são.

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos membros da banca pela cooperação e disponibilidade com relação ao trabalho.

Ao Professor Luiz Felipe Sahd por seus comentários esclarecedores por ocasião da pré-defesa desta dissertação, bem como por seu entendimento quanto aos percalços do processo de defesa.

Ao Professor Reginaldo Rodrigues da Costa, por haver oferecido a primeira oportunidade que tive de pesquisar a filosofia ainda em minha graduação em Direito.

Ao Professor Manoel Araújo de Oliveira, pela experiência ímpar tanto na assistência a suas aulas quanto na relação de orientação, ambos momentos enriquecedores no processo de minha formação acadêmica.

Ao caro Alan Santiago, que tanto cooperou com o desenvolvimento deste trabalho.

RESUMO

Para Habermas, sociedades modernas perderam a centralidade de doutrinas religiosas e metafísicas, liberando os potenciais de uma linguagem crítica e reflexiva, ao preço, porém, de uma inconciliável pluralidade de formas de vida. A democracia deve ser o espaço onde o pluralismo reflita a liberdade de cada um em desenvolver seus potenciais culturais, sem a opressão contra suas necessidades, mas sem permitir-lhe o controle de outras concepções do pensar e do agir. O dever de tolerância surge, neste quadro, quando não há expectativa de um acordo acerca dos critérios ético-valorativos da boa vida, recorrendo os agentes a um consenso moral acerca do comportamento intersubjetivamente válido segundo os pressupostos de uma ordem de direitos humanos, da qual fazem parte direitos culturais. Iniciamos a investigação desta teoria colocando a tolerância dentro do contexto político da teoria dos modelos normativos de democracia em Habermas, associando-os ao debate entre liberais e comunitaristas, mais especificamente, entendendo o liberalismo a partir de John Rawls, de um lado, e o republicanismo a partir de Michael Sandel e Charles Taylor, de outro. Ao investigarmos as teorias de Habermas sobre a racionalidade comunicativa, a teoria da modernidade e a teoria do discurso, encontramos o suporte para superar visões liberais e republicanas a partir do ponto de vista de uma democracia deliberativa, baseada em discursos. Ao entender a democracia enquanto um processo, Habermas procura incluir a diferença, sem submeter padrões comunicativos procedimentais e a proteção moral do indivíduo às concepções histórico-culturais do Bom; integrando a perspectiva do Justo aos debates deliberativos, Habermas não os fixa para longe da vontade democrática nem dos valores coletivos. Os princípios liberais da Prioridade do Justo sobre o Bom e da neutralidade ética são determinados a partir de processos coletivos de formação da opinião e da vontade. Neste contexto, a concepção de tolerância em Habermas permite que cidadãos rejeitem a forma de vida uns dos outros, mas obriga-os a fazê-lo de modo que não contrarie padrões morais de respeito que evitam a discriminação, permitindo a autorrealização das formas de vida culturais compatíveis com as liberdades de todos; ademais, são obrigados a aceitar conviver com a forma de vida rejeitada, se esta for moralmente protegida, segundo o que se estabelece em um consenso público, deliberativamente alcançado a partir dos discursos nas esferas públicas.

Palavras-chave: Pluralismo, Tolerância, Jürgen Habermas.

ABSTRACT

For Habermas, religious and metaphysical doctrines lost centrality in modern societies, which is the reason why the critical and reflexive potentials of language were released at the cost of giving rise to an irreconcilable plurality of lifeforms. Democracy must be the space where pluralism reflects the freedom of everyone to develop her cultural potentials without enduring oppression, but also without control of other conceptions of thought and action. The duty of tolerance appears in this context when there is no expectation of agreement on ethical-evaluative criteria of the good life and means that agents must resort to a moral agreement on the intersubjectively valid behaviour on the basis of assumptions of a human rights regime, which includes cultural rights. The research begins by inserting tolerance into the political context of the theory of normative models of democracy by Habermas, these models themselves involved in the debate between liberal and communitarians, more specifically having liberalism represented by John Rawls on the one side, and republicanism by Michael Sandel and Charles Taylor on the other. By studying Habermas' theories of communicative rationality, of modernity and of discourse, one can find support for overcoming liberal and republican views in the viewpoint of a deliberative democracy based on discourses. As Habermas considers democracy a process, he longs to include difference without imposing cultural and historical conceptions of the good on the procedural communicative normative standards. By integrating the perspective of the right in deliberative debates Habermas does not keep them away from democratic will and collective values. The liberal principles of the priority of the right over the good and of ethical neutrality are determined by collective processes of will and opinion formation. In this context, Habermas' conception of tolerance permits citizens to reject each other's life forms, although imposing them to do it in a way that does not contradict moral standards of respect, which avoid discrimination and authorize the self-realization of cultural life forms compatible with equal liberties for all; they are also obligated to coexist with the rejected life form if it is morally protected by what is established in a public consensus, deliberatively reached with recourse of discourses in the public spheres.

Keywords: Pluralism, Tolerance, Jürgen Habermas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 9
CAPÍTULO 1 – PLURALISMO E TOLERÂNCIA NOS MODELOS NORMATIVOS DE DEMOCRACIA.....	p. 15
1. Tolerância e os modelos normativos da democracia.....	p. 15
2. Justiça, pluralismo e tolerância nos modelos liberal e republicano.....	p. 21
2.1. Liberalismo I: a teoria da justiça como equidade de John Rawls.....	p. 22
2.2. Republicanismo I: a crítica de Michael Sandel a Rawls.....	p. 29
2.3. Republicanismo II: a política do reconhecimento em Charles Taylor.....	p. 35
2.3.1. As fontes do Self.....	p. 36
2.3.2. A política do reconhecimento.....	p. 40
2.4. Liberalismo II: o liberalismo político de John Rawls.....	p. 45
2.4.1. Pluralismo razoável, razão pública e tolerância.....	p. 46
2.4.2. O domínio do político, o consenso de sobreposição e a tolerância da filosofia...	p. 49
2.4.3. A família liberal, neutralidade e prioridade do justo.....	p. 53
CAPÍTULO 2 – DEMOCRACIA DELIBERATIVA E A CONCEPÇÃO HABERMASIANA DE TOLERÂNCIA	p. 61
2.1. Problemas de um modelo democrático de tolerância.....	p. 61
2.2. Tolerância e pluralismo em Habermas: racionalidade, modernidade e teoria do discurso.....	p. 64
2.2.1. Racionalidade e discurso em Habermas.....	p. 64
2.2.2. Das imagens de mundo ao mundo vivido: modernidade e racionalização.....	p. 69
2.3. Teoria do discurso, democracia deliberativa e concepção de tolerância.....	p. 78
2.3.1. Prioridade do justo e rejeição moralmente injustificada da diferença.....	p. 86
2.3.2. Rejeição ética, aceitação moral e desacordo razoável.....	p. 93
2.3.3. Componente de repulsão e tolerância dos intolerantes.....	p. 98
2.4. A política entre naturalismo e religião.....	p. 99
2.5. Neutralidade e inclusão: uma teoria do reconhecimento em Habermas?.....	p. 106
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p. 109

INTRODUÇÃO

As sociedades modernas são, sem dúvida, complexas e plurais. Uma diversidade de opiniões, interesses, estilos de vida e formas de vida culturais convivem e entram em conflito por influência, poder, ou simples direito de coexistir com as demais tendências do pensar e do agir. No regime político ocidental de inspiração liberal, cuja origem remete-se exatamente ao início do período histórico moderno, a solução prioritária para esta questão é a tolerância.

Como veremos, apoiando-nos em Habermas e Forst, a tolerância pode ser definida como aquele dever normativo que exige de cidadãos, quanto estes *rejeitam* com boas razões as visões de mundo e a conduta de vida de outros cidadãos, e quando porém tais razões, embora justificáveis, não permitem uma generalização no sentido da imposição jurídica, estes em conjunto devem deliberar por razões imparciais que advogam pela *aceitação* recíproca entre as visões razoáveis e a delimitação jurídica entre o que deve ser tolerado e o que é intolerável (ou seja, o que é digno de *repulsão*). O objetivo deste trabalho é examinar as bases sobre as quais se apoia esta solução normativa e o que exatamente a torna válida (e necessária) em condições de uma sociedade plural.

O contexto histórico da tolerância moderna nos aponta para a política do liberalismo. Uma análise conceitual de seus pressupostos indica a relevância deste modelo político para as exigências contemporâneas de um comportamento tolerante, seja como dever jurídico, seja como dever moral. Como veremos, uma análise dos pressupostos liberais implica para Habermas na constituição de um certo tipo ideal do liberalismo enquanto um modelo normativo da democracia. Este modelo tem como pressuposto os elementos básicos de uma política e um direito voltado à prioridade de liberdades fundamentais iguais para todos, na forma de direitos fundamentais subjetivos, os quais são o fundamento da ordem política, uma vez que priorizam a inviolabilidade moral do indivíduo frente aos anseios, interesses e valores da maioria e do Estado. A tarefa precípua da ordem política é preservar a autonomia do indivíduo, ou seja, seu status como livre e igual a todos, destinatário das normas que ele mesmo legisla.

O liberalismo cria, então, a partir desta base, três aspectos que consideraremos centrais neste trabalho para explicar o dever de tolerância. O primeiro deles é que ao priorizar a preservação da autonomia do indivíduo, sua liberdade e igualdade, frente aos interesses e

aos valores histórico-culturais de grupos ou da maioria, o liberalismo pressupõe uma separação entre a dimensão de questões imparciais do *Justo*, formada por deveres universais que protegem os aspectos fundamentais da autonomia dos indivíduos, e questões do Bom, formadas por valores e interesses de grupos ou comunidades organizadas em torno do horizonte de uma tradição comum, os quais objetivam a realização de seus fins ideais. Ao defender a tese deontológica de um dever moral (o Justo) que se sobrepõe às finalidades culturais e valorativas (o Bom), o liberalismo propõe uma *Prioridade do Justo sobre o Bom*.

Uma tal prioridade é a base para a justificação da tolerância como ela é entendida no liberalismo. Isto fica claro com o segundo elemento que procuramos destacar, o do *desacordo razoável*. Em condições de pluralismo, não dispomos de critérios objetivos decidir acerca de certos valores que não podem ser a priori defendidos como universalizáveis, ou seja, que façam parte da dimensão do Bom, e não do estritamente Justo. Como veremos a partir de Rawls, algo que é seguido também por Habermas, diz-se desta pluralidade de concepções do Bom que constituem um desacordo razoável quando elas podem conviver em uma ordem comum fundada em direitos humanos. Em relação a valores em desacordo razoável, o Estado não pode favorecer nem prejudicar qualquer deles, mantendo uma postura de *neutralidade ética*. Esta neutralidade garante a igualdade de todos e a liberdade de convicção.

A este modelo liberal, Habermas contrasta outro modelo normativo de democracia: o do republicanismo, para o qual não são direitos individuais e a prioridade da preservação do indivíduo que validam a política e o direito, mas, sim, a autorrealização de uma comunidade histórico-cultural, que serve de base para o Estado. Esta forma de política não nega a autonomia dos cidadãos, mas a interpreta não como proteção dos indivíduos, mas como autodeterminação da sociedade organizada em uma unidade ao mesmo tempo política e valorativa. Habermas localiza o modelo republicano, assim como o modelo liberal, na discussão entre liberais e comunitaristas, que ocorreu nos anos 80 do século XX, especialmente no contexto norte-americano. Em sua tentativa de buscar os princípios fundamentais em conflito, Habermas toma uma certa distância do debate real para alcançar maior visão de suas consequências.

Os comunitaristas questionam a Prioridade do Justo sobre o Bom, a neutralidade ética do Estado e a proteção de um suposto desacordo razoável como ferramentas de imposição de uma determinada visão valorativa contra os interesses e prioridades culturais e

valorativas da comunidade. Habermas não adere a esta posição, permanecendo portanto ligado aos princípios liberais, mas não os interpreta de forma subjetivista, e sim intersubjetivista. Como veremos, Habermas defende, tanto em seu debate de tipos ideais, quanto no debate real com liberais e comunitaristas, uma visão intermediária. Esta posição, que Habermas chamará de *modelo deliberativo de democracia* será responsável por localizá-lo no contexto da filosofia política, mas também de explicar como a solução de tolerância é justificada.

O objetivo central deste trabalho, o entendimento do conceito de tolerância em Habermas, especialmente a partir de seu *Naturalismo e Religião*, toma como pressuposto a posição habermasiana a respeito do modelo normativo da democracia deliberativa em relação aos outros modelos (liberal e republicano), principalmente no que diz respeito aos problemas do pluralismo que exigem uma solução de tolerância, qual seja, o pluralismo de concepções do Bom, que Habermas chama de *ético*.

No primeiro capítulo, utilizamos como fio condutor de nossa problematização a discussão a que ora aludimos acerca dos tipos ideais de uma teoria dos modelos normativos da democracia. Nela buscamos definir o que significam estes modelos em seus tipos ideais, definimos com maior detalhe os termos principais de nossa discussão, acima mencionados, e explanamos em linhas gerais a principal crítica de Habermas: os modelos republicanos e liberais não compreendem as exigências normativas da autonomia cidadã no Estado democrático. É preciso um modelo deliberativo que supere a unilateralidade destes dois modelos. Resolvemos então aprofundar a discussão, distanciando-nos do modelo ideal em direção à discussão real entre liberais e comunitaristas. Para esta discussão escolhemos três autores, em quatro momentos da explanação.

Partimos da primeira fase da teoria de John Rawls (item 2.1) em *Uma Teoria da Justiça*, obra que nos anos 70 retoma o problema de uma teoria da política liberal de caráter normativo; em Rawls vemos em ação os pressupostos de uma Prioridade do Justo a partir da neutralidade em relação às concepções do Bom. Trazemos então a crítica da Michael Sandel (item 2.2) como primeira grande discussão entre liberais e comunitaristas. Debatendo a teoria de Rawls, Sandel questiona a Prioridade do Justo sobre o Bom como uma abstração das concepções do Bom enquanto constitutivas da identidade dos cidadãos, razão pela qual valores e interesses comunitários não podem ser neutralizados em nome do pluralismo.

Após esta primeira discussão, Charles Taylor (item 2.3) é integrado para levar o debate adiante com uma conceituação do Self e uma teoria da intersubjetividade que também remete a uma prioridade das concepções do Bom. Este entendimento inspira uma teoria do reconhecimento que estende a política da igualdade universal até uma política da diferença, que inclui valores comunitários na forma de direitos culturais. Por fim, retornamos a Rawls (item 2.4) em sua obra *Liberalismo Político*, onde o autor busca responder a questão da participação das concepções do Bom na política, retomando a neutralidade ética sob o viés de um acordo entre os pontos de vista valorativos sobre a concepção política de justiça.

Em cada um destes momentos, devemos destacar, na medida da compatibilidade com a teoria de cada autor, o significado dos termos da Prioridade do Justo, da neutralidade ética e do desacordo razoável, e o que suas posições diante destes princípios liberais implicam para uma política do pluralismo e da tolerância em sociedades modernas. Defendemos que este é o pano de fundo *implícito* sobre o qual Habermas leva a cabo inclusive suas discussões mais recentes, incluindo sua teoria da tolerância, ainda que o autor muitas vezes não esclareça os detalhes destas posições com as quais mantém, porém, um claro diálogo. Por outro ponto de vista, esclarecemos o uso *explícito* de conceitos como desacordo razoável, consenso de sobreposição, reconhecimento e multiculturalismo, explicitamente analisados e, até certo ponto, apropriados por Habermas na construção de sua própria teoria.

Nesta análise, pretendemos esclarecer dois modelos concorrentes de tolerância, os quais ao mesmo tempo congregam graves problemas e interesses potenciais normativos. O modelo liberal rawlsiano, em linhas gerais, entende a tolerância enquanto direito individual à liberdade de consciência, independente de qualquer filiação religiosa ou cultural, desde que tal filiação respeite os princípios políticos de justiça aceitos em sociedade, os quais refletem as convicções mais profundas da cultura pública. Ainda com o advento da segunda fase da teoria rawlsiana, que destaca o papel do pluralismo razoável e da anuência das doutrinas religiosas e metafísicas como justificção política necessária, a crítica comunitarista ainda apresenta uma crítica válida quanto a neutralidade liberal, que afasta o modelo de tolerância da questão da apreciação de valores culturais como determinantes na formação de políticas que respeitem a diferença de forma profunda, sem ignorar os valores substanciais da comunidade.

O segundo capítulo toma esta discussão e expõe como Habermas pretende superar ambos modelos ao propor formas de agregar seus pontos fortes e criticar suas fraquezas a

partir de um modelo a princípio liberal, mas fortemente voltado a elementos intersubjetivos, que buscam uma integração direta de valores culturais na esfera política. Para tanto, o capítulo elege a meta de esclarecer as bases do modelo deliberativo habermasiano, o qual se apoia em sua *teoria da racionalidade comunicativa* (item 2.1), que localiza a normatividade na práxis de interações intersubjetivas regradas por exigentes pressupostos comunicativos; em uma *teoria da modernidade* (item 2.2), que define esta práxis enquanto alternativa moderna para o pluralismo de visões de mundo, determinando seus limites e suas possibilidades; e, por fim, em uma *teoria do discurso* (item 2.3) e do Estado de direito democrático, que mostram como pode haver uma política racionalmente motivada, e, portanto, intersubjetivamente justificada, a partir de discursos que legitimam os direitos fundamentais e as políticas estatais, sem excluir qualquer cidadão como autor destas determinações, em um processo amplamente democrático.

É neste contexto que se deve inserir uma teoria da tolerância em Habermas, a qual deve explicar *como* (e *quando* e *sob que condições*) os contextos éticos se mantêm válidos e devem ser respeitados, diante (na verdade, *com a ajuda*) desta mudança para um terreno consensualmente comum e mais abstrato; mudança, aliás, deontologicamente justificada, ou seja, moralmente exigível. Neste quadro, os pressupostos apresentados para a solução, quais sejam, a distinção entre Justo e Bom e a primazia do primeiro sobre o segundo, devem ser justificados de alguma forma, assim como a própria solução da tolerância (ou seja, “*por que tolerância?*”). Ao longo do segundo capítulo, trataremos destas questões não só do ponto de vista das discussões travadas com os autores analisados no primeiro capítulo (em especial o Rawls tardio e Taylor), mas também com sua obra mais recente, envolvendo o debate sobre a tolerância também sua posição acerca da participação de cidadãos religiosos na sociedade democrática (item 2.4) e as necessidades de uma teoria do reconhecimento (item 2.5), fatores cruciais para entender como Habermas supera as críticas do modelo comunitarista ao liberalismo.

O resultado final desta análise deve responder à questão de como entender a tolerância não enquanto uma formação estática de direitos fundamentais de caráter subjetivo, tampouco uma exigência de valorização de uma determinada cultura ou de um determinado número de princípios substanciais da comunidade histórico-cultural. Se, como ainda veremos, a modernidade nos obriga a um pluralismo quase inconciliável e não nos lega mais conteúdos inquestionáveis, podemos com Habermas buscar um fundamento dinâmico da tolerância,

baseado em uma rede complexa de discursos, um arranjo de interações comunicativas que, de diversos pontos de vista normativos, consegue ligar os interesses e valores dos cidadãos capazes de engajar-se na resolução racional de seus problemas às estruturas de um Estado democrático de direito, protegendo-os do risco de opressão mútua entre grupos culturais, mas sem excluir a priori suas crenças e valores da efetiva regulação do bem comum.

CAPÍTULO 1 – PLURALISMO E TOLERÂNCIA NOS MODELOS NORMATIVOS DE DEMOCRACIA

1. TOLERÂNCIA E OS MODELOS NORMATIVOS DA DEMOCRACIA

Embora possamos remeter a história da tolerância à filosofia antiga e medieval¹, Habermas localiza sua origem no período histórico da *modernidade*, ou seja, o início do século XVI, quando a palavra “tolerância” passou a ser utilizada, e o decorrer dos séculos XVI e XVII, quando ocorre sua juridificação. Entendida neste contexto, a tolerância é considerada uma resposta aos graves conflitos de religião na Europa daquele momento, indicando em seu sentido ao menos duas acepções: ela é tanto a obrigação entre os cidadãos de se absterem de atos que limitem práticas religiosas alheias (em inglês, *tolerance*), quanto o ato jurídico que institui esta ordem de tolerância jurídico-institucionalmente (*toleration*) (HABERMAS, 2007, p. 280).

Estas duas acepções da tolerância foram instituídas primeiramente como uma transigência das autoridades frente à crescente pluralidade de religiões, na forma de um ato unilateral do Estado (a exemplo do Edito de Nantes). Esta concepção de tolerância é a que Forst e Habermas chamam de *concepção de permissão* (HABERMAS, 2007, p. 280). Outra concepção, porém, ganhou força historicamente: é a *concepção de respeito*, baseada na ideia de que a tolerância não é a concessão de uma autoridade superior, mas o exercício necessário do direito de todos os seres humanos à liberdade de religião. Diferente de uma mera permissão, a concepção de respeito volta-se para o reconhecimento recíproco de iguais liberdades a todos.

Para Habermas, este salto qualitativo é fortemente inspirado nas contribuições teóricas de Pierre Bayle e John Locke e, de uma forma geral, nas bases de uma fundamentação filosófica da teoria moderna do liberalismo. Por tratar-se de uma teoria política com três séculos de história, o liberalismo é dificilmente resumido em uma definição geral. Rainer Forst busca fazê-lo a partir de três valores centrais: *liberdade pessoal*, *pluralismo social* e *constitucionalismo político*. A soberania popular e a igualdade social são secundários neste contexto, pois só existem enquanto justificáveis pelos três valores centrais (FORST, 2010, p. 46). Correspondendo a estes três valores existem três formas de justificação

¹ Para esta abordagem da filosofia da tolerância, cf. Forst (2003).

moral (as quais não exaurem todas possibilidades, nem são necessariamente excludentes entre si) dos princípios liberais:

- a) os princípios liberais podem ser primeiramente justificados na sua função como proteção e garantia da liberdade pessoal como “liberdade negativa”, isto é, a liberdade de tutela política no que se refere ao modo como se deve viver;
- b) diante de oposições irreconciliáveis entre os cidadãos no que diz respeito às suas concepções da vida boa, os princípios liberais podem ser entendidos como um acordo para fazer predominar a tolerância recíproca em questões éticas da mesma;
- c) os princípios liberais podem ser entendidos como normas que são justificadas por um consenso universal entre aqueles que vivem sob essas normas. Expressam, portanto, um interesse universal. (FORST, 2010, p. 47)

Para Locke (2006, p. 84), por exemplo, desde o chamado estado de natureza, situação sem qualquer organização política da sociedade, impõe-se a todos um direito natural a liberdades básicas, segundo o qual “toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens”. O contrato social, que funda o Estado, torna-se necessário porque o estado de natureza não consegue mais preservar este conjunto de bens e liberdades pessoais (justificação “a”), que Locke (2006, p. 156) designa pelo nome geral de propriedade. Sendo tais direitos naturais do interesse racional de todos (justificação “c”), a renúncia ao “poder executivo” de cada um em favor do monopólio da violência do Estado é justificada, “pois não se pode supor que nenhuma criatura racional mude suas condições de vida para pior” (LOCKE, 2006, p. 159).

Em sua *Carta sobre a Tolerância*, Locke lança as bases da justificação “b” do modelo de Forst. Embora ainda argumente em termos de um dever cristão à busca da paz e não admita a tolerância do ateísmo, que “destrói tudo” (LOCKE, 2006, p. 278), Locke (2006, p. 243) entende que diante da diversidade de opiniões opostas em matéria religiosa “é necessário distinguir exatamente as funções do governo civil daquelas da religião”. Locke (2006, p. 243) define então a comunidade civil enquanto especializada na defesa dos interesses civis, ou seja, da “propriedade”, enquanto a Igreja é uma “sociedade livre e voluntária”, a qual nenhum homem está subordinado por natureza. Locke conclui que esta liberdade de filiação religiosa deve ser preservada por um dever de tolerância, que protege os direitos naturais de todos os cidadãos religiosos, independente da crença.

Na diferenciação de Locke entre interesses civis e religiosos, é possível encontrar

um aspecto que Forst (2010, p. 47) considera comum às teorias liberais: “a distinção entre valores éticos (‘pessoais’) e normas morais (‘universais’), isto é, valores que existem no interior do direito e normas que podem servir de fundamento para ele”. Esta distinção origina a *Prioridade do Justo e o Bom*. A partir de uma abordagem *deontológica* da filosofia prática, o *Justo* refere-se às normas morais como obrigações universalmente vinculantes, “independentemente dos resultados que possam advir das ações realizadas” (OLIVEIRA, 2010, p. 22). Já para *éticas teleológicas*, a validade das obrigações depende do ponto de vista do *Bom*, ou seja, daquilo que é relevante para a plena realização de valores ou finalidades de um indivíduo ou comunidade, ou seja, o *telos* da vida boa ou da felicidade.

O liberalismo, ao adotar a Prioridade do Justo sobre o Bom, justifica-se como uma política moralmente deontológica, pois preserva os valores e finalidades dos cidadãos a partir da proteção a normas morais válidas independente das noções do Bom e com prioridade sobre elas. Segundo Werle (2012, p. 170), esta prioridade pode ser entendida de duas maneiras: como defesa da ideia normativa da inviolabilidade da pessoa “que nenhum cálculo de bem-estar ou ideia do bem comum de toda a sociedade pode desconsiderar”; como “neutralidade de justificação do Estado de direito” ou “*neutralidade ética do direito*”, valendo a ideia de que princípios de justiça que regulam a vida em comum não pode se basear em valores éticos controversos em meio à sociedade plural.

A partir da prioridade do Justo sobre os valores éticos, é possível justificar direitos fundamentais que preservam liberdades civis dos indivíduos contra a opressão de natureza religiosa ou política da maioria e do Estado e, com isso, a separação entre Igreja e Estado e a tolerância religiosa. Seguindo esta tradição, Habermas entende que a exigência de tolerância dirige-se a *autocompreensões éticas* arraigadas na identidade de indivíduos e comunidades. Conflitantes e irreconciliáveis entre si, estas concepções não podem ser negociadas, nem eliminadas sem prejuízo para os indivíduos. O discurso argumentativo que envolva os conflitos entre essas concepções não tem, para Habermas, esperança de resolução racional. É preciso um *ponto de vista moral* mais abstrato, que preze pelo respeito igual a todos, independente de suas diferenças em termos de concepções éticas. Este ponto de vista fundamenta o dever de tolerância.

Uma das oposições mais fortes a este modelo é a do comunitarismo, denominação que foi dada a um conjunto de pensadores que entendem que a realidade política sempre depende de contextos comunitários, e que esta realidade se contrapõe à noção de que a

fundamentação de normas deve ter caráter imparcial, universalista, deontológico e formal. Foi na década de 1980 que filósofos como Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Michael Walzer levantaram este tipo de objeção forte ao liberalismo. São basicamente quatro as teses básicas destes teóricos: 1) princípios de justiça apresentam uma forte dependência contextual em relação à comunidade; isto significa que 2) uma fundamentação liberal-deontológica de normas, 3) uma prioridade dos procedimentos formais e 4) uma prioridade do justo sobre o bom são aspectos que permanecem estranhos ao contexto e, portanto, estranhos em relação às fontes e ao sentido da justiça (FORST, 2010, p. 11).

Esta análise geral é capaz de mostrar, portanto, alguma forma de programa comum entre estes filósofos, muito embora seja necessária cautela para evitar classificações apressadas, como demonstra a recusa de Michael Sandel da terminologia de comunitarista (preferindo ser chamado de republicano) ou a avaliação de Charles Taylor de que a definição de um pensamento “comunitarista” encobre nuances, em vez de esclarecê-las. Contudo, unidos em uma crítica do individualismo liberal, estes autores em geral se relacionam com correntes neoaristotélicas e neo-hegelianas. Como afirma Gutmann (1985, p. 308), é possível localizar neles a ideia de justiça aristotélica, no sentido de uma comunidade unida sob uma concepção do que é bom para o homem e para a coletividade, assim como a ideia de matiz hegeliano de um homem historicamente condicionado.

Habermas também participou do debate e propõe a sua resposta como uma posição intermediária, a qual critica e se apropria de ambas as correntes. Segundo Habermas, a ética do discurso compartilha da “compreensão deontológica de liberdade, moralidade e direito” advinda da tradição liberal e da “compreensão intersubjetivista da individualização” defendida pelos comunitaristas (HABERMAS, 1999, p. 196). Esta sua compreensão será, então, definida como uma democracia deliberativa, encarnada no Estado de direito democrático e concretizada a partir de formas de comunicação, institucionalizadas ou não, capazes de legitimar um poder político juridicamente regado.

Em princípio, para defender seu argumento, Habermas utiliza-se de uma discussão que não envolve diretamente os autores contemporâneos que participaram dos debates entre liberais e comunitaristas, mas os traduz em dois tipos ideais, dois modelos normativos de democracia: o *modelo liberal* e o *modelo republicano*. Ambos modelos são formas unilaterais de um determinado conceito de liberdade, quais sejam, o modelo liberal influenciado pela Liberdade dos Modernos, enquanto o modelo republicano pela Liberdade dos Antigos. Ambas

unilateralizações são para Habermas de alguma forma nocivas.

Neste sentido, o modelo liberal é descrito como uma práxis política pouco apropriada para uma política normativa, pois é excessivamente marcado pelo que Forst chama de valor da liberdade pessoal, no sentido de defesa de liberdades negativas. Estas liberdades são incorporadas na forma de um direito natural racional, forma rudimentar do moderno conceito de *direitos humanos*. A estrutura fundamental deste sistema positivado seria o *direito subjetivo* que garante a liberdade privada. Como explana Habermas (1997, v. 1, p. 116), “o ‘direito no sentido subjetivo’ é legítimo por si mesmo, porque ele, partindo da invulnerabilidade da pessoa, da aplicação livre da vontade individual, garante ‘uma região de dominação independente’”.

Devido a sua autoridade moral diferenciada, esta dignidade especial dos direitos a liberdades subjetivas ingressou na teoria do direito com apoio na *autonomia moral* da pessoa entendida enquanto *autonomia privada*. A autonomia moral é que garante a ideia de uma autolegislação racional. Tal autonomia moral seria adquirida anteriormente a qualquer socialização e seria superior a qualquer determinação do legislador político. Neste modo de entender, os direitos humanos são considerados “abstratos”, ou seja, isolados do contexto em que se atinge “o sentido intersubjetivo de liberdades de ação subjetivas estruturadas juridicamente” (HABERMAS, 1997, v. 1, p. 122).

Na medida em que significa uma ênfase na autonomia privada dos cidadãos, conta-se com “uma sociedade econômica que se institucionaliza por meio do direito privado – em especial por via de direitos à propriedade e liberdades de contratação” (HABERMAS, 2002, p. 294). A política, neste processo, “tem a função de congregar e impor interesses sociais em particular mediante um aparato estatal”. A sociedade é separada do Estado, quase antagônica a ele. O processo político como um todo é visualizado na “forma de um arranjo de interesses” (HABERMAS, 2002, p. 278) regulado pelo direito formal; é visto como uma luta por posições, onde todos buscam posições e direitos subjetivos mais vantajosos.

Em contraposição aos direitos subjetivos abstratos da concepção liberal dos direitos humanos, o modelo republicano baseia a justificação política (inclusive do direito) no *princípio da soberania do povo*. Trata-se de um ponto de vista que também nasce da teoria do direito racional, mas que compreende o problema da autonomia de uma outra forma: seus adeptos dão destaque “ao valor próprio, não-instrumentalizável, da auto-organização dos cidadãos” (HABERMAS, 1997, v. 1, p. 134). Aos “olhos de uma comunidade naturalmente

política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios enquanto elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente” (HABERMAS, 1997, v. 1, p. 134).

O sistema de direitos, neste ponto de vista, não é formado por direitos subjetivos pré-políticos, mas deveria ser constituído através da vontade ético-política de uma coletividade concreta, prevalecendo a realização de seu projeto autêntico de vida. Na tarefa de integração social por meio de um direito legítimo, serve de critério a autorrealização de uma comunidade, através de discursos que levam em conta o que aquela cultura específica determina como sendo seu “ideal”. A deliberação se apoia em um consenso dos cidadãos alcançado por “via cultural” (HABERMAS, 2002, p. 278). Segundo Habermas (2002, p. 270):

Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Ela constitui o *medium* em que os integrantes de comunidades solidárias surgidas de forma natural se conscientizam de sua interdependência mútua e, como cidadãos, dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as de forma voluntária e consciente em uma associação de jurisconsortes livres e iguais.

A política ganha, então, uma importância essencial, pois é “constitutiva do processo de coletivização social como um todo” (HABERMAS, 2002, p. 270). Entendida deste modo, não pode a política ser considerada mera mediadora dos interesses dos membros da sociedade em relação ao Estado, como seria diante de um paradigma jurídico liberal. Ao lado da instância descentralizada das leis de mercado que regem os interesses particulares e a estrutura hierárquica do Estado que regula o poder burocrático, destacadas no pensamento liberal, surge uma outra dimensão: a da *solidariedade*, capaz de regular a integração social.

Como mencionamos, para Habermas, tanto a proposta republicana quanto a liberal não conseguem dar conta do problema da justificação política. Os compromissos de Habermas com alguns dos principais fundamentos liberais (prioridade do Justo sobre o Bom, neutralidade ética do Estado, uma ordem de direitos humanos positivados) devem se coadunar com uma crítica da unilateralidade da doutrina liberal em sua ênfase na autonomia privada e nos direitos humanos, as quais só entendem a política e sua justificação no quadro de direitos e interesses privados. Já o modelo republicano é unilateral quanto a seu uso do princípio da soberania do povo por depender de um sentido forte de comunidade política, ligada por laços éticos que não se coadunam com a realidade moderna, nem mesmo são normativamente aceitáveis.

O objetivo central deste trabalho, o entendimento do conceito de tolerância em

Habermas, especialmente a partir de seu *Naturalismo e Religião*, exige uma posição a respeito do modelo normativo da democracia deliberativa em Habermas e sua posição relativa em relação a outros modelos (liberal e republicano) acerca dos problemas do pluralismo que exigem uma solução de tolerância, qual seja, o pluralismo de concepções do Bom, que Habermas chama de ético. É neste contexto que se deve inserir uma teoria da tolerância em Habermas, a qual deve explicar *como* (e *quando* e *sob que condições*) os contextos éticos se mantêm válidos e devem ser respeitados, diante (na verdade, *com a ajuda*) desta mudança para um terreno consensualmente comum e mais abstrato; mudança, aliás, deontologicamente justificada, ou seja, moralmente exigível. Neste quadro, os pressupostos apresentados para a solução, quais sejam, a distinção entre Justo e Bom e a primazia do primeiro sobre o segundo, devem ser justificados de alguma forma, assim como a própria solução da tolerância (ou seja, “*por que tolerância?*”).

A discussão que segue é uma tentativa de encontrar as nuances das posições expostas como tipos ideais dos modelos normativos de democracia. Esta discussão tem a utilidade de apresentar o contexto e as questões teóricas da proposta habermasiana de tolerância a partir do dos autores reais do debate entre liberalismo e comunitarismo. Iniciaremos, então, com uma análise das propostas liberal e comunitarista voltando-nos para o caso da Teoria da Justiça de John Rawls, do confronto desta teoria com posições comunitaristas e sua posterior posição em Liberalismo Político; assim teremos, no próximo capítulo, condições para levantar os pressupostos da teoria da democracia de Habermas e de sua concepção do pluralismo, buscando explicar: a) como caracteriza-se o pluralismo moderno em Habermas; b) por que se justifica a solução de tolerância diante deste pluralismo; c) o que caracteriza a concepção de tolerância habermasiana.

2. JUSTIÇA, PLURALISMO E TOLERÂNCIA NOS MODELOS LIBERAL E REPUBLICANO

Vimos que a tradição liberal recorre a valores como a liberdade pessoal, o pluralismo social e o constitucionalismo político. Esta constelação foi capaz, a partir da modernidade, de gerar uma filosofia política e uma práxis social de tolerância em sociedades plurais. Vimos, porém, os problemas do paradigma clássico e nos propomos a avaliar a discussão entre liberais e comunitaristas em busca de soluções, confiando-nos porém mais no

debate contemporâneo que em modelos clássicos ou ideal-típicos. Ao tratar do seu tipo ideal liberal, Habermas não está falando dos autores contemporâneos como Rawls e Dworkin.

Segundo McKinnon (2002, p. 9), diferente de teóricos liberais clássicos como Locke, Rousseau, Kant e mesmo Mill, a teoria liberal contemporânea passa a reconhecer uma *diversidade profunda* (*deep diversity*) na sociedade e o fato de que ela é *inerradicável* em condições de liberdade e justiça. Como veremos, nem mesmo os comunitaristas negam este pressuposto, embora busquem a recuperação de uma comunidade política unificada por valores comuns. De fato, ambas correntes são interpretações da mesma sociedade política democrática (WELLMER, 1996, p. 80), especialmente do contexto norte-americano (Estados Unidos e Canadá), tratando, portanto, de pontos de vista diferentes de uma tradição que deve fazer sentido dos ideais de justiça e tolerância.

Neste sentido, veremos aspectos da Teoria da Justiça de John Rawls e sua teoria da tolerância (2.1), seguida da crítica comunitarista de Michael Sandel do liberalismo rawlsiano (2.2). Esta discussão prepara os temas para a proposta comunitarista de uma política do reconhecimento em Charles Taylor (2.3). Por fim, analisaremos o Liberalismo Político de Rawls (2.4), teoria essencial para as discussões que travaremos com a concepção de tolerância de Habermas.

2.1. LIBERALISMO I: A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS (PRIMEIRA FASE)

Em *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls propõe-se reinterpretar a tradição do contratualismo em Locke, Rousseau e Kant, e foi responsável pela recuperação de uma teorias normativista da justiça. Em sua apropriação crítica da ideia contratualista (na qual também compreende a filosofia prática de Kant), Rawls busca desenvolver a justiça como a *primeira virtude* das instituições sociais, ou seja, a *primazia da justiça* enquanto inviolabilidade inegociável de cada pessoa, que nem o bem-estar da sociedade como um todo pode sobrepujar (RAWLS, 2005a, p. 3-4). A teoria se insere nas chamadas circunstâncias da justiça (*circumstances of justice*): a *pluralidade e conflito* de interesses entre indivíduos tornam uma cooperação sob princípios de justiça necessária; a existente identidade de interesses entre indivíduos capazes de cooperar a torna possível (RAWLS, 2005a, p. 126).

Em *Teoria*, Rawls fundamenta seu ponto de vista do Justo a partir de uma

metodologia que chama de *construtivismo kantiano*. A ideia, já presente, mas desenvolvida depois, tem como seu componente básico a noção de que a moral não se remete a verdades morais pré-existentes, nem em um fundacionalismo moral do tipo kantiano, que necessita ainda do idealismo transcendental e de um mundo noumênico. A teoria da moral é *construída* a partir de um *procedimento* que garante condições de um julgamento objetivo e imparcial. Seguindo a sugestão de Forst (2012, p. 85), dividimos a teoria em três níveis de justificação: um primeiro nível, das ideias fundamentais que servem de base para a teoria construtivista; um segundo nível, de justificação e construção de princípios de justiça na posição original; um terceiro nível, de justificação pública e legitimação das normas e leis válidas.

No nível das ideias fundamentais, temos a ideia de uma sociedade como sistema equitativo (*fair*) de cooperação, formada, por sua vez, a partir de duas ideias associadas: a ideia de pessoas livres e iguais e a ideia de uma sociedade bem-ordenada. Como afirma Oliveira, N. (1999, p. 186), estas concepções não são construídas pelo procedimento, mas, ao contrário, o procedimento *deriva* delas. Em *Teoria*, a ideia de uma sociedade bem-ordenada advém do desenvolvimento teórico de nossa *intuição geral* da primazia da justiça em uma sociedade entendida como um empreendimento cooperativo de vantagem mútua entre pessoas que reconhecem certas regras de conduta (RAWLS, 2005a, p. 4). Na mesma obra, Rawls deriva a ideia de pessoa a partir do conceito kantiano de autonomia, ou seja, no reconhecimento de que no uso da razão prática temos a capacidade de agir autonomamente a partir de nossa *natureza* enquanto *seres racionais livres e iguais* (RAWLS, 2005a, p. 251).

Em 1980, bem antes de *Liberalismo Político*, Rawls já define com mais clareza a fonte das ideias fundamentais: as ideias de pessoa, sociedade, liberdade e igualdade são formuladas no sentido de uma compreensão pública aceitável a partir de *concepções latentes no senso comum* (RAWLS, 1980, p. 520) avaliadas no contexto *da história e tradição da cultura pública de uma sociedade democrática* (RAWLS, 1980, p. 518-520). No construtivismo kantiano de Rawls, os sujeitos racionais não necessitam buscar fora da própria razão os fundamentos da teoria, mas esta razão é aquela “constituída no mundo político herdado da Revolução Americana e Francesa” (FELIPE, 2009, p. 155). A concepção moral em Rawls se apoia, assim, em uma forma de reflexão e julgamento, não definida de uma vez por todas, mas moldada pela cultura compartilhada (RAWLS, 1980, p. 560).

A *ideia de sociedade bem-ordenada* se concretiza quando os cidadãos conhecem e aceitam princípios de justiça que regulam de forma apropriada a distribuição de direitos e

ônus da cooperação social e, além disso, quando as instituições básicas da sociedade de fato seguem estes princípios (RAWLS, 2005a, p. 5). Além da reciprocidade cooperativa, a ideia de sociedade implica a condição de publicidade dos princípios de justiça: se são alvo de um acordo aceito por todos, os princípios políticos são públicos, conhecidos por todos. Esta sociedade cooperativa depende da *ideia de pessoa*, definida a partir de dois poderes morais e dois interesses correlatos: a capacidade de um efetivo senso de justiça, compreendendo e atuando a partir de princípios de justiça e o interesse de assim agir; a capacidade de formar, revisar e racionalmente perseguir uma concepção do Bom e o interesse de fazê-lo (RAWLS, 1980, p. 525).

A partir destas duas ideias, surgem as duas noções de cooperação social. A noção do *Razoável* se refere aos termos equitativos de cooperação, e portanto, ao ponto de vista do *Justo*, sendo termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, desde que os outros também aceitem, articulando as ideias de reciprocidade e mutualidade: “todos que cooperam devem beneficiar-se ou compartilhar o ônus comum, de uma forma apropriada segundo um padrão adequado de comparação” (RAWLS, 1980, p. 528). A outra noção é a do *Racional* e trata-se da concepção de vantagem racional de cada participante, ou seja, de realização a sua concepção do *Bom*. O Bom é definido em Rawls como qualquer objeto (por ex., artefatos, ocupações, papéis sociais) que tenha propriedades tais que seja racional para alguém com um plano de vida racional querer segundo os princípios da escolha racional e da racionalidade deliberativa (RAWLS, 2005a, p. 399-424), sem uma avaliação moral das finalidades².

Rawls propõe uma Prioridade do Razoável (Justo) sobre o Racional (Bom), embora também uma complementariedade entre ambos, o que só pode ser entendido a partir do segundo nível de fundamentação. Neste, os princípios de justiça devem ser construídos a partir de um acordo entre pessoas racionais em uma situação inicial de igualdade, a chamada posição original (*original position*). Nesta situação de caráter hipotético, pessoas morais deliberam de forma *igualitária*, o que é garantido pelo véu da ignorância (*veil of ignorance*).

² Limitam-se à racionalidade finalística. Os princípios da escolha racional em Rawls (2005a, p. 411-413) são: 1) deve-se adotar os meios mais *efetivos* para realizar um fim; 2) deve-se preferir o plano mais *inclusivo*, ou seja, que realiza os mesmos objetivos que outro e ainda adiciona outros; 3) deve-se preferir o plano que tenha mais probabilidade de ser realizado. A racionalidade deliberativa é necessária para definir qual plano é mais racional com base no autoconhecimento do agente: nesse sentido, é racional o plano que é resultado de uma reflexão cuidadosa do agente, na qual este revisou à luz de todos os fatos relevantes como seria a realização do plano e escolheu o melhor plano de ação para realizar seus desejos mais fundamentais (RAWLS, 2005a, p. 417). A estes, Rawls une o princípio aristotélico que, baseado “em fatos gerais”, afirma que seres humanos se satisfazem no exercício de suas capacidades e que essa satisfação se amplia à medida que essa capacidade se realiza mais e que amplia sua complexidade (RAWLS, 2005a, p. 426).

O véu oculta dos representantes do acordo inicial todas as situações contingentes que os diferenciam dos outros, como cor de pele, classe social e suas concepções do Bom (RAWLS, 2005a, p. 12). Para Rawls, “visto que todos estão situados em posição similar e que ninguém pode criar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios de justiça são o resultado de um acordo ou barganha equitativa” (RAWLS, 2005a, p. 12).

Os participantes da posição original não são pessoas reais, mas representantes hipotéticos delas, diante da restrição de informações. Estes representantes são *racionais*, o que no contexto da posição original também significa “mutuamente desinteressados”: buscam ampliar seus interesses, mas não se interessam pelos interesses de outros, nem os promovem, nem os prejudicam, nem agem por altruísmo, egoísmo ou sentimentos comunitários (RAWLS, 2005a, p. 144-145). Eles são *razoáveis*, mas em um sentido mais restrito que os cidadãos reais: eles não se limitam por princípios de justiça (que ainda serão construídos), mas detêm um senso de justiça que garante a integridade do acordo, prometendo que todos cumprirão os princípios equitativamente acordados, quaisquer que sejam (RAWLS, 2005a, p. 145). Estas condições permitem que a teoria da justiça não seja utópica, pois ela é uma extensão da teoria da escolha racional (RAWLS, 2005a, p. 16).

A Prioridade do Razoável sobre o Racional (RAWLS, 1980, p. 532) na posição original não está nos agentes em si, mas nas limitações do véu da ignorância, que impedem que se escolham princípios voltados a realização de concepções privadas do Bom, as quais são ocultas aos participantes. Deste modo, agem *autonomamente*, em sentido kantiano, pois “os princípios de suas ações não dependem de contingências sociais ou naturais, nem refletem um favorecimento das particularidades de seus planos de vida ou das aspirações que os motivam” (RAWLS, 2005a, p. 252). Em outras palavras, a distribuição justa de bens e direitos “deve ocorrer de forma a que os sujeitos representativos não possam escapar à razão no processo”, pois “ninguém pode definir como razoável a escolha de princípios que sirvam para atender apenas ao interesse privado” (FELIPE, 2009, p. 158).

Ao deliberar, os agentes da posição original necessitam de alguma noção do Bom, do contrário não poderão tratar racional e autonomamente da distribuição de bens, direito e deveres de acordo com seus interesses. Isto exige que Rawls proponha uma *complementariedade* entre o Razoável e o Racional, na chamada *teoria fraca do Bom*. Esta teoria diz que os representantes deliberam sobre o que é bom a partir de uma lista de interesses básicos generalizáveis (tais como direitos, liberdades, oportunidades) (RAWLS,

2005a, p. 92).

Estes são *bens primários*, que são definidos como bens que “qualquer homem racional” poderia querer para a realização de seus fins e sobrevivência digna, como educação, livre escolha da profissão, saúde; assim como *bens públicos*, que devem ser assegurados para todos pelo poder político, de modo indivisível, ou seja, que “não pode ser oferecidos a cada pessoa individualmente”, como coleta de esgoto, água potável, segurança, transporte coletivo (FELIPE, 2009, p. 144-145). Dentre estes bens, Rawls chega a identificar o principal como o do *autorrespeito* ou *autoestima*, que liga a autoconfiança frente a si mesmo e aos outros à capacidade de realização satisfatória de todos os outros bens.³

As partes chegam, enfim, a um acordo, concluindo pelos dois princípios de justiça: o *princípio da igual liberdade*, que na expressão de Felipe (2009, p. 142) permite o “acesso a todos os bens que, do ponto de vista do reconhecimento público, todos os seres humanos que vivem em sociedade precisam ter sob pena de perderem sua condição de humanos sociais”, distribuindo direitos fundamentais iguais para todos, e o *princípio da diferença*, que estabelece que a desigualdade só é justificada se ocorrer em benefício dos menos favorecidos. Esta concepção de justiça se restringe à distribuição de direitos fundamentais e deveres no âmbito da estrutura básica da sociedade. Por estrutura básica da sociedade, Rawls entende as principais instituições, quais sejam, a constituição política e os principais arranjos econômicos e sociais, como as liberdades civis, a propriedade privada, o mercado e a família monogâmica, representação político-partidária (RAWLS, 2005a, p. 7).

Tais princípios também devem ser justificados por um equilíbrio reflexivo: as condições da posição original devem ser aceitáveis diante de “premissas amplamente aceitas, embora fracas” (RAWLS, 2005a, p. 18); os princípios de justiça devem ser compatíveis com nossas convicções sobre a justiça (RAWLS, 2005a, p. 19). Trata-se de um segundo uso das convicções da cultura pública, agora não mais nas ideias fundamentais, mas também no resultado do procedimento construtivo. Uma incompatibilidade com essas premissas “fracas” chama-nos a uma reavaliação do equilíbrio reflexivo, seja para alterar as condições da posição original, seja para conformar nossas considerações aos princípios aceitáveis (RAWLS, 2005a, p. 20). Através desta possibilidade, Rawls mantém-se fiel ao princípio socrático “na medida

³ Segundo Rawls (2005s, p. 440), o autorrespeito ou autoestima significa sentido do próprio valor e convicção de que a própria concepção do Bom vale a pena ser realizada, assim como a confiança de que se tem a capacidade de fazê-lo. Além disso, pode ainda ser definido por duas condições: 1) ter um plano racional, no sentido exposto na nota 2 deste capítulo; 2) “encontrar nossa pessoa e feitos apreciados e confirmados por outros que são igualmente estimados e cuja associação é apreciada” (RAWLS, 2005a, p. 440).

em que uma teoria moral sempre nos conduz a rever nossos princípios e juízos” (Oliveira, Nythamar, 1999, p. 170).

Um terceiro nível de justificação, porém, se apresenta no primeiro Rawls ainda como uma teoria da estabilidade a partir da legitimidade, que não significa justiça, mas aceitação social da autoridade política; para Rawls, na teoria da justiça esta legitimidade não se apoia na mera força, mas no convencimento resultado da discussão pública (AUDARD, 2007, p. 176). Ademais, em *Teoria*, Rawls também entende que a concepção de justiça se torna estável porque, em condições justas, cidadãos são persuadidos a viver de acordo com seus termos (RAWLS, 2005a, p. 219). A justiça é vista como um bem a ser perseguido, o Bem da justiça (*good of justice*), outra interessante aspecto de complementariedade entre o Bom e o Justo. Rawls entende até mesmo que aceitação dos princípios de justiça deve ser incentivada por meio da educação, pressupondo no processo uma espécie de psicologia moral.

A discussão sobre a estabilidade será um dos pontos fracos da teoria que o próprio filósofo viria a corrigir em sua proposta posterior em *Liberalismo Político*. Voltamo-nos agora, contudo, para a teoria da tolerância do primeiro Rawls, tendo em vista os aspectos que já discutimos da prioridade do Justo sobre o Bom, do pluralismo e da neutralidade ética do Estado. Para Rawls, o Razoável *pressupõe* o Racional, porque sem interesses racionais não há sentido no estabelecimento de termos de cooperação, vide a já mencionada complementariedade; mas o Razoável *subordina* o Racional, pois seus princípios limitam as finalidades a serem perseguidas, “e em uma doutrina kantiana, limita de forma absoluta”⁴ (RAWLS, 1980, p. 530). Uma vez estabelecidos os princípios de justiça, esta prioridade não se limita a representantes hipotéticos, mas vale para os cidadãos *reais*.

Naturalmente, Rawls não vê uma tal subordinação como repressão do pluralismo. Desde o procedimento de sua construção até seus conteúdos específicos a teoria da justiça como equidade é uma concepção de justiça que advoga pela prioridade da liberdade e pela tolerância dos diferentes interesses e crenças. Os princípios de justiça são de tal modo construídos que não podem favorecer (nem desfavorecer) qualquer concepção do Bom em relação a outras. Este é seu modo de justificar a *neutralidade ética* do Estado, que “não se envolve com doutrinas filosóficas e religiosas, mas regula a busca dos indivíduos por seus interesses espirituais e morais de acordo com princípios com os quais eles mesmos

⁴ Para Nedel (2000, p. 44), a teoria fraca do Bom e a tese da complementariedade entre Racional e Razoável tornam a prioridade apenas parcial, mas esta não é, porém, a compreensão de Rawls.

concordariam em uma situação inicial de igualdade” (RAWLS, 2005a, p. 212); ele, enfim, “limita-se a aceitar as condições de igual liberdade moral e religiosa” (RAWLS, 2005a, p. 212), sem poder impor a concepção do Bom da maioria, seja religiosa ou laica.

A liberdade de consciência e a tolerância só são limitadas diante do risco razoável de um dano à ordem pública e à liberdade de todos, baseando-se em evidências e por razões aceitáveis por todos (RAWLS, 2005a, p. 213). A tolerância e seus limites só se justificam de acordo com o princípio da igual liberdade, e nunca por razões pragmáticas, nem doutrinas filosóficas ou metafísicas; portanto, uma limitação da liberdade só se justifica pra evitar uma injustiça maior. A restrição a razões compartilháveis por todos não significa, porém, que a teoria da justiça considere seus motivos superiores aos motivos religiosos ou filosóficos, nem é a eles indiferente ou cética (RAWLS, 2005a, p. 214). A intenção é não negar tais doutrinas, mas esquivar-se de maiores pressuposições em nome de uma política acessível a todos.

Também os intolerantes devem ser tolerados pelo mesmo motivo da tolerância de outras doutrinas: o impedimento da supressão de liberdades. O estado deve proteger a liberdade fundamental dos indivíduos de escolher livremente seus projetos de vida; por isso a mera intolerância não é razão para suprimir uma doutrina (RAWLS, 2005a, p. 218). Esta ampla tolerância, contudo, não deve minimizar o possível risco para a democracia de exclusões necessárias em uma ordem liberal. Embora a restrição formal exclua da posição original contingências sociais que não condizem com a justiça (como diferenças de classe social), Nagel (1975, p. 8) entende que excluem também concepções do Bom que podem ser relevantes para a moral, porque buscam o Bom para todos.

Para Nagel (1975, p. 8-9), a supressão de informações e a restrição dos interesses racionais a uma teoria fraca do Bom na posição original não se apoiam em pressuposições “fracas”, nem unânimes. Uma lista pré-definida de bens primários não necessariamente beneficia todas as concepções igualmente⁵, pois se volta à realização de certos planos de vida, mas é menos útil para concepções do Bom que dependem de uma estrutura social determinada, e mesmo exclui os de caráter não-liberal. Todo o esquema de Rawls tem para Nagel um viés individualista. Mesmo com todas as repercussões sociais da distribuição de Bens em Rawls (FELIPE, 2009), na posição original, os agentes não buscam a justiça por si

⁵ Veremos mais adiante que aqui Nagel procura uma *neutralidade de efeitos*, ou seja, que todas as concepções sejam atingidas com a mesma intensidade pelas políticas liberais. Em sua segunda fase, Rawls expressamente dispensa este tipo de neutralidade como impossível; ele advogará uma *neutralidade de fins*, ou seja, a finalidade do Estado não será promover nem desencorajar diretamente uma concepção do Bom.

mesma, mas como um interesse racional voltado à realização de todos os outros objetivos não-morais (FREEMAN, 2007, p. 151).

O resultado final da concepção rawlsiana de justiça não é uma teoria neutra do Bom, mas uma teoria liberal e individualista que a posição original só consegue formular, mas não *justificar* (NAGEL, p. 15) Esta dura crítica que Nagel formula contra *Uma Teoria da Justiça*, guarda semelhança com alguns argumentos de Michael Sandel e Charles Taylor, embora estes defendam o ponto de vista do assim chamado comunitarismo; Rawls buscará responder estes desafios em seu *Liberalismo Político*. Antes disso nos confrontamos com a crítica de Sandel em seu livro *Liberalismo e os Limites da Justiça*. Para Sandel, criticar a teoria da justiça de Rawls é criticar a própria ideia de uma prioridade do Justo como padrão imparcial de reconciliação para valores e interesses conflitantes.

2.2. REPUBLICANISMO I: A CRÍTICA DE MICHAEL SANDEL A RAWLS

Em sua crítica a Rawls, Sandel observa que a prioridade da justiça ocorre em dois sentidos: como prioridade em *sentido moral*, a justiça é um dever que sobrepõe a integridade dos indivíduos a outros fins e valores; como prioridade⁶ em *sentido epistemológico*, a justiça constitui-se independentemente de fins, valores e concepções do bom (SANDEL, 1989, p. 16). Ao recusar a filosofia transcendental de Kant, Rawls deve evitar que a justiça se origine em uma dimensão a priori alheia aos sujeitos e seus valores; contudo, deve manter o caráter deontológico que proíbe que a justiça derive diretamente de noções contingentes do Bom. A solução de Rawls é ligar a concepção de justiça ao consentimento das pessoas morais através do procedimento da posição original, que, como vimos, garante a justiça sem abandonar a busca por Bens, ainda que seja na forma dos bens primários.

Sandel propõe uma crítica a Rawls partindo da noção de Self, a qual Forst (2010, p. 18) resume como a noção do Eu que caracteriza “a condição básica da possibilidade de uma identidade pessoal, isto é, a possibilidade de uma autocompreensão e autoconsciência”. Segundo Sandel, a prioridade da justiça que Rawls defende de acordo com a posição original

⁶ É preciso enfatizar aqui os sentidos da palavra “prioridade” ou seja, “condição do que é o primeiro em tempo, ordem, dignidade” (HOUAISS, 2009, p. 1552). O termo em inglês utilizado por Sandel nos dois casos é *prior*: no sentido moral, a justiça é *prior* como uma prioridade de dignidade; no sentido epistemológico ela também pode ser entendida como prioridade de precedência de formação, já que é possível elaborar juízos morais deontológicos *antes (prior to)* de qualquer consideração sobre valores ou fins, ou seja, *antes* das concepções do Bom. Do mesmo modo, veremos que o Self é *prior* aos seus fins, porque é determinado de forma *anterior e independente* deles, ganhando uma *dignidade diferenciada*.

implica uma concepção do Self como anterior (prioritário) aos fins que ele afirma (SANDEL, 1989, p. 19). A prioridade do Self em relação às concepções do Bom (de outros e das que ele próprio afirma) se entende em dois sentidos: em sentido moral, como respeito a autonomia individual acima de tudo; em sentido epistemológico, como se a dimensão da justiça fosse identificável independentemente de qualquer concepção do Bom (SANDEL, 1989, p. 20).

Segundo Forst (2010, p. 18), Sandel quer mostrar que esta concepção do Self é deficiente, pois é um eu previamente individualizado, cuja identidade não está vinculada de modo constitutivo com seu meio ambiente e, principalmente, com outros sujeitos; Sandel, assim como Nagel, entende que as premissas de Rawls não são nada “fracas” ou inócuas, mas sim comprometidas com pressupostos individualistas e atomistas, ou seja, que tratam o indivíduo como um ser isolado do contexto sócio-cultural intersubjetivo e a sociedade como um agregado desses seres. Para Sandel, o eu constituído “deve sua identidade a uma ‘comunidade constitutiva’” e “nega a possibilidade de uma identidade percebida como separada do vocabulário partilhado de uma comunidade e do pano de fundo de convicções e práticas comuns” (FORST, 2010, p. 19).

Para Sandel, se não pode haver prioridade epistêmica do Self em relação às tradições e valores que se referem a concepções do Bom, então a prioridade do Justo sobre o Bom e a autonomia moral kantiana, talhadas na *abstração* das contingências sócio-culturais, são conceitos ilusórios. O cerne do liberalismo estaria, portanto, contaminado por uma concepção individualista. Para examinar estes aspectos, Sandel levanta, então, algumas questões: os resultados dos acordos da posição original são de fato desvinculados de concepções do Bom ou são reflexos de Bens liberais e ocidentais? Não seria a posição original uma abstração excessiva das circunstâncias humanas, excluindo no véu da ignorância informações moralmente relevantes e determinantes, como valores comunitários?

Para Sandel, uma abordagem sociológica do problema revela que as chamadas circunstâncias da justiça excluem a benevolência, a fraternidade e a afeição comunitária e que em certos contextos uma generalização no sentido de uma justiça formal não é adequada, como no contexto familiar, regulado por uma lógica diversa (SANDEL, 1989, p. 32-33). Rawls, porém, responderia que a posição original é apenas um dispositivo hipotético, não trata das relações humanas reais (SANDEL, 1989, p. 40). Ainda que hipotética, contudo, a situação da posição original deve adequar-se, como vimos, também a nossas intuições normativas através de um equilíbrio reflexivo. Como observa Sandel, Rawls seleciona o

desinteresse mútuo como “amplamente aceitável” segundo tais convicções profundas, mas não postula a benevolência por ser utópica (SANDEL, 1989, p. 44).

Para Sandel, a resposta ao risco de abstração excessiva deve revelar-se na investigação e crítica da *antropologia filosófica* implícita na teoria da justiça. Segundo Sandel, para fazer sentido da teoria de Rawls, é preciso atribuir ao Self um certo caráter para torná-lo compatível com uma justiça deontológica. Para Sandel, este caráter implícito pode ser tematizado no sentido de uma tese da antropologia filosófica, a qual busca esclarecer como pessoas morais têm a capacidade de agir de forma justa. O que está em jogo em tal antropologia não é a busca de generalizações empíricas, mas uma descrição reflexiva e não-contingente da natureza humana em suas possíveis formas de identidade (SANDEL, 1989, p. 50).

Para Sandel, a antropologia filosófica de Rawls dá um caráter *voluntarista* à agência humana (*human agency*), ou seja, à busca do Self por seus fins, de modo que fins e valores são meramente *escolhidos*. Em sentido contrário, Sandel entende que concepções do Bom são *constitutivas* para a formação de nossa identidade, permitindo um aspecto *cognitivo* da agência humana (SANDEL, 1989, p. 58): nós não só meramente escolhemos os valores ou fins que “possuímos”, mas *descobrimos aquilo que somos*. O Self implicado pela teoria da justiça de Rawls torna-se reificado, alheio e desvinculado de seus fins. Para Sandel, um Self só ganha autocontrole e capacidade para escolher fins quando atua de maneira reflexiva para questionar-se não sobre o que deve escolher, mas sobre a pergunta “quem sou eu?” (SANDEL, 1989, p. 58-59). Política e moral devem referir-se, portanto, às concepções do Bom das quais Rawls se esquivava.

Para Sandel, a *concepção constitutiva de comunidade* é essencial para a formação deste Self, porque localiza o conjunto de interações, valores, lealdades e tradições que pré-existem ao indivíduo e de que ele necessita *conhecer* para compreender-se e participar (e não inteiramente determinar ou *escolher*) do processo de constituição da própria identidade (SANDEL, 1989, p. 152-153). Diferente do modelo de reflexão monológico do sujeito moderno, o Self de Sandel deve ser capaz de efetuar processos de autocompreensão tanto no sentido *intersubjetivo*, através das descrições relevantes do Self que abarcam mais de um indivíduo singular e remetem-se a comunidades, famílias, nações, classes (SANDEL, 1989, p. 62-63) quanto em sentido *intrasubjetivo*, referindo-se a uma pluralidade de Selves na deliberação interna de cada indivíduo, como ocorre com identidades concorrentes (SANDEL,

1989, p. 63).

A visão *forte* de comunidade, portanto, contraria o modelo individualista do liberalismo e o substitui por uma teoria da intersubjetividade. Como vimos, Rawls pretende fundamentar uma concepção de justiça como um sistema equitativo de cooperação, em que Bens buscados individualmente são também buscados em comum pelos agentes, ou seja, bens primários e públicos. Em Rawls, consideramos esta sociedade bem-ordenada como uma união social de uniões sociais, ou seja, uma união para um Bem comum mais abrangente de vários grupos que buscam, por sua vez, seus Bens particulares (RAWLS, 2005a, 526-527). Para Sandel, contudo, Rawls não supera as bases individualistas de seu projeto, de modo que a busca de um Bem comum não se realiza se cada agente “racional” corresponde a um sistema isolado de desejos.

Para Sandel, contudo, a importância da comunidade não necessariamente ignora as conquistas democráticas, motivo para que o autor recuse ser um “comunitarista”⁷. Para Sandel, é exatamente o paradigma liberal que impõe restrições a democracia: referindo-se à história norte-americana, ele menciona que o projeto de uma república nacional, voltada para uma identidade partilhada entre os cidadãos, fracassou em nome de uma república procedimental, a qual se baseia na predominância dos direitos liberais e de instituições que os protegem, as quais são isoladas dos processos democráticos, como o Judiciário (SANDEL, 1984, p. 94). O republicanismo de Sandel, ao contrário não dispensa as instituições democráticas, mas as reinterpreta como constitutivas para valores e virtudes cidadãos (SANDEL, entrevista).

Este é o projeto que Sandel adota ao tratar da tolerância. Para o filósofo, a tolerância de certas condutas pode se entender de duas formas: uma visão “ingênua” entende que a proibição ou permissão das condutas citadas depende de um julgamento substantivo sobre sua moralidade; uma visão “sofisticada” prefere referir-se a teorias gerais, seja à democracia e ao direito da maioria determinar a legislação, seja pelo direito à liberdade (SANDEL, 1989b, 521). Examinando a tradição constitucional norte-americana quanto à tolerância ao uso de contraceptivos, ao aborto e à homossexualidade, Sandel conclui que o

7 Sandel (1996, p. 67) disse em uma entrevista ao The Harvard Review of Philosophy: “A razão pela qual estou insatisfeito com o rótulo de comunitarista é que ‘comunitarismo’ sugere a ideia de que valores que predominam em uma dada comunidade em um dado tempo são justos. E eu rejeito essa ideia, tanto quanto eu rejeito o majoritarismo. Eu não pretendo defender que o modo de pensar a justiça é considerar as opiniões que a maioria em uma comunidade particular possa em um dado momento ter e chamar isso de ‘justiça’... na medida em que comunitarismo sugere majoritarismo ou uma forma de relativismo moral, isto não representa a visão que eu defendo”.

modelo original (e “ingênuo”) das decisões pró-tolerância e privacidade era *teleológico*, baseado na preservação da instituição tradicional da família, cuja intimidade não poderia ser devassada pelo Estado (SANDEL, 1989b, p. 526). Neste modelo, a lei não necessitava ser neutra em relação à moralidade e deveria reforçá-la. O novo modelo (“sofisticado”), de caráter deontológico e liberal, baseia-se em acepções mais gerais, seja de caráter *voluntarista*, segundo o qual leis de reforço da “moralidade” tradicional ferem a liberdade de escolha, seja de caráter *minimalista*⁸, que condena tais leis por reforçarem doutrinas que não são aceitas por todos. Ambas baseiam-se em alguma forma de defesa da autonomia individual e de neutralidade do Estado.

Para Sandel, ambas estratégias de neutralidade são errôneas. No caso voluntarista da defesa do aborto, fracassa a tentativa de “pôr entre parênteses” (bracketing) as doutrinas filosóficas e religiosas sobre o início da vida, pois implicitamente a posição neutra já toma uma posição substancial acerca do assunto, o que é algo inevitável (SANDEL, 1989b, p. 533). No caso do minimalismo, Sandel destaca que a defesa da liberdade da orientação homossexual contra doutrinas religiosas controversas não faz jus ao respeito que deve ser concedido a uniões entre homossexuais. Neste ponto, ao ligar a questão do respeito a homossexuais a uma mera questão de escolha, a tolerância liberal não trabalha a questão substancial da aceitação. Para Sandel:

O problema com a defesa da tolerância a partir da neutralidade é o outro lado de seu apelo; ela deixa totalmente sem contestação as visões contrárias à homossexualidade em si. A menos que estas visões possam ser debatidas de forma plausível, mesmo uma corte que julgue a favor dificilmente poderá ganhar para os homossexuais mais do que uma tolerância frágil e fraca. Um respeito mais completo requereria, se não admiração, pelo menos alguma apreciação das vidas que os homossexuais vivem. Esta apreciação, contudo, é improvável que seja cultivada por um discurso legal e político conduzido somente em termos de direitos de autonomia. (SANDEL, 1989b, p. 537)

Ao trazer à vivência pública as questões constitutivas do Self, Sandel quer romper uma barreira fixa entre público e privado, entre o Bom e o Justo. Para Sandel, na teoria liberal “ainda que sejamos selves constituídos em sentido forte na esfera privada, devemos ser

⁸ Neste texto, Sandel associa o modelo minimalista a Rawls, especificamente na fase de transição para sua segunda posição. Para esta mudança, conferir o item sobre o Liberalismo Político de Rawls, neste trabalho.

Selves totalmente desonerados (*unencumbered*) em público, e é lá que a prioridade da justiça prevalece” (SANDEL, 1989, p. 182). A benevolência, a lealdade à nação, a religião, todos temas poderiam ingressar como politicamente relevantes, de modo a permitir que os Bens comunitários (o “bem comum que não podemos conhecer sozinhos”) possam desenvolver-se (SANDEL, 1989, p. 183). Sandel procura mostrar que tais considerações são necessárias para fazer jus ao próprio legado liberal.

As fraquezas da proposta de Sandel se evidenciam na crítica elaborada por Brian Barry. Para Barry, Rawls não seria um modelo adequado para falar de um liberalismo individualista, por advogar mais uma espécie de coletivismo moral e político: a posição original é capaz, em princípio, de permitir o questionamento de todos os direitos, sem direitos pré-sociais (BARRY, 1984, p. 524) como ocorre no modelo do liberalismo clássico. Do mesmo modo, nem toda ética deontológica adota uma psicologia em que escolhemos de forma desvinculada nossos fins e valores (BARRY, 1984, p. 524). Segundo Barry, toda proposta moral precisa de uma fórmula para equilibrar interesses conflitantes e restringir a realização de alguns deles que prejudiquem outros, também considerados legítimos (BARRY, 1984, p. 525).

Além disso, Barry entende que as restrições da justiça são ainda mais necessárias quando os interesses que Sandel quer enfatizados (da nação, de um partido ou de uma causa) são colocados em conflito com interesses dos indivíduos. A proposta de Sandel parece nobre e elevada, “mas no final do caminho estão Torquemada, Stalin, Hitler e Begin” (BARRY, 1984, p. 525). Esta conclusão de Barry mostra que o modelo de Sandel liga a antropologia filosófica com uma política potencialmente antiliberal. A aparente razoabilidade destes objetivos podem ocultar possíveis riscos para a democracia.

Já para Amy Gutmann, Sandel erra em seu diagnóstico quanto a Rawls. Em Rawls, a concepção de justiça não está alheia à história e à cultura da sociedade, uma vez que ela própria deriva das convicções mais profundas subjacentes a uma cultura política democrática, além de estar em equilíbrio reflexivo com estas. Rawls sequer postula a justiça como equidade para todas as sociedades. Por outro lado, Rawls também não define uma identidade humana independente de fins e da relação com outros (GUTMANN, 1985, p. 314).

Para Gutmann, estes enganos são causados pela “tirania dos dualismos” da teoria comunitarista: ou a identidade só pode ser totalmente livre de Bens sociais, ou totalmente constituída por eles; a absoluta prioridade ou é do Bom, ou do Justo; a justiça só pode ser

completamente independente ou completamente dependente das circunstâncias históricas e sociais (GUTMANN, 1985, p. 317). A prioridade do Justo sobre o Bom não se justifica por uma precedência metafísica do justo, mas porque protege nosso acesso a certos Bens básicos e liberdades; não porque o processo de individualização independe da noção do Bom, mas porque uma ordem liberal é o melhor modo de compartilhar os Bens da cidadania com outros. Para Gutmann, nossa identidade não é exclusivamente formada pela concepção do Bom, mas também dela faz parte o senso de justiça (GUTMANN, 1985, p. 311)

A necessidade de uma política liberal persiste na medida em que conflitos vão continuar existindo, sem que possamos abandonar as proteções liberais em nome de um incerto retorno da benevolência e da fraternidade comunitárias (GUTMANN, 1985, p. 319). Sandel é otimista demais quanto ao potencial das tradições estabelecidas na sociedade; diversas tradições perseguem minorias e são contrárias aos direitos humanos e à tolerância. O potencial da crítica comunitarista estaria, para Gutmann, no aperfeiçoamento da política liberal através de valores comunitários, sem perder o compromisso com valores liberais básicos, complementando-os, mas não os suplantando (GUTMANN, 1985, p. 320). Para Gutmann, embora a política comunitarista seja conservadora, o potencial construtivo desses valores não é (GUTMANN, 1985, p. 321). Esta será também, como veremos a posição de Habermas.

Vimos, portanto, que através de uma análise da antropologia filosófica, Sandel busca demonstrar a relevância moral dos Bens constitutivos e através disso criticar o projeto político de uma neutralidade ética, da prioridade do Justo sobre o Bom e da tolerância liberal. Em outra proposta comunitarista, Charles Taylor propõe uma ontologia moral e uma política do reconhecimento com vários pontos de contato com a teoria de Sandel. Ao explorar as políticas do reconhecimento em sociedades multiculturais, Taylor dá ainda mais ênfase ao problema do pluralismo e ao problema do respeito e da aceitação de outras formas de vida.

2.3. REPUBLICANISMO II: A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR

Assim como Sandel, Charles Taylor entende que Rawls expressa uma visão truncada da moral ao enfatizar o Justo e não o Bom, o conteúdo do obrigatório e não da vida boa. Ao contrário da filosofia de inspiração kantiana, inclusive a de Rawls, Taylor não

entende que haja uma prioridade do justo sobre o bom, nem uma razão procedimentalizada, especializada em determinar os princípios de nossas ações. Para o autor, estes princípios só mostram a inarticulação da filosofia em relação a seus próprios pressupostos epistemológicos e a suas premissas morais subjacentes (2.3.1). Uma vez esclarecidas as fontes do Self, abre-se espaço para uma política do reconhecimento (2.3.2).

2.3.1. AS FONTES DO SELF

Para Taylor, o tema da moral sempre envolve valorações fortes (*strong evaluations*), ou seja, uma diferenciação do que é certo ou errado, melhor ou pior, de acordo com padrões que não escolhemos, mas que são independentes e os quais só podemos reconhecer (TAYLOR, 1989, p. 4); tais valorações ocorrem no sentido de distinções qualitativas (*qualitative distinctions* ou *qualitative discriminations*) dentro de quadros (*frameworks*) em que nos localizamos sempre a partir de noções substanciais do Bom. Em um quadro de distinções qualitativas, não nos referimos sempre a um só Bem, mas a uma pluralidade deles. Desse mesmo modo, também hierarquizamos esta lista de Bens de acordo com Bens superiores, os *hyper-goods*, que são Bens incomparavelmente mais importantes que outros e que servem de critério pelo qual outros são avaliados (TAYLOR, 1989, p. 63).

Um indivíduo assim “localizado” em um espaço moral “fortemente valorado” é um *Self*, um ser complexo e profundo o suficiente para ter uma identidade (TAYLOR, 1989, p. 32). A identidade de um *Self* fornece um quadro ou horizonte através do qual ele determina o que é valioso, bom, obrigatório (TAYLOR, 1989, p. 27). Este *Self*, além disso, está sempre inserido em uma rede de interlocução em meio a uma comunidade linguística: somente formamos nossa identidade ou rompemos com nossa tradição através do diálogo com outros, ou seja, “[s]ó se é um *Self* entre outros *Selves*” (TAYLOR, 1989, p. 35). A definição da identidade faz referência ao mesmo tempo ao indivíduo e a uma comunidade definidora (TAYLOR, 1989, p. 36).

Para Taylor, Rawls, assim como Kant, não executa uma articulação completa do fenômeno moral, pois reduz a racionalidade moral a partir de uma lista limitada de razões básicas. Ainda que pretenda fazer jus a nossas intuições, Rawls elimina de seu dispositivo da posição original qualquer relação às concepções do Bom dos agentes. A tentativa de uma congruência entre o Justo e o Bom a partir de uma teoria fraca do Bom também fracassa: estes Bens seriam meros *Bens fracamente valorados*. Como esclarece Mattos (2007, p. 43),

enquanto valorações fortes avaliam o valor qualitativo de nossos desejos, em valorações fracas, o que se sobrepõe são os resultados das ações, sendo o Bom definido pelo que é subjetivamente desejado. Para Taylor, tanto os princípios da justiça de Rawls como seus Bens primários, uma vez articuladas as intuições a eles subjacentes, pressupõem uma teoria forte do Bom (TAYLOR, 1989, p. 89). Segundo o autor, a noção do Bom “é aquilo que, em sua articulação, direciona as regras pelas quais se define o que é justo” (TAYLOR, 1989, p. 89); em razão disso, *o Bom tem prioridade sobre o Justo*, não o contrário.

Para entender esta proposição de Taylor, é preciso entender que o uso do termo *articulação* não é trivial e indica um sentido profundo da teoria do filósofo, o de uma ontologia moral e uma antropologia filosófica. Fortemente influenciado pela tradição hermenêutica, Taylor entende concepções como do Self, das distinções qualitativas e da valoração forte enquanto considerações ontológicas de um ser humano sempre engajado em um processo de autointerpretação, somente possível em um horizonte linguístico, onde a linguagem não é meramente instrumental e designativa, mas expressiva e constitutiva do sentido (MATTOS, 2007, p. 48-49). Levando em conta esta configuração, *questões ontológicas* referem-se “ao que vocês reconhecem como os fatores que invocariam a fim de explicar a vida social”, ou “concerne aos termos que vocês aceitam como últimos na ordem da explicação” (TAYLOR, 2000, p. 197).

A ontologia do Self de Taylor, que depende de contextos comunitários para a constituição da identidade, é de caráter *holista*. A posição contrária, que Taylor define como *atomismo* ou *individualismo metodológico*, entende ser possível explicar ações, estruturas e condições em termos de constituintes individuais, assim como explicar bens sociais como uma concatenação de bens individuais (TAYLOR, 2000, p. 197). Para os holistas, este enfoque individualista não é coerente com a própria constituição da sociedade e das relações entre pessoas. O efeito da posição atomista é uma *inarticulação* das fontes do Self, que resulta na compreensão da filosofia moderna (em especial de John Locke) de um *Self* neutro ou *Self* pontual, como um ponto isolado, abstraído de considerações constitutivas da identidade (TAYLOR, 1989, p. 49), desengajado, portanto, da prática responsável inevitavelmente por sua formação.

A inarticulação moderna da ontologia moral tem para Taylor estreita relação com fatores históricos, epistemológicos e noções morais da modernidade. Historicamente, a modernidade traz a noção liberal de direitos subjetivos, segundo a qual a submissão à lei dá

lugar a uma espécie de imunidade protegida por normas universais (TAYLOR, 1989, p. 11). Não existe, além disso, nenhum horizonte moral obrigatório para todos, mas, sim, múltiplos quadros, bastante problemáticos (TAYLOR, 1989, p. 17).

Já a epistemologia moral moderna é de teor *naturalista*. O naturalismo é descrito por Souza (2012, p. 27) como “a tendência moderna (...) de desvincular a ação e a experiência humana da moldura contextual que lhe confere realidade e compreensibilidade”. Para Taylor (1989, p. 80-81), isto ocorre porque o naturalismo substitui descrições ligadas à cultura por descrições absolutas das relações humanas, e não consegue compreender o Self, pois só reconhece objetos considerados sem relação com os sujeitos ou suas interpretações e apenas enquanto capturáveis por descrições explícitas e independentes de um contexto (TAYLOR, 1989, p. 33-34).

Motivos que Taylor chama de espirituais, ou morais, são ainda mais reveladores. Segundo Taylor, a moral moderna e o liberalismo priorizam o Justo sobre o Bom para evitar a dominação de uma doutrina ou forma de vida em prejuízo dos interesses da vida humana em geral, advogando a independência do sujeito contra a autoridade externa e apoiando a benevolência prática. O abandono das ideias de vida boa ocorre em nome da justiça, do altruísmo e da busca de uma ética universal. Liberdade, altruísmo e universalismo são, dentre outros, os ideais morais (os *hyper-goods*) subjacentes às teorias modernas. É assim que a razão procedimental só se explica por uma *razão substancial*, porque se refere a estes termos substanciais (TAYLOR, 1989, p. 85).

Taylor busca, portanto, mostrar que posições liberais não conseguem articular pressupostos de seus próprios princípios políticos, e que sua articulação pode levar a adaptações a outras convicções (como do comunitarismo) (MULHALL, 2004, p. 106). Com esta discussão, a disputa entre holismo e atomismo deixa de ser politicamente ingênua: ela tem consequências diretas para o modelo de política, ou seja, para as *questões de defesa*. Para Taylor, questões de defesa referem-se “à posição moral ou à política que se adota” (TAYLOR, 2000, p. 198), que pode se dividir entre uma posição *individualista*, que dá prioridade aos direitos individuais e à liberdade, e a posição *coletivista*, que dá prioridade a posições comunitárias e bens das coletividades. A relação entre questões de defesa e questões ontológicas se dá como uma certa relatividade do pensamento político. Assim, não é uma determinada visão do que é a sociedade ou o agente social que irá determinar, aprioristicamente, qual a posição política verdadeira.

Para Taylor, é claramente possível que haja atomistas do ponto de vista ontológico que sejam coletivistas do ponto de vista político, e assim com todas as combinações possíveis. Taylor chega a dizer que a posição da liberal procedimental pode ser defendida num ponto de vista ontologicamente holista (TAYLOR, 2000, p. 214) (ou seja, que explica a sociedade política como uma realização necessariamente comunitária). Entretanto, as teses ontológicas, uma vez verificadas, definem qual o campo das posições políticas possíveis. Nas palavras de Taylor, as duas discussões são distintas, pois não garantem uma inclinação automática de uma a partir da outra, mas “o nível ontológico pode ser parte do pano de fundo essencial da concepção que se defende” (TAYLOR, 2000, p. 198). Mais explicitamente, diz Taylor:

Assumir uma posição ontológica não equivale a defender alguma coisa; contudo, ao mesmo tempo, o ontológico ajuda de fato a definir as opções que é importante sustentar por meio da defesa. Esta última conexão explica que as teses ontológicas podem estar longe de ser inocentes. Sua proposição ontológica, se verdadeira, pode mostrar que a ordem favorita de seu vizinho é uma impossibilidade ou acarreta um preço que ele ou ela não leva em conta. (TAYLOR, 2000, p. 199)

Embora haja a relatada relatividade e abertura a concepções políticas distintas, Taylor afirma que defende politicamente uma espécie de holismo individualista (TAYLOR, 2000, p. 201), ou seja, posição “plenamente cônica da inserção social (ontológica) dos agentes humanos, mas que, ao mesmo tempo, valoriza muito a liberdade e as diferenças individuais” (TAYLOR, 2000, p. 201). Vê-se que Taylor, assim como Sandel, entende que seu comunitarismo visa defender os Bens constitutivos da democracia moderna contra as graves consequências práticas da inarticulação ontológica. Como aponta Souza (2003, p. 605), a articulação é uma transformação discursiva dos sentimentos morais; se ausente, ela não possibilita a constituição narrativa da identidade e uma condução de vida consciente, resultando no risco de uma naturalização das fontes morais e uma perda da força condutora dos Bens constitutivos da cultura (SOUZA, 2003, p. 615). Para Taylor, o projeto político capaz de defender a comunidade política democrática e os Selves que a constituem será uma forma de holismo individualista: sua política do reconhecimento.

2.3.2. A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

O holismo individualista de Taylor se reflete em sua posição a respeito de uma política do reconhecimento, a qual se apresenta como uma renovação do liberalismo. Enquanto Taylor chama de Liberalismo 1 o liberalismo da prioridade do Justo, pretensamente neutro e igualitário, apresenta sua alternativa como Liberalismo 2. Nesta outra forma de liberalismo, reconhece-se que estando a identidade do Self dependente de recursos culturais intersubjetivamente partilhados, não o respeito igualitário cego às diferenças, mas o reconhecimento de particularidades tanto de base étnica, cultural, política, religiosa e comportamental é que deve ser o foco da filosofia política. Segundo Taylor, “a tese é que nossa identidade se molda em parte pelo reconhecimento ou pela falta deste” (TAYLOR, 2001, p. 43). A falta de reconhecimento intersubjetivo é uma falta do respeito devido a indivíduos e grupos, causando nestes uma ferida dolorosa; o reconhecimento não é uma cortesia, mas uma necessidade humana vital (TAYLOR, 2001, p. 44-45) e o fundamento da vida humana em sociedade.

Para se chegar a uma política da diferença, Taylor aponta que tiveram de ocorrer duas mudanças na história política do Ocidente. Em um primeiro momento, o sistema medieval de velhas hierarquias, baseado na honra, é substituído por uma política da igualdade universal, que enfatiza a dignidade igual de todos os seres humanos. O risco a se evitar é “a existência de cidadãos de ‘primeira classe’ e de cidadãos de ‘segunda classe’” (TAYLOR, 2001, p. 60). Num segundo momento, a identidade individual ganha uma reinterpretação que a relaciona com um ideal de autenticidade dotado de um forte sentido moral (TAYLOR, 2001, p. 47). Surge, então, uma política não da igualdade universal, mas do respeito universal das diferenças. Como explica Taylor:

Com a política da dignidade igualitária o que se estabelece pretende ser universalmente o mesmo, uma “cascata” idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, o que pedimos que seja reconhecido é a identidade única deste indivíduo ou deste grupo, o fato de que é distinto de todos os demais. (TAYLOR, 2001, p. 61)

A política do reconhecimento se baseia, então, em uma aplicação diferenciada de regras que considera as metas coletivas particulares de grupos culturais. O exemplo base para Taylor é de caráter linguístico-cultural e se refere aos francófonos de Quebec; trata-se da discussão acerca de medidas que restringem o ensino e o uso do inglês e promovem a língua francesa. Direitos culturais não só garantem uma proteção negativa contra violações à liberdade de expressão e liberdade de difusão daquela cultura, mas visam garantir a

sobrevivência da cultura beneficiada, ou seja, como há uma espécie de proteção positiva, o governo pode impor medidas que mantenham aquela cultura vigente. A política não simplesmente facilita a vida de quem já compartilha aquela cultura, mas busca “ativamente criar membros da comunidade”, através de medidas educacionais

Em suma, Taylor propõe “direitos culturais” que beneficiem grupos, minoritários ou majoritários. Para o liberalismo clássico, tais direitos seriam perigosos, visto que: “podem impor à conduta dos indivíduos restrições que podem violar seus direitos” (TAYLOR, 2001, p. 83). Do ponto de vista liberal, “a adoção de uma meta coletiva em nome de um grupo nacional [é] algo que pode considerar-se discriminatório em si” (TAYLOR, 2001, p. 83), pois nem todos comungariam destes mesmos valores culturais. O liberalismo, para evitar isso, diz que os direitos individuais têm sempre prioridade sobre metas coletivas (TAYLOR, 2001, p. 84) e que sua adoção significaria uma ofensa a autonomia dos indivíduos, capazes de considerar e adotar uma opinião ou outra (TAYLOR, 2001, p. 86). Para Mattos (2007, p. 50-51), ocorre aí uma divisão entre público e privado que é um “compromisso de nossa civilização”: garante-se um espaço para o utilitarismo em negócios públicos, enquanto o expressivismo é tornado subjetivo e politicamente improdutivo.

Para Taylor, esta questão pode ser resolvida, como já antes comentamos, com uma nova visão do próprio liberalismo. Para tanto, baseando-se em Dworkin, Taylor divide dois tipos de compromissos morais: um compromisso “processual”, ou seja, do reconhecimento recíproco de tratamento equitativo e igualitário independente de fins substanciais; um compromisso “substancial”, ligado aos fins substanciais da vida, sobre o que constitui uma vida boa digna de nossos esforços para alcançá-la. Para Dworkin, uma sociedade liberal nunca poderia adotar um compromisso substancial, mas somente um compromisso processual, não podendo adotar qualquer visão específica de caráter cultural acerca de virtudes ou visões de mundo metafísico-religiosas de qualquer natureza, ainda que tais visões sejam da maioria. Isto porque “ao aderir-se a esta visão substantiva a sociedade não estaria tratando a minoria dissidente com igual respeito” (TAYLOR, 2001, p. 85).

Contudo, isto para Taylor é insuficiente, pois é impossível fazer sentido de um liberalismo justo sem referência às necessidades das concepções constitutivas do Bom na forma de direitos culturais. Ignorar as condições culturais de manutenção da identidade é algo ameaçador para a integridade de grupos e indivíduos, inclusive de grupos majoritários. Mas isto ainda seria liberalismo? Não haveria, de fato, uma espécie de imposição da maioria sobre

a minoria? Para Taylor, uma sociedade pode ser considerada liberal, ainda que adote fortes metas coletivas, pelo modo como trata suas minorias. Nas palavras de Taylor:

Segundo esta opinião, uma sociedade com poderosas metas coletivas pode ser liberal sempre que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente ao tratar a aqueles que não compartilham suas metas comuns, e sempre que possa oferecer salvaguardas adequadas para os direitos fundamentais. (TAYLOR, 2001, p. 89)

Taylor, a partir disto, diferencia direitos fundamentais, atribuíveis a todos (como a liberdade de expressão) e privilégios e imunidades em benefício de culturas que pretendam direito de sobrevivência. Para Taylor, estes direitos culturais são uma exigência da dignidade igualitária. Exige-se através deles o reconhecimento a algo que não é universalmente compartilhado, mas cujo dever de reconhecimento “brota organicamente” de uma política de dignidade universal (TAYLOR, 2001, p. 62). A política da diferença é o respeito por um potencial universal: o potencial de definir a própria identidade como indivíduos e como cultura (TAYLOR, 2001, p. 65). Prova disto é que a política do reconhecimento constrói-se por denúncias contra a discriminação e a cidadania de segunda classe. Na sociedade democrática igualitária, a estima social não perdeu seu lugar e toma a forma de uma demanda por reconhecimento recíproco entre iguais (TAYLOR, 2001, p. 77).

A suspeita contra metas coletivas em nome da neutralidade não se sustenta para Taylor, pois os modelos liberais “se fundamentam em boa medida em juízos acerca do que é uma vida boa” (TAYLOR, 2001, p. 91). O princípio igualitário supostamente universal mostra-se um reflexo da cultura hegemônica e avesso ao reconhecimento da diferença. É um particularismo que se disfarça de universalidade. As divisões liberais entre público e privado, política e religião não alcançam o resultado esperado: “O liberalismo não constitui um campo possível de reunião para todas as culturas, senão que é expressão política de certo gênero de culturas, totalmente incompatível com outros gêneros” (TAYLOR, 2001, p. 92).

Contra esta política, Taylor não só pretende permitir que culturas se defendam da extinção dentro de limites razoáveis, mas também que “todos reconheçamos o igual valor de todas as diferentes culturas” (TAYLOR, 2001, p. 94-95). Devemos ser capazes, ao menos em princípio, de *estimar* a cultura alheia em igualdade de valor. Trata-se porém de uma suposição, “uma hipótese inicial que nos permitirá aproximar-nos de qualquer outra cultura” (TAYLOR, 2001, p. 98). Esta suposição, que Taylor pretende defender, não deixa de ser problemática e se assemelha para ele a um ato de fé (TAYLOR, 2001, p. 98). Neste ponto,

Taylor pretende uma forma de respeito pela cultura diferente que não seja acessada por uma ética deontológica, mas que ultrapasse esta ética em busca de uma estima mútua conseguida a partir do diálogo.

Taylor propõe que o processo se dê como uma fusão de horizontes em Gadamer, segundo a qual podemos aprender a nos mover para um horizonte mais vasto que aquele no qual antes baseávamos nossas valorações, o qual se torna apenas mais uma possibilidade ao lado de outras culturas, buscando assim novos vocabulários de comparação de valor (TAYLOR, 2001, p. 99). O resultado deverão ser “autênticos juízos de valor igualitário que se apliquem a costumes e criações destas culturas diferentes” (TAYLOR, 2001, p. 101).

Para que isto seja possível, Taylor propõe que valores de diferentes culturas não sejam sempre incomensuráveis. Há para Taylor valores de fato incomensuráveis, os quais não podem ser valorados de fora da própria cultura nem incorporados por outros e que, por isso, impossibilitam o mover de um quadro cultural para outro sem perdas (TAYLOR, 1989, p. 61). Contudo, existem Bens universais, espécies de hyper-goods que são Bens para qualquer um (*goods-for-everyone*) em qualquer cultura. Aqui, novamente, o importante não é que ao final se considerem certos valores bons universalmente, mas que não podemos restringir a priori essa possibilidade (TAYLOR, 1989, p. 62). Este diálogo intercultural nega o relativismo, que para Taylor é apenas uma forma sofisticada de naturalismo, relacionada ao fatalismo de que um valor só pode ser entendido e incorporado em um único contexto cultural de origem (TAYLOR, 1989, p. 67).

Para James Tully (informação verbal)⁹, diferente do diálogo padrão, em que as partes buscam um acordo (*agreement*) através do recurso a uma base de argumentos cada vez mais abstrata, o diálogo em Taylor busca uma harmonização (*attunement*) através da sensibilidade ao sofrimento social e à diferença, partindo para pontos cada vez mais concretos das particularidades culturais. Em um processo no qual todas as partes se transformam, o diálogo político em Taylor é o processo no qual a própria linguagem política se constrói, na conciliação de vários espaços na valorização da dependência mútua entre os participantes. Só nesse contexto os diálogos podem ser críticos e tratar das situações de falta de reconhecimento. Este diálogo permite o que Elshtain (2004, p. 137) chama de *tolerância profunda*, a qual não exige uma privatização das convicções dos cidadãos, e abre espaço para a proselitização mútua, sem essencializar diferenças, nem relativizar crenças.

⁹ Palestra de James Tully “Charles Taylor on deep diversity” na McGill University, em Quebec. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=-raJWEplmxg>. Acesso em: 18/06/2013.

Torna-se ambíguo, contudo, se somos obrigados ou não a *supor* valor na cultura de outros, antes mesmo de entrarmos em contato com ela. Taylor chega a dizer que a pressuposição de valor é questão de direito, diferente da conclusão sobre o valor maior ou igual da cultura estranha, pois este depende da própria vontade e do desejo. Quando Taylor aponta, contudo, quanto ao assunto que “[t]alvez não seja necessário perguntar-nos se há algo que os outros possam exigir-nos como um direito próprio” (TAYLOR, 2001, p. 106), é difícil concluir algo a respeito da natureza desta obrigação (se é que há uma obrigação). Sabendo que um juízo de valor autêntico exigiria uma fusão de horizontes, ou seja, que sejamos transformados pelo outro e não mais julgemos de acordo com nossos padrões familiares originais (TAYLOR, 2001, p.104), como garantir que tão profunda transformação aconteceria?

A resposta de Taylor só nos pode ser insatisfatória: é *razoável* a suposição da contribuição da cultura alheia e seria arrogância pensar o contrário. No final das contas, porém, se tratamos aqui do reconhecimento como condição de respeito das culturas diferentes e se localizamos seu processo em uma razão substancial de caráter hermenêutico, logo reconhecemos com Taylor que a questão de uma validade imparcial não é decisiva, mas, sim, o fato de nos identificarmos ou não com os valores daquela cultura até o ponto de uma fusão de horizontes. Neste sentido, para Taylor:

Para falar com propriedade, não se fazem juízos que podem ser errôneos ou corretos: expressamos nosso gosto ou nosso desgosto, apoiamos ou rechaçamos uma cultura. Mas então a queixa deve dirigir-se contra a negação do apoio, e a validade ou invalidez dos juízos não tem nada a ver com isso. (TAYLOR, 2001, p. 102)

Aqui vemos um caso em que a visão holista de Taylor gera dificuldades. A separação entre ponto de vista do Justo, de caráter deontológico, e ponto de vista do Bom, de caráter teleológico, entre moralidade e identidade do Self, foi demolida, mas isto parece trazer efeitos colaterais. Como aponta Arto Laitinen, as valorações fortes de Taylor estão ligadas à identidade em pelo menos quatro aspectos: valorações fortes determinam a identidade e a orientação prática; guiam o modo como características do Self são identificadas; tais características do Self também guiam sua orientação; valorações fortes, por fim, são padrão de julgamento para sucesso e motivações do Self (LAITINEN, 2003, p. 29).

Esta ligação é a responsável pela confusão conceitual entre identidade e moralidade, o que faz com que o bom e o justo estejam interligados através da primazia da

noção de vida boa. Isto parece levar ao que Laitinen observará depois: “parece que Taylor não distinguiu algo que é objetivamente bom de algo que é bom para mim, no contexto da minha vida” (LAITINEN, 2003, p. 42). O filósofo propõe, então, manter o aspecto híbrido das valorações fortes de Taylor, que continuariam amplas o suficiente para abarcar orientações práticas opcionais e categóricas, morais e valorativas, gerais e pessoais; a condição é que se adicione à teoria uma especificação deontica do caráter das normas generalizáveis e razões para agir nesse sentido.

Laitinen pretende manter o papel das valorações fortes quase intacto, para fazer jus à forte ligação entre valores, razões e normas. Sua alternativa é fazer com que cada componente valorativo tenha uma contraparte deontica, relativa a compromissos gerais, independentes da situação específica, e mesmo normas pessoais de orientação de cada sujeito (LAITINEN, 2003, p. 56). É possível também para Laitinen a tradução de orientações valorativas em razões. A dimensão do justo passa a ser relevante com suas concepções gerais, como parâmetro de julgamento de situações (LAITINEN, 2003, p. 57).

É de se perguntar, porém, se o reconhecimento de uma estrutura deontica não se desvirtua enquanto tal dentro do quadro das valorações fortes. Se de fato a teoria de Taylor comete o erro inverso de seus adversários kantianos, ou seja, ignora o elemento deontico em função do seu caráter valorativo, parece que uma posterior diferenciação entre as duas esferas ameaça a proposição mais abrangente de Taylor e, no final, surgem dois campos de fato interligados, mas com lógicas diversas. O risco de retirarmos uma tal separação é o mesmo denunciado por Gutmann e Barry contra Sandel: o risco contra direitos individuais. Em um passo que para muitos significou uma relativização das suas premissas deontológicas, Rawls na realidade fará em seu *Liberalismo Político* uma eloquente defesa daquilo que é mais atacado pelos comunitaristas: o modelo de tolerância só pode basear-se na neutralidade ética e na prioridade do Justo. Se a filosofia política liberal quer manter-se coerente com este projeto, deve porém aprender a aplicar o dever de tolerância a si mesma, como veremos a seguir.

2.4. LIBERALISMO II: O LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

Vimos brevemente que a solução de *Teoria* era a de garantir a estabilização da sociedade a partir da congruência entre o Bom e o Justo: existiria uma concepção do Bom resultante da própria concepção de justiça, a qual seria evidente (ou ensinada e estimulada)

para cidadãos sob condições de uma sociedade bem-ordenada. Já em *Liberalismo Político*, o projeto de um consenso moral em torno de justiça como equidade parece irreal, pois a própria concepção de justiça passa a ser, sob condições de uma sociedade plural, matéria passível de desacordo. O filósofo percebeu que em *Teoria* colocou a autonomia kantiana como um valor incontroverso e, em busca de coerência, retirou-lhe esse status, diminuindo suas expectativas em relação à homogeneidade cultural em vista do tema do pluralismo (AUDARD, 2007, p. 186).

Para respeitar esta diversidade de posições, Rawls passou a considerar sua primeira versão da concepção de justiça como uma doutrina *abrangente* (RAWLS, 2005b, p. xvii-xviii) e propõe uma segunda versão, estritamente política. A tese de uma mudança radical é exagerada: Rawls já buscava antes fazer uma filosofia política doutrinariamente autônoma. Além disso, Rawls continua utilizando boa parte do arsenal teórico de *Teoria*, inclusive a posição original. Considerando a adição do consenso de sobreposição e da razão pública, a mudança, contudo, não pode ser subestimada. Para entender seu real alcance, devemos investigar o que significa dizer que *Teoria* seria uma doutrina *abrangente* liberal (em desacordo *razoável* com várias outras) e como ela se tornará uma concepção *política*.

2.4.1. PLURALISMO RAZOÁVEL, RAZÃO PÚBLICA E TOLERÂNCIA

Doutrinas *abrangentes* (*comprehensive doctrines*) são, para Rawls, doutrinas religiosas, morais e filosóficas que incluem concepções sobre o valor da vida, ideais de caráter pessoal, amizade, relações familiares, associacionais e tudo que busque reger e limitar a vida como um todo. São *gerais* se procuram aplicar-se a todos os sujeitos. Doutrinas abrangentes podem ser totalmente abrangentes se cobrem todos os valores e virtudes reconhecidas em um sistema bem articulado; são, porém, parcialmente abrangentes se organizam somente alguns valores em uma articulação mais aberta (RAWLS, 2005b, p. 13-14). Em uma sociedade livre, há um pluralismo de tais doutrinas. Rawls entende, porém, que não temos bons critérios para decidir qual é verdadeira com um consenso satisfatório.

Isto porque nossa avaliação está marcada pelos *fardos do juízo* (*burdens of judgement*), as diversas dificuldades que envolvem o uso dos poderes da razão e do juízo no curso da vida política (RAWLS, 2005b, p. 55): a) a complexidade das evidências empíricas; b) a dificuldade em se chegar a acordo sobre a relevância relativa de cada consideração; c) a

vagueza de nossos conceitos morais e políticos, sempre carentes de interpretação; d) a dependência das experiências pessoais (por exemplo, de uma classe social) em nossa avaliação moral e política; e) diferentes considerações normativas de diferente força em cada lado do debate; f) devido ao espaço social limitado, somente um número restrito de valores podem ser considerados (RAWLS, 2005b, p. 56-57).

A conclusão a que Rawls chega é que em condições normais da razão humana em meio a uma sociedade democrática prevalece o *fato do pluralismo razoável* (*fact of reasonable pluralism*), ou seja,

que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, embora incompatíveis, é o resultado normal do exercício da razão humana dentro do quadro de instituições livres de um regime democrático constitucional. (RAWLS, 2005b, p. xviii – xix).

O sentido do razoável, neste quadro, se amplia. Agora, pessoas razoáveis, além de propor e honrar princípios e padrões de termos equitativos de cooperação (como em *Teoria*), também reconhecem a limitação de critérios avaliativos das doutrinas abrangentes, quer dizer, reconhecem os *burdens of judgement* (RAWLS, 2005b, p. 49) e suas consequências (inclusive a *tolerância*). Sem um critério objetivamente acessível, uma doutrina abrangente só pode requerer exclusividade na sociedade com base na opressão de dissidentes. Para evitar esta situação, resta somente a condição de um desacordo razoável (*reasonable disagreement*): o desacordo entre pessoas razoáveis sobre as doutrinas abrangentes igualmente razoáveis.

Doutrinas abrangentes razoáveis são, em um primeiro aspecto, aquelas que derivam de um uso da razão teórica na formação de uma visão de mundo coerente, da razão prática no sopesamento de valores nesta visão e que normalmente se apoiam em tradições. Um segundo aspecto é mais exigente: “o Liberalismo Político também supõe que uma doutrina abrangente razoável não rejeita os aspectos essenciais de um regime democrático” (RAWLS, 2005b, p. xviii – xix). Tais doutrinas abrangentes não são necessariamente verdadeiras somente por serem razoáveis e mesmo se cremos que elas são verdadeiras, isto não nos autoriza a impor esta verdade a outros que não as compartilham. Segundo Rawls:

pessoas razoáveis veem que os fardos da razão põem limites quanto ao que pode ser razoavelmente justificado para os outros, e portanto elas defendem alguma forma de liberdade de consciência e liberdade de pensamento. Para nós não é razoável utilizar o poder político, seja em nossas mãos, seja compartilhando-o com outros, para reprimir visões abrangentes que não sejam irrazoáveis. (RAWLS, 2005b, p. 61)

Isto não significa alguma forma de indiferença ou ceticismo em relação à questão da verdade. Enquanto em nossa vida social é razoável afirmar a verdade ou inverdade de uma ou outra doutrina abrangente, no domínio do político a questão é colocada de lado. Ao contrário, a pergunta pela razoabilidade é enfatizada. Para Rawls, existem várias doutrinas não razoáveis, irracionais e “até loucas”; quanto a elas, “o problema é contê-las de modo que elas não prejudiquem a unidade e a justiça da sociedade” (RAWLS, 2005b, p. xviii – xix). Rawls, contudo, não pretende trazer muitas restrições à categoria do razoável, sob pena de arbitrariedade ou exclusivismo (RAWLS, 2005b, p. 59). Neste sentido, ele aceita como razoáveis a maior parte das doutrinas presentes nos ambientes democráticos, como no caso das religiões, “exceto por algumas formas de fundamentalismo” (RAWLS, 2005b, p. 170)

A partir destas considerações, ser razoável significa propor tolerância em termos de um desacordo razoável e não buscar decidir questões de justiça e matérias constitucionais básicas em nome de nossas doutrinas abrangentes (RAWLS, 2005b, p. 61). Este é o que Rawls chama de dever de civilidade (*duty of civility*). Esta posição implica a ideia de uma *razão pública* (*public reason*) contida no ideal de cidadania democrática. A razão pública se forma a partir de restrições recíprocas condizentes com a posição original e que fazem parte da concepção política de justiça, sem recorrer a doutrinas abrangentes. Cidadãos não podem exigir nada contrário ao que as partes que os representavam na posição original poderiam garantir. Assim, em condições imparciais, as partes “não poderiam garantir que todos devessem afirmar uma visão abrangente particular” (RAWLS, 2005b, p. 62).

Este dever de civilidade, que encarna o dever moral (e não jurídico) de tolerância em Rawls, foi modificado posteriormente com o modelo de *razão pública inclusiva* (RAWLS, 2005b; ARAÚJO, 2011). Antes, não só políticos e pessoas em cargos oficiais deveriam abster-se de argumentos de suas doutrinas abrangentes (religiosas ou seculares) no fórum público, mas também os cidadãos comuns. Agora, porém, estes cidadãos e grupos da chamada cultura de fundo (*background culture*), ou seja, igrejas, universidades e demais organizações da sociedade civil, podem argumentar livremente com argumentos não-públicos (por ex. religiosos), desde que, quando estes argumentos entrarem na cultura política pública, sejam *no devido momento* (condição chamada por Rawls de *proviso*) traduzidos em linguagem pública, acessível a todos. No capítulo seguinte, trataremos desta noção com mais vagar.

O importante por ora é notar que, de toda forma, a doutrina que exige dos

cidadãos reformas legais e constitucionais que extrapolam os valores e princípios políticos, constituídos segundo o consentimento de todos, descumpre o dever de tolerância, fere a razão pública e o dever de civilidade, enfim, não é razoável. Que uma doutrina não seja razoável, contudo, não significa que ela seja falsa (RAWLS, 2005b, p. 138). A razoabilidade não exige verdade, mas duas condições: que “as matérias constitucionais essenciais [*constitutional essentials*] e matérias de justiça básica [sejam] tanto quanto possível decididas somente a partir de valores políticos” e que “os valores políticos expressados por seus princípios e ideais [tenham] peso suficiente para superar todos os outros valores que devam entrar em conflito com eles” (RAWLS, 2005b, p. 137).

Estes valores políticos devem ser aqueles contidos em uma concepção política de justiça. Rawls propõe-se, então, reformular a teoria da justiça como equidade como uma concepção *política*, não metafísica. Isto significa que ela não é uma doutrina abrangente, mas submete-se a uma justificação política: deve ser o foco de um consenso entre as doutrinas abrangentes dos cidadãos. Segundo Rawls, antes de *Liberalismo Político* não havia em sua teoria a distinção entre doutrinas abrangentes filosóficas e morais e concepções limitadas ao domínio do político (RAWLS, 2005b, p. XVII). Em *Teoria*, a estabilidade baseava-se em um consenso *moral* sobre a concepção de justiça. Já em *Liberalismo Político*, a concepção é estritamente *política*, assim como seu critério de legitimidade último.

2.4.2. O DOMÍNIO DO POLÍTICO, O CONSENSO DE SOBREPOSIÇÃO E A TOLERÂNCIA DA FILOSOFIA

Rawls renova a preocupação presente em *Teoria* de não fundamentar sua teoria em fatos morais independentes, o que significaria heteronomia para os cidadãos, preferindo considerá-los autônomos para *construir* princípios a partir das concepções que tem de si mesmos e da sociedade (ARAÚJO, 2010, p. 107). Esta exigência significa também que mesmo questões filosóficas metafísicas ou morais, que não têm resolução no campo político, devem ser afastadas, junto com outras doutrinas abrangentes, em um *método de evitação* (ARAÚJO, 2010, p. 108). Isto quer dizer que o construtivismo não recorre à razão teórica, que trata do conhecimento de determinados objetos, mas à razão prática, que trata da construção de normas a partir de concepções (RAWLS, 2005b, p. 92-93).

O recurso a concepções, já presente em *Teoria*, não tem seus pressupostos

normativos enfraquecidos, ao menos em princípio, pelas modificações de *Liberalismo Político*. Como afirma Forst (2012, p. 85), a justificação destas concepções de base, as chamadas ideias fundamentais, não é uma hermenêutica da *nossa* cultura, mas refere-se a uma sociedade que *mereça* ser chamada de democrática. Em *Liberalismo Político*, esta condição está presente quando se diz que a concepção de justiça deve ser ainda *moral*, como antes era em sua justiça como equidade, embora restrinja-se ao domínio do *político*. Uma concepção política de justiça *também* é moral, pois “seu conteúdo é dado por certos ideais, princípios e padrões” com os quais se articulam valores (RAWLS, 2005b, p. 11), no caso, os valores da cultura política de uma sociedade democrática segundo padrões refletidos pelos cidadãos.

O domínio do político, porém, é mais restrito que o de doutrinas morais, religiosas e metafísicas. Enquanto estas alcançam questões familiares, pessoais, associacionais, a concepção política se restringe à estrutura básica da sociedade e aos valores morais a ela relativos (os valores políticos). Ela é também independente (*freestanding*), ou seja, não depende de qualquer doutrina abrangente, mas é um *módulo* que pode encaixar-se e ser apoiado por várias doutrinas abrangentes razoáveis (RAWLS, 2005b, p. 13). Por outro lado, a concepção de justiça é política quando expressa as ideias fundamentais de uma cultura pública política de uma sociedade democrática (por exemplo, de interpretação da constituição), embora separe-se da *background culture* da sociedade civil e suas associações não-políticas.

Na diferença entre doutrinas abrangentes morais e o domínio do político está uma resposta indireta a Sandel: a concepção de justiça não pressupõe qualquer conceito abrangente de pessoa, mas, sim, um conceito político. A concepção de pessoa, assim como a de sociedade, continua sendo uma concepção da razão prática, mas limita-se seu escopo a matérias políticas, sem abranger a identidade não-institucional dos indivíduos (RAWLS, 2005b, p. 30). A autonomia não significa a liberdade moral de escolha e revisão das concepções do Bom, mas a possibilidade de exercício de uma autonomia política liberal inclusive para pessoas que defendem uma doutrina privada não-liberal (alguma religião, por exemplo). Rawls não apresenta, portanto, uma concepção de pessoa concorrente com a de Sandel, ele simplesmente associa sua concepção a um nível diferente da discussão (FORST, 1993, p. 187).

Como dissemos, em *Teoria*, Rawls propõe um consenso moral sobre uma doutrina abrangente liberal, que todos deveriam afirmar; agora Rawls pretende um consenso político que não é aceito por todos cidadãos pelos mesmos motivos, pois cada um o defende a partir

de sua própria doutrina abrangente (AUDARD, 2007, p. 176; RAWLS, 2005d, p. 489). Tendo em vista que doutrinas abrangentes estão em permanente desacordo razoável, nenhuma delas pode “assegurar a base da unidade social, nem fornecer o conteúdo da razão pública ou das questões políticas fundamentais” (RAWLS, 2005b, p. 133). O foco não está mais na construção dos princípios, mas na questão de sua estabilidade, a qual só pode ser respondida se a concepção política for igualmente aceita pelas doutrinas abrangentes em conflito.

Na prática, muito é mantido do esquema de *Teoria* dos três níveis de justificação que vimos a partir de Forst (2012). O primeiro nível, das ideias fundamentais permanece em padrões compatíveis com o padrão que expomos, assim como o segundo nível da construção e justificação racional da concepção de justiça. Neste nível, porém, uma modificação de *status* ocorre: para Rawls, como vimos, *Uma Teoria da Justiça* é agora considerada uma doutrina abrangente, e deve ser reduzida a seus elementos unicamente políticos. Como vimos, isto significa abandonar a autonomia moral em nome de uma autonomia política, e, acima de tudo, entender de outra forma a questão do terceiro nível de justificação. Neste, Rawls distancia-se da congruência do Justo e do Bom (FORST, 2010, p. 33), da teoria do Bem da justiça, e se refere a um consenso de sobreposição.

Para Audard, a ideia de consenso de sobreposição, embora ligada à estabilidade da teoria, é um nível de justificação essencial. Sem ele, a concepção de justiça não está justificada, apesar da posição original. Aqui, o problema da estabilidade se conecta ao de uma legitimidade liberal, a qual é “assegurada com motivação suficiente e adequada, adquirida sob instituições justas” (RAWLS, 2005b, p. 142). Para Rawls, a justiça como equidade só pode ser razoável se apelar às razões de cada cidadão. E a concepção política de justiça assim o faz quando é *freestanding*, mas ao mesmo tempo serve como um módulo que pode encaixar-se e apoiar-se em diversas destas doutrinas que sejam razoáveis (RAWLS, 2005b, p. 144). É a ideia deste “módulo” que explica o sentido do consenso de sobreposição. Nestes termos, o consenso de sobreposição é o estável e duradouro acordo entre doutrinas abrangentes razoáveis, no qual cada uma apoia a concepção de justiça a partir de seu próprio ponto de vista (AUDARD, 2007, p. 197).

Ao consenso de sobreposição se pode objetar que ele não passa de um mero *modus vivendi*, ou seja, desprovido de um sentido comunitário forte, o consenso social se fundaria em interesses próprios ou de grupos ou através de barganha política (RAWLS, 2005b, p. 146-147). Rawls de fato abandona uma concepção de comunidade política, “se por

tal comunidade queremos dizer uma sociedade política unida pela afirmação de uma mesma doutrina abrangente” (RAWLS, 2005b, p. 146), devido ao fato do pluralismo. Para Rawls (RAWLS, 2005b, p. 145, nota 191), isto não quer dizer que a concepção de justiça abandone a realização de valores comunitários e metas comuns, mas as restringe somente ao campo do político.

Para Rawls, a diferença entre *modus vivendi* e consenso de sobreposição está em que a estabilidade não normativa do *modus vivendi* depende de um equilíbrio de forças sempre precário; enquanto isso, o caráter moral (baseado em princípios de justiça) e político (o apoio dado da perspectiva das próprias doutrinas abrangentes) dão um caráter normativo à estabilidade do consenso. Para Rawls, “[o] teste para isso é se o consenso é estável com respeito a mudanças na distribuição de poder entre as visões” (RAWLS, 2005b, p. 148). No consenso de sobreposição, a maioria não deixa de apoiá-lo para dominar outros grupos.

Uma segunda objeção seria que o “evitar” uma doutrina abrangente geral implica indiferença e ceticismo, já que Rawls abandona avaliação política da verdade em favor de uma avaliação da razoabilidade (RAWLS, 2005b, p. 149). Rawls não se apoia, contudo, nas controversas doutrinas do ceticismo ou indiferença, mas, sim, nas ideias fundamentais da concepção política de justiça, que são razoavelmente aceitáveis, uma vez conseguidas de forma refletida (*on due reflection*) e passíveis de um consenso de sobreposição. Neste consenso, não se prega o ceticismo, mas se evita a questão da verdade em nome da autonomia política dos cidadãos, que no exercício da cidadania regulam-se pela razão pública e por si só escolhem que tipo de apoio e congruência a concepção de justiça mantém com suas doutrinas abrangentes (AUDARD, 2007, p. 196).

Este é o sentido em que a tolerância é aplicada à própria filosofia: “deixar os próprios cidadãos resolverem as questões de religião, filosofia e moral de acordo com as visões que eles livremente afirmam” (RAWLS, 2005b, p. 153). Cidadãos podem, assim, apoiar o consenso de sobreposição “seja como verdadeiro, seja como razoável, do modo como a visão [abrangente] permitir” (RAWLS, 2005b, p. 151). São diferentes relações possíveis entre doutrinas abrangentes e concepção política: primeiro, Rawls cita a doutrina liberal kantiana, para a qual a concepção política é uma *dedução* de sua própria doutrina “*a partir de dentro*” (RAWLS, 2005b, p. 170); outra relação é de *aproximação*, no exemplo da doutrina utilitarista, que não deduz a concepção política do princípio de utilidade, mas a considera satisfatória; por fim, a visão abrangente pluralista considera haver “diferentes domínios de

valor, dos quais o político é somente um deles” (RAWLS, 2005b, p. 170), de forma que estes domínios estão *equilibrados* (e relativamente unificados) em um todo mais amplo.

Em nenhum desses casos o que se tem é um mero acordo prudencial entre as visões abrangentes e o Estado: aqui se reflete na realidade um equilíbrio de razões do ponto de vista das doutrinas abrangentes dos cidadãos, a ponto de permitir-lhes respeitar os valores políticos e os limites da razão pública. Neste contexto, o próprio cidadão que deve decidir se irá considerar a concepção de justiça verdadeira, ou simplesmente razoável. Exigir que a concepção seja considerada verdadeira por todos é

desnecessário e pode interferir no objetivo prático de buscar uma base pública consensuada da justificação. Para muitos o verdadeiro, ou o religiosamente e metafisicamente bem fundado, vai além do razoável. A ideia de um consenso de sobreposição deixa esse passo ser dado pelos cidadãos individualmente de acordo com suas próprias doutrinas abrangentes (RAWLS, 2005b, p. 153).

Há questões de verdade, porém, tão essenciais que os grupos de algumas doutrinas abrangentes não querem retirá-las da agenda política, e portanto não aceitam que sua regulação se dê no campo imparcial da concepção de justiça. Rawls não defende que questões sejam removidas somente por serem foco de conflito; contudo, para Rawls, “evitando doutrinas abrangentes tentamos desviar-nos das mais profundas controvérsias de modo a ter alguma esperança de revelar uma base para um consenso de sobreposição estável” (RAWLS, 2005b, p. 151). A categoria do razoável é então aplicada, como vimos, a concepções, princípios, fundamentos, pessoas e instituições, sem recurso ao conceito de verdade, para que se possa viabilizar o consenso de sobreposição (OLIVEIRA, N., 1999, p. 184).

2.4.3. A FAMÍLIA LIBERAL, NEUTRALIDADE E PRIORIDADE DO JUSTO

Uma terceira objeção seria de que o consenso de sobreposição, para alcançar os objetivos que pretende, só pode ter como foco uma concepção política geral e abrangente, o que seria inconveniente em face das restrições impostas pelo *political turn* (somente valores e ideias políticas, restrição à estrutura básica, etc). Para Rawls, mostrar como valores políticos podem ser apoiados sem que formem uma visão abrangente é mostrar como valores políticos podem ser apoiados por uma doutrina abrangente (ser “parte” dela, de seu conteúdo) e separados de seus valores não-políticos. O resultado deve ser uma ordem que respeita liberdades básicas e os valores não-políticos de todos.

Para isso, Rawls contrasta as doutrinas parcialmente abrangentes com as doutrinas totalmente abrangentes. Como vimos, estas últimas defendem que todos seus valores e virtudes estão sistematicamente ordenados (RAWLS, 2005b, p. 155), em razão do que “a aceitação da concepção política... [deriva] e depende somente da doutrina abrangente” (RAWLS, 2005b, p. 159); as doutrinas parcialmente abrangentes, por sua vez, adotam uma visão plural, na qual é possível uma sabedoria política que evita questões desagregadoras das bases sociais de cooperação (RAWLS, 2005b, p. 157). Para Rawls, o fato de que cidadãos apoiem doutrinas parcialmente abrangentes e mais abertas (RAWLS, 2005b, p. 159) facilita que seus valores não-políticos possam conviver com valores políticos, no mínimo sem conflitos, e em que valores políticos normalmente prevaleçam.

O consenso político deve ter, entretanto, conteúdos específicos e ir além da instituição de princípios formais e procedimentos democráticos, ou seja, de um *consenso constitucional*. Ele deve ter profundidade para abranger a estrutura básica como um todo, o que inclui certos princípios e direitos *substanciais*, como a liberdade de consciência (RAWLS, 2005b, p. 164). No mero nível dos princípios, faltaria à constituição uma base de interpretação e emenda (RAWLS, 2005b, p. 165). Quanto à extensão, deve incluir a legislação que garanta liberdades de consciência “e não meramente de discurso e pensamento político”, igualdade e mesmo as “necessidades básicas de todos cidadãos” (RAWLS, 2005b, p. 166). Deve, por fim, ser amplo o bastante para abarcar aquelas concepções políticas fundamentais que forem logradas como foco da sobreposição entre as visões abrangentes e os interesses envolvidos.

Com sua teoria da justiça como equidade, Rawls apresenta apenas uma das concepções políticas possíveis; é possível que uma concepção menos ampla ou outros ideais e princípios possam ser apoiados, desde que sejam outras concepções *liberais*. Diferentes concepções liberais se apoiam por “diferentes interesses econômicos e sociais” (RAWLS, 2005b, p. 167). Duas condições permitiriam que a justiça como equidade fosse finalmente a concepção escolhida: que ela realmente reflita as ideias mais fundamentais e que seja estável em relação aos interesses sociais (RAWLS, 2005b, p. 167-168).

É neste sentido que a justiça como equidade tem agora um papel menor em relação ao conjunto do *Liberalismo Político*, que se torna algo como uma meta-teoria liberal. A estrutura básica da sociedade é regulada por uma concepção de justiça ou por uma *família* dessas concepções, dentre as quais a justiça como equidade é uma delas. Segundo Rawls (RAWLS, 2005b, p. xlviii), para uma concepção ser liberal e ter poder de regular a estrutura

básica deve corresponder a três critérios: especificar certos direitos, liberdades e oportunidades comuns a regimes democráticos; dar prioridade especial a essas liberdades; medidas que assegurem a todos meios adequados para o uso inteligente e efetivo de suas liberdades e oportunidades (RAWLS, 2005b, p. xlviii).

Variável que seja o conteúdo dos liberalismos compatíveis com a proposta de Rawls, seu compromisso com as ideias fundamentais se mantém, tornando desafiante a tolerância com doutrinas abrangentes não-liberais. Como Rawls atesta, “[e]m justiça como equidade a prioridade do Justo significa que os princípios de justiça política impõem limites quanto às formas de vida permissíveis”, de modo que “pretensões de buscar fins que transgridam esses limites não têm qualquer peso” (RAWLS, 2005b, p. 174). Concepções abrangentes do bom só são admissíveis se não contrariarem os princípios de justiça (RAWLS, 2005b, p. 175, nota 209). Embora Rawls não queira limitar muito o espaço para a variedade de formas de vida, há, sim, um limite do Justo em relação às concepções do Bom.

Assim como em *Teoria*, a dimensão racional do Bom é incluída a partir de uma teoria dos *Bens primários*. Nesta teoria, o bom e o justo são complementares, mas ideais do Bom na concepção de justiça são estritamente políticas (RAWLS, 2005b, p. 175). Esta teoria do Bom compõe-se por um entendimento público sobre uma lista de pretensões legitimamente qualificadas como questões de justiça política e o modo adequado de persegui-las (RAWLS, 2005b, p. 178). Esta lista deve ser uma visão das necessidades básicas dos cidadãos, ao mesmo tempo independente de suas doutrinas abrangentes e a partir da identificação de semelhanças parciais na estrutura das concepções do Bom permissíveis (RAWLS, 2005b, p. 180). Por desconexão com concepções abrangentes, Bens primários não podem ser Bens constitutivos no sentido de Sandel, mas sim “principalmente aspectos das instituições”, como liberdades e direitos básicos, oportunidades institucionais, ou renda (RAWLS, 2005b, p. 180).

As pretensões das doutrinas abrangentes em relação à justiça política devem limitar-se a busca de *Bens primários* e sob o limite dos princípios de justiça. Segundo Rawls, espera-se que cada um adapte sua concepção do Bom para o limite esperado de sua respectiva parcela justa na distribuição dos Bens primários (RAWLS, 2005b, p. 189). Isso significa, para Rawls, que “fortes sentimentos e aspirações fervorosas por certos objetivos não dão por si mesmos direito a recursos sociais ou a modelar instituições públicas para a busca desses objetivos” (RAWLS, 2005b, p. 189). Segundo Rawls, a lista de Bens primários e os princípios da justiça desacoplam razões da justiça não só de desejos e carências, mas de sentimentos e

compromissos dessa ordem. O exemplo que Rawls utiliza é o da tolerância religiosa, “que não dá relevância à força da convicção pela qual nós nos opomos às crenças religiosas e práticas de outros” (RAWLS, 2005b, p. 189-190).

Isto afasta decisivamente Rawls de uma política do reconhecimento como a de Taylor, voltada às consequências políticas dos compromissos dos cidadãos com suas doutrinas abrangentes e do sofrimento causado pela neutralidade liberal. Entretanto, sua concepção não é uma sociedade privada meramente instrumental para interesses dos cidadãos (RAWLS, 2005b, p. 201), pois a sociedade política é, ela própria, um *primary good* e tem compromisso com fins últimos, ou seja, fins desejados por seu próprio valor (RAWLS, 2005b, p. 201), como o fim de apoiar uma concepção de justiça. A sociedade política é um Bem *individual*, porque permite o pleno uso dos poderes morais, e *social*, porque permite realização de Bens em uma cooperação dos cidadãos em dependência mútua (RAWLS, 2005b, p. 204). A concepção de justiça pode estar até mesmo “entre os fins básicos pelos quais eles [os cidadãos] expressam o tipo de pessoa que muito querem ser” (RAWLS, 2005b, p. 202).

Apesar destas consequências *identitárias* e *comunitárias* da concepção política de justiça (muito no sentido que expomos na crítica de Gutmann a Sandel), a neutralidade liberal impede uma política do reconhecimento. Neutralidade aqui não se entende no sentido de uma *neutralidade procedimental*, que não recorre a valores morais ou só a valores neutros como imparcialidade e igualdade de oportunidades, como por exemplo em Habermas com os princípios do discurso (RAWLS, 2005b, p. 191). Ela deve ser uma *neutralidade de fins*, ou seja, os fins das instituições básicas e das políticas públicas são neutros em relação às doutrinas abrangentes e apoiáveis pelos cidadãos em geral (RAWLS, 2005b, p. 192). Isto não é procedimentalmente neutro, pois se baseia em princípios de justiça *substanciais*.

A neutralidade significa, aqui, que o Estado deve garantir igual oportunidade para todas as concepções do Bom permissíveis, sem beneficiar qualquer uma delas. Não significa, contudo, uma *neutralidade de efeitos*, ou seja, que o Estado deve tornar mais provável que uma pessoa siga uma doutrina abrangente e colabore com sua *sobrevivência*, como ocorre em Taylor. Em condições de uma sociedade justa e liberal, muitas doutrinas podem extinguir-se e isto é natural e inevitável. Para Rawls, “é fútil tentar contrapor-se a estes efeitos e influências” (RAWLS, 2005b, p. 193); só há injustiça quando o Estado beneficia diretamente doutrinas, por exemplo, as liberais e individualistas (RAWLS, 2005b, p. 199).

O equilíbrio se encontra exatamente na tolerância de doutrinas *não-liberais*.

Rawls dá o exemplo da tolerância a comunidades religiosas não-liberais, que se isolam do resto da sociedade moderna e requerem alguma forma de educação própria para suas crianças. Uma doutrina abrangente liberal (como a de Kant ou Mill) sugeriria uma obrigação do ensino dos valores da autonomia e da individualidade. Para Rawls, ao contrário, somente é obrigatório o ensino de noções de direitos civis e constitucionais, da vigência da liberdade de consciência e que apostasia não é crime. Tudo isso para garantir aos membros dessas comunidades que “a continuidade de sua filiação quando forem adultos não seja baseada simplesmente na ignorância de seus direitos” (RAWLS, 2005b, p. 199).

Comunidades podem afastar-se do mundo, desde que reconheçam os princípios da concepção política de justiça e apreciem os ideais políticos de pessoa e sociedade, trabalhando para que seus membros adquiram a capacidade de compreender e participar da cultura política e das instituições democráticas (RAWLS, 2005b, p. 200). A concepção política de justiça afirma a superioridade de certas formas de caráter moral e encoraja virtudes morais, mas estas virtudes são *políticas* – cooperação social, civilidade, tolerância, razoabilidade –, além de desencorajar formas de discriminação racial e religiosa, de forma consistente com a liberdade de consciência e de expressão (RAWLS, 2005b, p. 195).

Segundo Will Kymlicka, Rawls erra em dois sentidos: primeiro, ao abandonar a defesa do valor da autonomia, ele não *identifica* a justificção correta do modelo liberal de tolerância, que deve basear-se na liberdade individual de consciência. (KYMLICKA, 1992, p. 34). Sem esta defesa, Kymlicka acredita que não se pode fazer frente a um modelo concorrente de tolerância, baseado nos direitos de grupo (*group rights*). Enquanto o modelo rawlsiano baseia-se na separação entre igreja e Estado, na remoção da agenda pública de temas religiosos e na liberdade privada de crença, o modelo de direitos de grupo baseia-se na aquisição pelas comunidades religiosas de um status oficial e de autogoverno, buscando legalmente restringir direitos individuais com o fim de preservar tradições religiosas (KYMLICKA, 1992, p. 39).

No império turco-otomano e no Édito de Nantes, o modelo de grupos constituía-se da concessão de uma religião dominante à coexistência (com status menor) com outras religiões. Do ponto de vista liberal, somente direitos de grupo contra decisões políticas e econômicas da maioria são válidos; direitos de grupo *contra seus próprios membros*, não. (KYMLICKA, 1992, p. 36, nota 4). Para Kymlicka, só podemos condenar o sistema de grupos partindo do valor da autonomia: ele é condenável porque “torna difícil ou impossível

para pessoas questionar ou revisar seus compromissos religiosos”, não lhes permite “julgar por si mesmas” a filiação religiosa de forma crítica (KYMLICKA, 1992, p. 40).

Para Kymlicka só uma espécie de doutrina liberal abrangente pode fazer frente a política comunitarista que justifica o modelo de grupos devido à prevalência dos Bens e fins constitutivos, que por isso podem ser reforçados por lei (KYMLICKA, 1992, p. 42). No liberalismo, ao contrário, a autonomia política possibilita a autonomia moral dos cidadãos, permitindo acesso a informação e ao proselitismo de vários modos de vida; requer também que pessoas aprendam sobre esses modos por uma educação obrigatória; e, por fim, permite pessoas revisarem radicalmente suas convicções, podendo chegar à apostasia (KYMLICKA, 1992, p. 43). Para Kymlicka, essas consequências não são acidentais, pois, assim como os comunitaristas, ele entende que a autonomia moral e a política são conceitualmente interligadas (KYMLICKA, 1992, p. 46, nota 3).

Rawls buscava uma base ampla de apoio para a concepção de justiça, evitando ao máximo controvérsias filosóficas, morais e religiosas, mas isto é impossível na política liberal, pois aceitar a autonomia em contextos políticos inevitavelmente possibilita o seu exercício mais geral (KYMLICKA, 1992, p. 46). O resultado só pode ser que as minorias não-liberais acatam a concepção de justiça, mas pagam um preço que não concordam em pagar: não podem ter direitos de grupos nem proibir a apostasia e o proselitismo. Embora defenda o valor da autonomia e o liberalismo (ou talvez exatamente por defendê-los), Kymlicka acredita que a deficiência de uma concepção “política” em perceber sua parcialidade fundamental leva a segunda questão: não só a identificação deve ser revisada, mas a *imposição* do liberalismo sobre outras formas de vida também.

Rawls é tão confiante na capacidade de aceitação de sua concepção neutra, que não reconhece os “limites de nossa habilidade de implementar e impor princípios liberais a grupos que não endossam esses princípios” (KYMLICKA, 1992, p. 54). Kymlicka propõe maior cautela nesta imposição, de acordo com o histórico de acordos entre maioria e minoria, com a severidade das violações de direito individual existentes, ou grau de consenso na comunidade sobre a legitimidade dos direitos liberais etc. (KYMLICKA, 1992, p. 52). Para Kymlicka, pode-se, dependendo da circunstância, até mesmo reconhecer alguns direitos de grupos de forma legítima.

Também Audard busca um caminho de maior sensibilidade para diferenças culturais dentro da teoria de Rawls. Para a autora, é possível interpretar o consenso de

sobreposição como uma forma de reconhecimento da identidade cultural que rejeita uma neutralidade “cega às diferenças” (AUDARD, 2007, p. 196). Neste sentido, o consenso é político, quando separa crenças pessoais e deliberação pública, porque assim “ele tenta modelar um acordo que respeita diferenças irreduzíveis” (AUDARD, 2007, p. 197). Ainda no âmbito da posição original é possível que diferenças culturais, étnicas e de gênero sejam adicionadas como relevantes para a justiça da estrutura básica (201); no consenso de sobreposição, estes elementos ganhariam papel público.

A defesa de Audard no sentido de direitos culturais de minorias a partir de Rawls, tornando-os condição de possibilidade para a afirmação da concepção de justiça a partir das doutrinas abrangentes, é interessante e parece compatível com a proposta de Rawls. Segundo Audard, do contrário, algumas doutrinas abrangentes seriam ignoradas da formação do consenso por serem tratadas como irrazoáveis (AUDARD, 2007, p. 203). O modelo rawlsiano tem, porém, pouco a inspirar uma teoria do reconhecimento como a de Taylor. Um argumento claro para isso: doutrinas abrangentes, assim como em *Teoria*, não influenciam diretamente o conteúdo da concepção política de justiça (justificada na posição original). Se influenciassem, Rawls diz que seriam políticas em um sentido *errado* (RAWLS, 2005b, p. 141).

Vemos, portanto, que se em Sandel e Taylor a sensibilidade para diferenças culturais é paga sob o preço de um risco de autoritarismo, em Rawls a neutralidade de uma política que se esquivava sistematicamente de integrar conteúdos das concepções abrangentes parece estar aquém das necessidades culturais de indivíduos e grupos. Os comunitaristas, buscam reinterpretar a tradição liberal sob o ponto de vista de uma revalorização de Bens comunitários e apontam para o sentido de um diálogo profundo que busca discutir as diferenças sob o ponto de vista dos valores. A tolerância liberal seria só um ponto de início, às vezes mesmo um obstáculo. Já em Rawls, restrições tanto no nível da posição original quanto no âmbito político do consenso de sobreposição levam a uma limitação dos conteúdos em nome de uma maior liberdade cultural, arriscando-se contudo a eliminar do debate público temas possivelmente relevantes para a eliminação da discriminação e do sofrimento humano.

Assim apresentadas as posições comunitarista e liberal, parece intuitiva a ideia de Habermas que expomos no início deste capítulo: uma solução intermediária entre as duas posições. Embora os autores do debate também tenham tentado fazê-lo a partir de seus pontos de vista, buscando unir as exigências da democracia com as exigências da fé e da tradição cultural, as necessidades de indivíduos com as da coletividade, de fato nos encontramos em

um desequilíbrio de princípios. Como nos tipos ideais habermasianos, ora prevalecem direitos individuais, ainda que com a nuance de um afastamento do privatismo do liberalismo clássico, ora prevalece a comunidade cultural, embora não se eliminem direitos individuais por completo.

A ponte que ligará a autonomia individual com uma determinação coletiva da normatividade se encontra no caminho habermasiano que leva de uma teoria da razão comunicativa até uma teoria do discurso de uma sociedade democrática regulada pelo direito. Através do sentido intersubjetivo da validade de normas baseado em um processo determinado por pressupostos pragmáticos da comunicação, indivíduos ingressam em um debate argumentativo, colocando em discussão seus próprios interesses e valores e se colocando na perspectiva de outros.

Uma rede plural de formas discursivas e de negociações pode ser institucionalizada, permitindo que dos processos comunicativos da base da sociedade possa surgir uma forma de poder capaz de legitimar o direito. A tolerância será, então, uma teoria específica dentro deste quadro, formada para solucionar aqueles casos em que discursos acerca das concepções do Bom não podem ser solucionados, exigindo uma forma de respeito mútuo baseada em liberdades comunicativas, cujos limites e possibilidades devem ser discursivamente determinados.

CAPÍTULO 2 – DEMOCRACIA DELIBERATIVA E A CONCEPÇÃO HABERMASIANA DE TOLERÂNCIA

2.1. PROBLEMAS DE UM MODELO DEMOCRÁTICO DE TOLERÂNCIA

No capítulo anterior, discutimos dois modelos normativos de democracia que concorrem como base legítima de justificação da tolerância. Partimos logo no início da ideia de que o moderno conceito de tolerância advém da modernidade e do liberalismo, e buscamos tanto em discussão com a teoria habermasiana de tipos ideais, mas principalmente a partir da discussão com autores reais do debate, traçar o quadro teórico que sustenta a proposta política liberal e um de seus fortes concorrentes na filosofia contemporânea, o republicanismo de cerne comunitarista. Vimos que a discussão tem nuances que ultrapassam os tipos ideais habermasianos, mas que sua discussão sobre o debate entre republicanismo e liberalismo tem relevância para a discussão contemporânea¹⁰.

No caso de Rawls, os pressupostos liberais da separação entre valores (éticos) e normas (morais), da prioridade do justo sobre o bom e da neutralidade ética são apropriados por Rawls de forma consequente e por vezes radical. Desde *Uma Teoria da Justiça*, Rawls defende a prioridade do justo (ou, no caso, do *razoável*) do ponto de vista da posição original, neutra em relação às concepções do bom. A partir de seu construtivismo, parte das intuições da sociedade democrática para elaborar uma concepção que regule a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. Em *Liberalismo Político*, uma radicalização da neutralidade torna a política (e a filosofia política) independente de qualquer doutrina abrangente religiosa, metafísica, moral ou filosófica. Só um consenso de sobreposição pode garantir as condições de aceitação e tolerância de doutrinas sempre conflitantes em vista dos fardos do juízo.

Para Habermas, a discussão com Rawls é uma “briga de família”. Ambos propõem uma interpretação intersubjetiva do princípio moral kantiano e de seu conceito de

10 Um exemplo destas nuances está no próprio entendimento de Habermas acerca da filosofia de Rawls. Vimos no capítulo anterior que um dos principais focos do debate entre liberais e comunitaristas é relativo a *Uma Teoria da Justiça*. Para Habermas, porém, o tipo ideal liberal refere-se a “uma tradição que remonta a Locke”, na qual “não podem ser encaixados certos ‘liberais’, tais como Dworkin ou Rawls” (HABERMAS, 1997, p. 18, nota 10). Para Habermas, o projeto de Rawls guarda afinidades com sua teoria do discurso; contudo, sua crítica se concentra sobre uma priorização indevida em Rawls da autonomia privada, na valorização de certos conteúdos liberais em detrimento da soberania do povo nos processos democráticos, ou seja, da autonomia pública. Em suma, Habermas reconhece afinidades em Rawls, mas sua crítica refere-se ao acento *liberal* dessa proposta.

autonomia: leis válidas devem ser aceitas por todos os envolvidos com base no uso público da razão (HABERMAS, 2002b, p. 61). Ambos comprometem-se com a prioridade do justo em uma ordem jurídica neutra de cidadãos livre e iguais. Para Habermas, contudo, Rawls não esclarece bem o ponto de vista deontológico na posição original e, em *Liberalismo Político*, sua noção de neutralidade acaba prejudicando uma reivindicação cognitiva de correção normativa. Rawls ignora a base comunicativa e procedimental da racionalidade prática, por não tomar a política democrática enquanto *processo*, priorizando direitos subjetivos (*autonomia privada*) sobre a soberania popular exercida segundo a *autonomia pública*

Habermas, porém, não toma o caminho do comunitarismo. Assim como os comunitaristas, Habermas entende que pessoas só se individualizam por meio da socialização, e que é preciso exigir uma política de reconhecimento que preserve a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade. Esta política certamente tem um maior acento republicano que a de Rawls, integrando mais internamente aspectos comunitários e valorativos. Contra Taylor, contudo, Habermas entende que “não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés” (HABERMAS, 2002b, p. 235). Para Habermas, a solução seria uma concepção procedimental do direito segundo a qual o processo democrático só pode garantir os direitos subjetivos no caso de participação autônoma dos próprios destinatários enquanto cidadãos.

É este tipo de relação recíproca e co-originariedade entre autonomia pública e autonomia privada, entre a direitos de participação de indivíduos e grupos e direitos subjetivos iguais para todos. Defendendo um caminho entre liberalismo e republicanismo, Habermas remete a insuficiência de ambas as posições a uma agressão à autonomia dos cidadãos na tarefa de sua autorrealização enquanto livre e iguais. De um lado, a ameaça liberal é a de uma neutralidade cega a diferenças, na qual a tolerância seria uma espécie de imposição do liberalismo contra outras formas de compreensão da vida. De outro, a ameaça comunitarista está no possível autoritarismo, que sobrepuja a neutralidade estatal em nome de metas coletivas, condicionando a tolerância à vontade da maioria ou à necessidade das culturas.

Esta ameaça de autoritarismo implica o que Habermas chama, com Rainer Forst, de *paradoxo da tolerância*. A necessidade de delimitar os parâmetros do que é tolerável (ou seja, do que pertence à diversidade irreduzível da sociedade) e do que é intolerável (ou seja,

do que é simplesmente injusto e imoral) leva-nos a um traçado de fronteiras sempre criticável do ponto de vista político. Esta crítica pode apontar que a tolerância não passa de intolerância velada. Assim, “à proporção que esse traçado de limites se desenvolve de modo autoritário e, por conseguinte, unilateral, o ato de tolerar traz impressa a mácula de uma exclusão arbitrária. (HABERMAS, 2007, p. 281). A unilateralidade das propostas liberal e comunitarista, expostas até aqui, mostram o risco de um traçado limitador dos parâmetros de tolerância.

O antídoto deste dilema seria a já mencionada “concepção do respeito”, baseada na ideia de que a tolerância não é a concessão de uma autoridade superior, mas o exercício necessário do direito de todos os seres humanos à liberdade de religião e de expressão das concepções do bom. Esta concepção se volta para o reconhecimento recíproco do trato tolerante, como Habermas a define:

Somente a concepção de liberdade iguais para todos e a fixação de um domínio de tolerância capaz de convencer simetricamente a todos os atingidos são capazes de extrair da tolerância o agulhão da intolerância. Os possíveis atingidos têm de levar na devida conta perspectivas dos respectivamente “outros” caso pretendam exercer tolerância recíproca apoiando-se no argumento de que todos merecem igual respeito. (HABERMAS, 2007, p. 281)

Assim exposto, o modelo parece com a descrição da política da igualdade em Taylor, baseada no respeito universal. A diferença estará na capacidade de Habermas de superar a crítica comunitarista a Rawls. Baseando-se seja em uma antropologia filosófica (Sandel), seja em uma teoria das fontes do Self (Taylor), o comunitarismo mostra como fenômenos morais seriam o resultado de processos de autocompreensão sempre inseridos em comunidades e em uma tradição de valores pré-existente. Habermas também segue esta intuição fundamental, propondo um modelo de racionalidade prática que não abstrai de contextos específicos. Sua proposta de tolerância, contudo, não deve ir no sentido de uma preservação de valores comunitários, como na defesa da “visão ingênua” da tolerância em Sandel, assim como no caso da política da diferença em Taylor.

Habermas não busca anular a neutralidade ética e a prioridade do justo sobre o bom, bases da tolerância liberal. Assim como Rawls, Habermas compreende a tolerância a partir de um desacordo razoável em meio ao pluralismo de visões de mundo. O que falta a Rawls e aos comunitaristas é uma consciência da razão procedimental comunicativa, solução para os pressupostos necessários da autonomia democrática e para a sensibilidade hermenêutica aos contextos valorativos. Esta teoria, que leva a uma democracia deliberativa,

será aqui exposta com base na teoria da racionalidade comunicativa, na teoria da modernidade e na teoria do discurso. Com auxílio destas bases, pretende-se expor a concepção deliberativa de tolerância em Habermas, e como sua proposição une os princípios liberais com a exigências de um reconhecimento recíproco das diferenças.

2.2. TOLERÂNCIA E PLURALISMO EM HABERMAS: RACIONALIDADE, MODERNIDADE E TEORIA DO DISCURSO

2.2.1. RACIONALIDADE E DISCURSO EM HABERMAS

Como vimos, Rawls procura afastar a filosofia política de doutrinas controversas, seja no campo das concepções do Bom, seja mesmo as de caráter filosófico. O liberalismo político “deixa a filosofia como ela está”, pois “[a] filosofia política procede de forma separada de todas (...) doutrinas [abrangentes] e se apresenta em termos como independente (*freestanding*)” (RAWLS, 2005c, p. 375). O resultado disso é uma separação entre razão teórica e prática. No campo da filosofia política, Rawls defende o construtivismo político que se remete às intuições da cultura política da sociedade, aproximando-se do contextualismo, mas, por outro lado, reforçando o normativismo ao defender “requisitos razoáveis” e inevitáveis da razão prática. Ao remeter a validade de suas afirmações às convicções da cultura política, apoiando-se ainda em um ideal de razão, a teoria de Rawls apresenta uma *tensão* não resolvida entre critérios transcendentais e imanentes (WERLE, 2012, p. 179), ou como Habermas prefere, uma *ambivalência*.

Em Habermas, a razão é razão comunicativa, cuja *reconstrução se dá na pragmática formal*. Inspirado por Austin e Searle, Habermas entende que nossa comunicação se forma por atos de fala, cuja forma padrão contém um componente locucionário (conteúdo proposicional) e um componente ilocucionário, que fixa a função comunicativa do conteúdo expresso, criando uma relação entre falante e ouvinte. Se bem sucedida, esta relação influencia o ouvinte a compreender e aceitar o ato de fala no sentido indicado (ex: como uma promessa) (HABERMAS, 2002c, p. 57-58). Esta reconstrução busca explicitar o “saber prévio intuitivo e comprovado do falante competente”, mas não parte da perspectiva do observador, mas do participante da comunicação (OLIVEIRA, M., 1996, p. 324-327). Enfocando os pressupostos da meta ilocucionária do entendimento mútuo comunicativo, a

pragmática formal busca então as competências linguísticas necessárias e os pressupostos inevitáveis de nossa linguagem e ação, incluindo aí suas condições de validade.

Para Rawls, a reconstrução habermasiana gera uma doutrina abrangente, pois vai além da filosofia política ao buscar “dar uma explicação geral do sentido, referência e verdade o validade tanto da razão teórico quanto das várias formas de razão prática” (RAWLS, 2005c, p. 376). Ao contrário de Rawls, Habermas entende que uma razão prática deflacionada não se remete ao conceito do “político”, mas deve ser *pós-metafísica*, ou seja, abandonar a filosofia objetivista metafísica e o subjetivismo da filosofia da consciência em favor da transcendência *imane*nte dos pressupostos pragmático-linguísticos. A teoria da razão comunicativa não pode ser uma doutrina abrangente: ela não admite desacordo razoável, nem tolerância, pois a realidade objetiva/intersubjetiva de seus pressupostos está comprovada imanentemente em cada proferimento e ação linguisticamente articulados. Este é, na expressão de Siebeneichler (1994, p. 93), o “essencialismo” da reconstrução habermasian, que podemos contrastar à construção rawlsiana.

O conjunto dos pressupostos linguístico-pragmáticos constitui-se, em primeiro lugar, das pretensões de validade (de verdade, de correção e de veracidade) e do conjunto de referências pressupostas por cada uma delas, as quais formam as concepções formais de mundo: referimo-nos ao mundo objetivo como o conjunto de fatos linguisticamente apresentáveis em proposições verdadeiras, o qual se pressupõe como um mundo único e independente de nossas representações; referimo-nos a um mundo social como o conjunto de normas e prescrições intersubjetivamente partilhadas e merecedoras de reconhecimento; por fim, referimo-nos a um mundo subjetivo, como conjunto das vivências subjetivas as quais o falante tem acesso privilegiado (HABERMAS, 2004, p. 109).

Em práticas linguísticas, utilizamos a linguagem de acordo com diversas formas da racionalidade (epistêmica, teleológica e comunicativa), as quais se integram através da figura de uma racionalidade discursiva, que advém ela mesma da racionalidade comunicativa (HABERMAS, 2004, p. 101). Na racionalidade epistêmica, proposições são racionais, ainda que não necessariamente verdadeiras, quando se pode dar bons motivos para justificá-las em contexto discursivo; no caso da racionalidade teleológica, a racionalidade está associada a que os resultados tenham sido alcançados por meios conscientemente deliberados, cujas razões são testáveis também por meios discursivos. O agir comunicativo se dá quando a meta ilocucionária do entendimento mútuo linguístico se torna prioritária, o passo “resulta do

acréscimo de uma pretensão de validade com a qual um falante confronta um ouvinte” (HABERMAS, 2004, p. 112) em buscar de coordenar seus planos de ação.

O agir comunicativo pode ser forte ou fraco. O agir comunicativo em sentido fraco ocorre quando “o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais” (HABERMAS, 2004, p. 118), ou seja, quando “um vê que o outro (...) tem (...) razões que são boas *para ele*, sem que o outro precise se apropriar delas à luz de suas próprias preferências” (HABERMAS, 2004, p. 113). O agir comunicativo em sentido forte, por sua vez, ocorre “tão logo o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha dos fins” (HABERMAS, 2004, p. 118) e constitui um acordo em sentido estrito, ou seja, “os envolvidos podem aceitar uma pretensão de validade pelas *mesmas* razões” (HABERMAS, 2004, p. 113). Tal acordo só é indispensável no agir social que pressupõe que os agentes “perseguem seus planos de ação apenas dentro dos limites de normas e valores vigentes”, inclusive na expressão de sentimentos (HABERMAS, 2004, p. 120-121).

Para Habermas, cada tipo de proferimento linguístico e ação pretende racionalidade a partir de seus próprios parâmetros, mas todas, em última instância, são avaliáveis por discursos. O *discurso* é “a forma de comunicação caracterizada pela argumentação, na qual se tornam tema as pretensões de validade que se tornaram problemáticas e se examina se são legítimas ou não” (HABERMAS, 1989b, p. 116). O objetivo dos participantes é alcançar um *consenso* racional, cuja validade depende de quatro condições ideais: inclusividade, distribuição simétrica de liberdades comunicativas, condição de franqueza (que o que é dito coincida com o que os envolvidos pensam) e ausência de constrangimentos externos e internos (HABERMAS, 2007, p. 97; HABERMAS, 1989b, p. 153-154). Somente quando pode prestar contas de suas pretensões de validade no discurso, uma pessoa se torna racional (HABERMAS, 2004, p. 102); a possibilitação deste processo em uma sociedade, por sua vez, a torna racional.

O resgate discursivo de pretensões de validade permite que a linguagem seja utilizada em todo seu potencial crítico e reflexivo, tornando os sujeitos de fato racionais e livres; ou seja, eles têm a capacidade de sustentar pretensões de validade e posicionar-se dizendo “sim” ou “não” a pretensões de outros com base somente em boas razões. Uma atitude reflexiva que elimina restrições cognitivas e abandona a perspectiva egocêntrica do próprio contexto de ação é chamada de *liberdade reflexiva*; uma atitude autorreflexiva para

com a própria atividade orientada a fins e de escolha racional da ação constitui *liberdade de arbítrio*; uma atitude reflexiva para com as próprias ações levando à capacidade de autodeterminação da vontade em virtude da moral trata-se de *autonomia* ou *vontade livre*; uma atitude reflexiva para com o próprio projeto de vida entrelaçado com as formas de vida coletivas no sentido de um projeto consciente e de estabilização da identidade chama-se *liberdade ética* (HABERMAS, 2004, p. 103).

Habermas propõe, portanto, uma razão procedimental que possibilita a crítica de contextos estabelecidos. Trata-se de um ponto de discordância entre Habermas e os comunitaristas que também nos remete à discussão com a hermenêutica gadameriana. Para Gadamer, o *horizonte* é o fundamento da pré-compreensão do homem; histórico-cultural, pré-reflexivo e linguisticamente articulado, ele reflete a finitude e historicidade que são características ontológicas do ser que compreende (OLIVEIRA, M., 2011, p. 15). Assim como Taylor, Gadamer elabora um conceito substancial de razão, para o qual somente nos compreendemos e aos outros a partir de preconceitos tradicionais; a possibilidade de reconhecimento da cultura do outro só se dá por “fusão de horizontes”, sem mediação de normas formais universais. Já Sandel, que não faz referência explícita a Gadamer, se assemelha a ele quando analisa identidades constituídas a partir de horizontes, nos quais processos de autocompreensão são constitutivos da vida humana.

Habermas inicia sua discussão com Gadamer ainda em defesa das teses de seu *Lógica das Ciências Sociais*. Naquele contexto, Habermas adere à crítica de Gadamer a uma autocompreensão objetivista ou cientificista, que ignora o pertencimento estrutural da compreensão às tradições; critica, porém, sua reabilitação filosófica do “preconceito”, que impõe uma visão conservadora e ignora o poder da reflexão de transformar o posicionamento do sujeito em relação à tradição (HABERMAS, 1971, p.46-48). Horizontes gadamerianos acabam tomando a forma de conteúdos dogmáticos. Para Habermas, a experiência hermenêutica não pode ser absolutizada a ponto de não se reconhecer a força transcendente da reflexão. Embora o conhecimento seja “enraizado” na tradição, a reflexão possui uma força retroativa capaz de afastar aquilo que se baseia em mera dominação a partir da coação não-violenta “do entendimento e da escolha racional” (HABERMAS, 1971, p.50).

Em *Verdade e Justificação*, Habermas já abandonou as premissas da crítica da ideologia, mas aprofunda a mesma posição com outras bases: trata-se agora de mostrar como na hermenêutica de Gadamer a semântica da abertura linguística do mundo se sobrepõe à

pragmática das condições do entendimento mútuo. Embora em Gadamer a dimensão comunicativa da linguagem é considerada, na forma do diálogo, ela não cumpre as promessas de uma razão universalista, pois sua referência objetiva “deve sempre se dar no solo de um consenso prévio, produzido por tradições comuns” (HABERMAS, 2004, p. 87). Para Habermas, Gadamer ainda compreende a compreensão hermenêutica como a autoclarificação ética de uma comunidade; em contraste a esta proposta, Habermas defende a racionalidade comunicativa, que prioriza o processamento discursivo de nosso trato com o conhecimento e com a ação (HABERMAS, 2004, p. 90-93).

Esta ênfase no potencial reflexivo do discurso implica em um *risco de dissenso* interno à comunicação linguística. A tarefa do entendimento necessita, por isso, de um contrapeso conservador (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 139) que sirva de pano de fundo consensual diante de problematizações, em função análoga à do horizonte gadameriano. Trata-se do *mundo vivido*, o horizonte de pré-compreensão pragmaticamente pressuposto em toda práxis vital, formado de certezas e presunções inquestionadas, que regulam o risco de dissenso e fornecem um conhecimento não-temático formado pelas “pressuposições que os participantes na comunicação devem fazer se pretendem que um ato de fala numa determinada situação seja capaz de assumir um significado específico e se revelar válido ou inválido” (HABERMAS, 2002a, p. 126). Diferente, pois, do horizonte de Gadamer, o mundo vivido constitui-se não só de conteúdos culturais, mas de uma esfera de pressupostos procedimentais comunicativos.

Quando estes pressupostos, enquanto condições de possibilidade e validade do conhecimento e da ação, descem para a facticidade do mundo vivido, diz-se que a teoria da razão comunicativa “destranscendentaliza o reino do Inteligível de Kant” (HABERMAS, 2002a, 130). Este processo de *destranscendentalização* acompanha duas teses metateóricas. A primeira é o *naturalismo fraco*, segundo o qual pressupostos resultam de processos evolutivos biológico-naturais e processos de aprendizagem no âmbito da cultura de caráter contingente, embora tenham um sentido normativo de formas de adaptação, construção e seleção de uma solução inteligente de problemas (HABERMAS, 2004, p. 38); a segunda é o *transcendentalismo fraco*, ou seja, a noção de que pressupostos contrafactuais têm sede na facticidade das práticas cotidianas, sendo universais e necessários apenas *de facto*, na medida em que são pressupostos difundidos nas formas de vida socioculturais em geral, sem substitutos funcionais (HABERMAS, 2004, p. 25-28).

Estes aspectos levam a reconstrução a direcionar-se em dois sentidos: primeiro, como exposto, uma explicitação de regras do saber intuitivo dos participantes da comunicação; segundo, uma análise de como os padrões de racionalidade descobertos se desenvolveram historicamente a partir de teorias genéticas (REPA, 2011, p. 180). Isto exige uma mudança de perspectiva: o mundo vivido, esfera pragmática do transcendental, é agora visto como conjunto de realizações culturais formado por interações comunicativas em formas de vida históricas. Habermas o divide em três componentes: a cultura, como reserva de interpretações para a função de entendimento; a sociedade, como ordens legítimas de filiações sociais, da solidariedade e da coordenação social; as estruturas da personalidade, que incluem motivos e competências possibilitadoras da interação dos agentes e de suas identidades (HABERMAS, 2002a, p.138-139). Neste outro sentido, a reconstrução não só se refere à pragmática formal, mas requer uma reconstrução da própria teoria da sociedade.

2.2.2. DAS IMAGENS DE MUNDO AO MUNDO VIVIDO: MODERNIDADE E RACIONALIZAÇÃO

Neste outro nível da reconstrução, mundo vivido, linguagem e agir comunicativo constituíram-se historicamente. (HABERMAS, 2012a, p. 59) Somente a partir da necessidade de interação social nas sociedades arcaicas foi possível surgir uma forma de linguagem gestual utilizada no agir comunicativo. Esta linguagem gestual, anterior a uma linguagem proposicionalmente diferenciada e da circulação de razões¹¹, já determinava na cooperação entre indivíduos o sentido normativo do entendimento mútuo (*Verständigung*). Em passo posterior, houve uma primeira corporificação (*Verkörperung*) dos conteúdos semânticos no processo de convencionalização do uso dos sinais, gerando um conhecimento intersubjetivamente compartilhado que funda o mundo vivido (HABERMAS, 2012a, p. 61). Em uma segunda corporificação, uma simbolização mais ampla se externaliza em tradições, estruturas familiares, costumes, as quais têm um poder vinculante (*Bindungswirkung*) maior que o das convenções linguísticas, pois se referem à autoridade da tradição.

Para Habermas, tal autoridade não se liga à comunicação *cotidiana* gestual, mas à comunicação ritual, de caráter *extraordinário* (*ausseralltäglich*), que não faz referência a algo no mundo, mas se refere à própria dimensão da vida em comum. Enquanto a comunicação

11 Habermas chama de razões somente conteúdos proposicionais gramaticalmente articulados. O discurso depende desse tipo de razões para existir.

cotidiana cria uma normatividade fraca, que permite o uso de razões, a comunicação extraordinária do ritual gera e renova a normatividade forte da solidariedade social. Esta normatividade forte, que permanece pré-predicativa e não-discursiva no seio do mundo vivido e das imagens de mundo, é a força responsável por assegurar posteriormente uma base consensual em meio à problematização racional. Esta só ocorre, porém, quando a comunicação gestual evolui para um discurso (*Rede*) gramatical, e as duas formas de comunicação abrem-se para uma conexão narrativa de enunciados. Surge assim o esclarecimento a partir de mitos e, na associação de mito e rito, o chamado Complexo do Sagrado (*sakraler Complex*) (HABERMAS, 2012a, p. 69-70) ¹².

O Complexo do Sagrado é o fenômeno central das imagens de mundo míticas e metafísico-religiosas. Tendo o processo de racionalização do mundo vivido iniciado com a racionalização das imagens de mundo, o estudo destas é fundamental para entender este desenvolvimento. Segundo Habermas, imagens de mundo “armazenam o saber cultural com cujo auxílio cada uma das comunidades linguísticas interpreta o mundo” (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 117), marcando distinções categoriais universais (como as pretensões de validade) com os traços de uma cultura específica. Por serem organização de conceitos básicos, imagens de mundo não são nem verdadeiras nem falsas, mas, sim, ângulos de visão, cuja *referência totalizante* as exime de um julgamento direto neste sentido (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 118).

As imagens de mundo míticas são as formas históricas que cumprem com mais consequência os caracteres típicos das imagens de mundo, principalmente sua função unificadora, pois nelas “só existe um plano dos fenômenos, sem um ser-em-si por trás dos fenômenos” (HABERMAS, 2012a, p. 27). Diante de seu caráter totalizador, uma imagem de mundo mítica contém uma interpretação do mundo em que cada fenômeno está ligado a todos os demais por relações de diferença e semelhança, formando uma totalidade (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 98). Nela, campos da realidade que nós, modernos, diferenciamos mantinham-se indivisos, resultando em relações naturais integradas a sujeitos sociais e uma cultura

12 Ao tratar deste ponto em seu livro *Pensamento Pós-Metafísico II*, Habermas esclarece uma mudança de posição: em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas interpretava o processo de linguistificação do sagrado (*Versprachlichung des Sakralen*) como o fenômeno central para explicar a força motivadora das boas razões. Na passagem do agir ritual para o agir comunicativo, se passaria de uma convenção tradicional para pretensões de validade criticáveis, que liberam o agir comunicativo do peso da tradição e o permitem, sem a ajuda do rito, assegurar a tarefa da integração social. Habermas agora enfatiza o papel do rito e, como veremos, retira desta constatação consequências práticas: reconhecendo a participação do Complexo do Sagrado na genealogia da razão, devemos reconhecer que a religião não é fonte de mera irracionalidade, além de constatarmos a força de uma forma de solidariedade tradicional ainda presente nos rituais contemporâneos.

absorvida por um contexto objetivo de forças anônimas (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. p. 101). Neste caso, a imagem de mundo acaba identificada com a ordem do mundo como um todo e é inacessível à crítica:

a imagem de mundo [mítica] constituída verbalmente pode ser identificada tão amplamente com a ordem do mundo, a ponto de poder ser vista não como interpretação do mundo, como explicação interpretativa passível de erro e acessível à crítica. Sob tal aspecto, a confusão entre natureza e cultura assume o significado de uma reificação da imagem de mundo (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 105).

A ligação mítica entre natureza e cultura permitia uma “administração” dos eventos incontrolados por meio da intervenção mágica ao preço de um grave déficit de adequação cognitiva, a qual “é uma função dos enunciados verdadeiros que sejam possíveis nesse sistema linguístico” (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 120). Isto porque, sem a diferenciação das referências formais (mundo objetivo, subjetivo e social), o conhecimento profano, gerado do contato com o mundo, não conseguia desenvolver uma crítica à imagem de mundo. A esta imunidade estrutural some-se a autoridade impositiva por meio de restrições à comunicação e tabus (HABERMAS, 1997, p. 42). Para Habermas, ocorre aí uma fusão entre facticidade e validade, pois a imagem de mundo apresentava certezas que, por um lado, tinham forma semelhante à do mundo vivido (ou seja, de evidências culturais), mas que ao contrário deste vinham de forma ameaçadora e ambivalente (HABERMAS, 1997, p. 43). Pela ausência dos pressupostos de uma reflexão crítica, imagens de mundo míticas não podem ser consideradas racionais e são qualificadas como *fechadas*.

Contudo, a imagem de mundo colabora não só para o entendimento, mas também para a socialização e a coordenação da ação. Embora imagens de mundo fechadas sejam racionalmente avaliáveis quanto a alguns aspectos (inclusive cognitivos), não são em seu todo *irracionais* por não permitirem, por ex., a racionalidade científica, pois carregam padrões valorativos que são *incomparáveis*. Segundo Habermas, imagens de mundo cumprem “a função de gerar e assegurar a identidade à medida que fornecem aos indivíduos um suprimento fundamental de conceitos básicos e assunções básicas, que não se podem submeter a revisão sem afetar a identidade dos indivíduos e dos grupos sociais” (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 129). Diferentes do mundo vivido, imagens de mundo “com seu acesso teórico ao todo (*das Ganze*) prometem ao mesmo tempo uma explicação prática sobre a vida correta” (HABERMAS, 2012a, p. 21). Segundo Habermas,

[i]magens de mundo lançam luzes sobre os temas existenciais recorrentes em todas as culturas, temas como nascimento e morte, doença e miséria, culpa, amor, solidariedade e solidão. Elas abrem possibilidades equiprimordiais “of making sense of human life”. Com isso, estruturam formas de vida incomparáveis em seu valor. A racionalidade das formas de vida não se deixa atribuir à adequação cognitiva das imagens de valor a elas subjacentes (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 121).

Neste contexto de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas revela um universalismo crítico: universalismo, pois critica as formas arcaicas por não serem *abertas*, ou seja, garantirem os pressupostos universais do resgate discursivo de pretensões de validade; crítico, pois não privilegia somente aspectos cognitivos e científicos no julgar das formas de vidas (ARAÚJO, 1996, p. 85). Para Habermas, a análise dos aspectos valorativos mostra *aquilo que falta* a nossas formas de vida racionais, justificando o contato entre o antropólogo e sociedades tribais. Ao contrário da crítica de Araújo (1996, p. 77), Habermas aqui não só define a mentalidade primitiva “pelo que ela não é... em vez de ser pelo que ela representa”, inibindo a “complementariedade entre mito e razão”. Ao contrário, ao elencar as funções das imagens de mundo não objetiváveis, Habermas começa a explorar o mito e a religião como fonte privilegiada de sentido e solidariedade¹³.

Tem razão Araújo, todavia, ao entender que Habermas enfatiza o processo de *racionalização* das imagens de mundo. Este é impulsionado pela experiência de raiz *profana* da imagem de mundo com o cotidiano, desenvolvendo-se formas de divisão do trabalho que exigem um agir orientado pelo êxito. Neste campo, ganham força mecanismos de diferenciação sistêmica, capazes de gerar novas estruturas sociais que se desprendem cada vez mais do agir comunicativo, a medida que este se torna mais racional quanto a seus pressupostos. As estruturas das sociedades tribais organizavam-se sob a forma comunicativa (embora pouco racional) do sistema de parentesco; somente com a evolução do sistema de trocas e do poder político é que podem surgir sociedades organizadas na forma de Estado. Este nível de diferenciação sistêmica complexificador necessita de sua base na diferenciação estrutural do mundo vivido (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. p. 313), levada a cabo pelo processo de racionalização das imagens de mundo.

Como ponto intermediário deste processo de racionalização estão as *imagens de mundo metafísico-religiosas*. Inspirado por Karl Jaspers, Habermas deve esta mudança à ruptura cognitiva acontecida na Era Axial, momento de fundação das grandes imagens de mundo metafísico-religiosas, quais sejam, o Zoroastrismo, o Budismo, o Judaísmo e a

¹³ Ver nota 3 acerca das modificações em *Pensamento Pós-Metafísico II*. Aqui também se indicam as discussões sobre a sociedade pós-secular, tratadas mais adiante, neste trabalho.

filosofia grega (HABERMAS, 2012a, p. 29). Para Habermas, tais concepções superaram a multiplicidade de fenômenos superficiais narrativamente ligados por um monismo mítico, resultando em uma unidade teológica ou teórica do mundo como um todo (HABERMAS, 2012a, p. 29) e um dualismo que separa a realidade mundana da realidade fora do mundo (Deus ou as regularidades cósmicas) (HABERMAS, 2012a, p. 30). Tais imagens separam o mundo vivido do mundo objetivo, a partir da diferença entre mundo das aparências e mundo do ser, alcançando um ponto de vista transcendente em relação ao contingente, múltiplo e mutável (HABERMAS, 2012a, p. 30).

As imagens de mundo metafísico-religiosas, contudo, não superaram suficientemente seus déficits de racionalidade, pois ainda eram constituídas por uma totalidade ontoteológica que negava a consciência performativa dos participantes no mundo (HABERMAS, 2012a, p. 31). Apesar das distinções dualistas, estas imagens inserem-se no espaço social e no tempo histórico, confundido novamente mundo objetivo e o horizonte do mundo vivido (HABERMAS, 2012a, p. 31). Tal totalidade ainda não pode ser avaliada por padrões de verdade devido à remanescente fusão conceitual entre correção normativa e verdade descritiva, que dá sentido valorativo à imagem (HABERMAS, 2012a, p. 31-32). Este sentido valorativo, por sua vez, ganha relevância prática implicando em uma pretensão de infalibilidade de verdades metafísicas e religiosas. Assim como em imagens míticas, também ocorre uma fusão entre facticidade e validade (HABERMAS, 1997, p. 45)

Uma teoria da racionalização e da modernidade mostra como nossa sociedade moderna abandonou estas premissas, inspirando-se inicialmente na teoria de Max Weber. Weber, todavia, associa a modernidade a um conceito de racionalidade restrito, que se prende às realizações da racionalidade teleológica, sem notar modificações estruturais que favorecem uma racionalidade comunicativa. Para Habermas é por isso que Weber não entende os diagnósticos de perda de sentido e perda de liberdade como apenas desenvolvimentos patológicos de uma modernidade seletiva. A modernidade em si traz consequências que para Habermas tem caráter normativo, por possibilitar uma racionalidade comunicativa em alto grau de desenvolvimento. Habermas entende a modernidade como um desenvolvimento cognitivo.

A partir de Piaget, Habermas define desenvolvimento cognitivo como a possibilidade de diferenciar o sistema de referências do mundo social, objetivo e subjetivo, o qual possibilita a interação comunicativa e o resgate discursivo de pretensões de validade

sempre criticáveis, tornando a imagem de mundo *descentrada* (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 137). Para Habermas, este processo tem primeiramente o caráter *ontogenético* de um desenvolvimento das capacidades racionais do indivíduo, o qual Habermas desenvolve a partir de George Herbert Mead. Em Mead, a racionalidade se desenvolve por uma internalização de relações estabelecidas com objetos sociais e pessoas de referências, partindo não de uma relação reflexiva e monológica, mas da apropriação de algo exterior e objetivo (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. p. 19).

No esquema de Mead, as atitudes em relação ao outro vão se complexificando, do controle instintivo até uma intersubjetividade comunicativa, até que não mais se relacionam a um outro concreto, mas a um padrão de comportamento geral, um “outro generalizado” (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. 67), essencial para a construção de um mundo social de relações normatizadas. Através da tomada de atitude em relação a si próprio diante das expectativas de um outro generalizado, consegue-se formar um *Me*, ou seja, um sistema de controles internos de comportamento na forma de um superego, e ao mesmo tempo surge, como um pressuposto, um *I*, uma identidade formada a partir do conjunto de vivências subjetivas de acesso privilegiado do indivíduo (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. 76-77). É neste sentido que Habermas encontra em Mead um “primado genético da sociedade” sobre o indivíduo, cuja identidade só nasce pela socialização.

O caráter ontogenético não é suficiente para explicar processo de racionalização social. É preciso explicar o aspecto *filogenético* de processos de aprendizagem intersubjetivos que desenvolvem a racionalidade para uma *sociedade*. A formação da estruturas da consciência depende da explicação de como a perspectiva social está implicada em grupos capazes de ação e de sancionar as expectativas normativas, grupos formados em torno de uma identidade coletiva (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. p. 85). Para Durkheim, esta identidade seria manifestação da consciência coletiva, advinda especialmente da consciência religiosa. Partindo de Durkheim, Habermas entende ter havido uma transformação paulatina do sagrado em linguagem, a linguistificação do Sagrado (*Versprachlichung des Sakralen*), havendo a passagem da interação pré-linguística para a interação linguística, o que libera os potenciais do agir comunicativo a partir do material disponível às imagens de mundo religiosas.

A linguistificação resulta em uma possibilidade de diferenciação, no nível dos atos de fala, entre relações cognitivas com o mundo objetivo, relações expressivas com o mundo subjetivo e relações normativas em meio a um mundo social (HABERMAS, 2012b, v. 2, p.

115). Os elementos cognitivos, normativos e expressivos dos atos de fala (ver sobre isso em HABERMAS, 2012b, v. 2, p. 115-116), uma vez diferenciados em pretensões de validade correspondentes, permitem falante e ouvinte negar e aceitar justificadamente pretensões de validade. Ao se apoiar na fala gramatical, a normatividade depende da força ilocucionária dos atos de fala, que por definição se apoiam na liberdade de posicionar-se com sim ou não, ou seja, no reconhecimento intersubjetivo e não só nos valores institucionalizados (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. 162-163). Disso resultou uma racionalização das cosmovisões, a universalização do direito e da moral e uma progressiva individuação das formas e estilos de vida.

A cultura se torna reflexiva e revisável, a sociedade se volta a instituições reguladas por processo formais de fundamentação de normas e a personalidade se baseia em uma identidade autodirigida e abstrata (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. 265). Da mesma forma, ocorre uma separação entre forma e conteúdo: cultura, sociedade e personalidade se desvinculam dos conteúdos de cosmovisões tradicionais e passam a regular-se por princípios formais. Neste sentido, o pluralismo se faz sentir por uma série de pretensões concorrentes, interesses, estilos de vida individuais, formas de interpretação culturais, etc. Neste aspecto, destaca-se o modo como moral e direito separam-se entre si, e ambos, da imagem de mundo metafísico-religiosa. Deste modo, moral e direito alcançam um nível mais elevado da consciência moral, que não se guia somente pelas consequências da ação (nível pré-convencional), nem somente por normas e suas infrações (nível convencional), mas ela própria avalia as normas a partir de princípios (nível pós-convencional) (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. 314).

Habermas, por fim, complementa Durkheim e Mead com a perspectiva da teoria dos sistemas, aprofundando a perspectiva do observador entendendo a sociedade *também* “como um sistema de ações que adquirem valor posicional funcional de acordo com sua contribuição para a manutenção do sistema” (HABERMAS, 2012b, v. 2, p. 215). A diferenciação funcional da sociedade permite um desacoplamento dos subsistemas da economia capitalista e da administração burocrática em relação ao mundo vivido comunicativamente reproduzido, diferenciando-se uma reprodução simbólica do mundo vivido de uma reprodução material a ele subjacente, a reprodução sistêmica. Os sistemas utilizam, ao invés da linguagem, os meios de controle do poder e do dinheiro, o que permite um gerenciamento eficiente de recursos na sociedade complexa, mas gera o risco de

imposição de sua lógica instrumental às estruturas comunicativas do mundo vivido.

Entretanto, as questões do pluralismo e da tolerância que tratamos aqui não se associam diretamente ao processo de colonização do mundo vivido, mas, sim, aos problemas de uma modernização insensível à diversidade cultural. No mundo moderno, as imagens de mundo metafísico-religiosas não se extinguiram e, além disso, novas imagens de mundo, de teor secularista, foram formadas. Passamos de um mundo vivido pouco diferenciado, cuja reserva de saber cultural tinha por fonte e fundamento uma única imagem de mundo totalizante, até um ponto em que um mundo vivido racionalizado e diferenciado é o pano de fundo formal o suficiente para abrigar agora uma pluralidade de imagens de mundo, as quais podem no máximo *almejar* uma pretensão de totalidade. Tal pretensão, contudo, não é *empiricamente* confirmada, nem *normativamente* aceitável, pois imagens de mundo agora devem aceitar o status de uma interpretação cultural criticável.

Em *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas assim entende as exigências da modernidade às tradições culturais (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 140-142): a) devem permitir que as externalizações simbólicas sejam vinculadas a razões e acessíveis a julgamento objetivo, o que só ocorre com a disponibilização de concepções formais de mundo, pretensões de validade e posicionamentos básicos diferenciados; b) devem manter uma relação reflexiva consigo mesma, despir-se do dogmatismo e deve poder “pôr profundamente em questão as interpretações herdadas da tradição e de submetê-las a uma revisão crítica” (HABERMAS, 2012b, v. 1, p. 141); c) devem deixar-se alimentar por argumentações especializadas em processos de aprendizagem institucionalizados, por exemplo na profissionalização do estudo da ciência ou do direito; d) devem interpretar o mundo vivido de tal forma que o agir voltado ao êxito seja liberado do entendimento comunicativo em nome da administração racional e do gerenciamento econômico racional.

Diante destas determinações, um modelo de reflexão somente baseado na hermenêutica não se sustentaria, pois, como vimos, Habermas entende que este é baseado na autoridade da tradição e na pré-compreensão unificada de uma comunidade ética. Temos, porém, na modernidade, a perda da unidade cultural representada pelas sociedades arcaicas e tradicionais e a radical capacidade de crítica de todos os conteúdos. Se de fato imagens de mundo cumprem os papéis semelhantes às concepções do Bom em Sandel e Taylor (destacadamente a constituição de identidades e a orientação ético-valorativa), no contexto do mundo vivido racionalizado elas se comportam mais como doutrinas abrangentes rawlsianas.

Além do caráter “abrangente”, imagens de mundo, assim como as doutrinas de Rawls, também não podem ser julgadas imparcialmente em certos aspectos, especialmente aqueles relativos à vida boa (ou, para Rawls, aos *valores não-políticos*), o que requer alguma espécie de *desacordo razoável*.

Como a teoria de Rawls, a filosofia pós-metafísica de Habermas não só evita fundamentar-se em doutrinas religiosas e metafísicas, mas também de maneira geral se abstém de criticar diretamente seus conteúdos. A filosofia pós-metafísica não tem autoridade epistêmica para servir de juíza da moral, da arte e da ciência. Os próprios agentes formam suas concepções nestas áreas, enquanto a filosofia se reduz à mediadora entre estas diversas esferas entre si e com a racionalidade comunicativa do mundo vivido (HABERMAS, 1989a). Vimos, contudo, que se exigem certas condições para a adaptação das imagens de mundo à modernidade. Em sentido mais trivial, as exigências acima mencionadas retratam a desvalorização estrutural das imagens de mundo, que devem reconhecer os conhecimentos e instituições especializados e perdem a capacidade de estruturar a sociedade, tornando-se conteúdos disponíveis para avaliação e crítica.

Em um sentido mais forte, porém, elas exigem uma certa *adaptação cognitiva* dessas doutrinas, especialmente na abertura à reflexão da condição “b”, acima mencionada. O sentido do razoável em Rawls também faz exigências às doutrinas abrangentes, mas isto se limita a criticá-las “quando estas visões são irrazoáveis e rejeitam todas as variações dos elementos essenciais de um regime democrático” (RAWLS, 2005c, p. 375), pois deste modo não são dignas de tolerância nem de participação na sociedade plural. Em Rawls, contudo, cada doutrina é livre para calibrar sua adesão à concepção de justiça (ou a qualquer uma das concepções da família liberal), seja considerando-a verdadeira, seja razoável. Segundo Rawls, Habermas, ao contrário, coloca as visões metafísicas e religiosas “de lado – ou ocasionalmente as ignora – como inutilizáveis e sem a credibilidade de um mérito independente à luz de sua análise filosófica dos pressupostos do discurso racional e da ação comunicativa” (RAWLS, 2005c, p. 376).

Em Rawls, doutrinas abrangentes participam do consenso de sobreposição, cuja validade depende da relação entre conteúdos das doutrinas abrangentes e conteúdos dos princípios e ideais do regime democrático em avaliação. Doutrinas abrangentes razoáveis têm uma espécie de “poder de veto” sobre as concepções de justiça, caso não possam ter com ela qualquer congruência. Habermas nega, de fato, tal direito às concepções culturais em nome de

critérios procedimentais, mas não ignora sua participação pública nem exclui seus conteúdos do debate político, como ficará claro quando falarmos de sua teoria da sociedade pós-secular. Mantém-se, porém certo, ainda com suas posições renovadas sobre a religião, que a modernidade exige das imagens de mundo o reconhecimento de uma racionalidade comunicativa que justifica uma ordem de direitos humanos, restando-lhes apenas regular autonomamente o desacordo razoável entre as posições toleráveis, submetendo-se a fortes princípios morais que garantem, ao mesmo tempo, a autonomia pública e privada dos cidadãos.

2.3. TEORIA DO DISCURSO, DEMOCRACIA DELIBERATIVA E CONCEPÇÃO DE TOLERÂNCIA

Chegamos aqui ao passo central para a compreensão da teoria da tolerância em Habermas: a compreensão da teoria do discurso e do modelo deliberativo de democracia por ele implicado. Esta fase do pensamento habermasiano (ainda vigente) pressupõe diversos aspectos do desenvolvimento teórico que anteriormente expomos. Como o nome da teoria indica, Habermas ainda confia o papel central da normatividade às formas discursivas e seus exigentes pressupostos comunicativos. O contexto em que os discursos ocorrem é, por sua vez, o mundo vivido racionalizado, marcado pelo grave risco de dissenso e pela desvalorização estrutural das imagens de mundo. A normatividade legítima depende do agir comunicativo, sem garantias exteriores advindas da tradição. O agir comunicativo, que não é imediatamente prático, toma a forma de uma racionalidade prática pós-convencional em interações que exigem justificação intersubjetiva.

Em Habermas, a teoria do discurso mostra como é possível uma democracia deliberativa, ou seja, que se baseia “nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo” (HABERMAS, 2002b, 277). Assim como no modelo republicano, Habermas coloca no centro o processo político coletivo de formação da opinião e da vontade. Assim como no modelo liberal, os direitos fundamentais constitucionais ganham papel essencial, na medida em que refletem os pressupostos de um status igualitário para todos os membros do direito. Deste modo, a partir de direitos, pode-se garantir que a política nasce de uma comunicação baseada em discursos e seus pressupostos: inclusividade,

distribuição simétrica de liberdades comunicativas, condição de franqueza e ausência de constrangimentos externos e internos.

Com o projeto da *Ética do Discurso*, Habermas tentou pela primeira vez uma fundamentação da racionalidade prática capaz de justificar deveres universais, levando as normas advindas da tradição a serem questionadas na práxis. Como pós-convencional, a moral habermasiana toma uma forma *procedimentalista*, baseada em princípios de um discurso prático-moral, princípios estes que não só pretendem *universalidade* para a validade de seus pressupostos, mas também de seus resultados. O aspecto da validade argumentativa, a partir de *boas razões*, ou seja, o *cognitivismo* da moral habermasiana, que a aproxima da pretensão de verdade: analogamente a enunciados descritivos, os enunciados normativos podem ser refutados e fundamentados. Isto garante que uma justificação prático-moral pode levar a resultados de uma ética *normativa*, ou seja, que se justifique *deontologicamente* perante as alternativas da tradição e do agir racional finalista.

Esta capacidade de fundamentação deve ser explicada por um procedimento, guiado por um princípio de universalização, que garanta que máximas particulares possam candidatar-se a uma validade generalizável. A partir de pressupostos pragmático-formais do discurso, é possível, em Habermas, chegar a um tal princípio moral, o princípio de universalização “U”¹⁴:

U: Uma norma só é válida quando as consequências presumíveis e os efeitos secundários para os *interesses específicos* e para as *orientações valorativas* de cada um, decorrentes do cumprimento geral dessa mesma norma, podem ser aceitos sem coação por todos os atingidos em conjunto.¹⁵

O ponto de vista moral expresso em U entende-se como uma interpretação intersubjetiva (não *solipsista*) do imperativo categórico kantiano. O *indivíduo* participa como instância última de avaliação dos seus próprios interesses (HABERMAS, 1989b, p. 88), mas

14 Cito no texto a segunda formulação de U, que inclui orientações valorativas. A primeira formulação (em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*) é a seguinte: U: Toda norma válida deve satisfazer a condição que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem).

15 Só em discursos *reais* com participação efetiva daqueles potencialmente atingidos pelo seguimento universal da norma controvertida podem-se obter resultados normativos. Esta ideia está contida no princípio “D” da *Ética do Discurso*: Todas as normas em vigor teriam de ser capazes de obter a anuência de todos os indivíduos em questão, se estes participassem num discurso prático.

só ganha autonomia moral em diálogo com outros. A moral protege contra a “extrema vulnerabilidade dos indivíduos” (HABERMAS, 1999, p. 18), mas isto só ocorre quando o dever moral restringe-se a padrões aceitos por todos na consideração de interesses e valores de cada um. Esta submissão de valores e interesses a critérios morais universalizáveis constitui a tese da *Prioridade do Justo sobre o Bom* na Ética do Discurso.

Ao propor uma teoria da intersubjetividade sensível a contextos, Habermas pode proteger-se de algumas críticas comunitaristas: U não cria nem exclui previamente conteúdos dos discursos, abrangendo orientações valorativas e dependendo de interpretações de necessidades à luz de valores culturais partilhados intersubjetivamente (HABERMAS, 1989b, p. 88). Apesar disso, Habermas abandona a Ética do Discurso quando entende que uma abordagem exclusivamente moral da razão prática é insuficiente. Em nome da universalização de normas de ação, a moral torna os problema *descontextualizados*, pois, embora contextos socioculturais sejam considerados, são apenas “candidatos à validade” (HABERMAS, 1989b, p. 126), seu valor pessoal ou comunitário não justifica por si só normas morais. Além disso, as respostas do ponto de vista moral são *desmotivadas*, pois a clássica pergunta sobre “por que agir moralmente” só pode ser respondida pela força motivadora das boas razões, ou seja, pela convicção de que algo é interesse generalizável.

As sociedades modernas (plurais, racionalizadas e funcionalmente diferenciadas) são complexas demais para que somente interesses universalmente generalizáveis de uma moral racional (ainda que comunicativa) possa reger os diversos indivíduos e grupos em suas necessidades e conflitos. A moral é “frágil” e abstrata em “nível extremo”, não se podendo confiar em uma “autorregulação arriscada do sujeito que age moralmente” (HABERMAS, 1997, p. 149), pois ele necessita de competências pretensiosas demais, cuja “eficácia para a ação depende mais do acoplamento internalizador de princípios morais no sistema da personalidade, do que da fraca força motivacional contida em bons argumentos” (HABERMAS, 1997, p. 149). Na modernidade, regras morais e jurídicas diferenciam-se entre si e da Eiticidade tradicional, tornando-se autônomas a ela. A partir disso, o filósofo passou a considerar que normas morais e jurídicas se complementam e se põem “lado a lado” (HABERMAS, 1997, p. 139).

Para Habermas, discursos práticos dependem de uma adequada *institucionalização* e isso se dá a partir da *forma do direito*. A moral dependeria do direito por *razões funcionais*, para compensar seus déficits. A moral é um mero *sistema cultural de saber*

interpretado, transmitido e criticado que “não mantém mais vínculo com os motivos que impulsionam os juízos morais para a prática” (HABERMAS, 1997, p. 149). Por seu caráter institucional, o direito é sistema de saber, mas também *sistema de ação*, um “complexo de regulativos da ação” (HABERMAS, 1997, p. 150) que garante a eficácia da moral ligando razão e vontade. Ele assim o faz aliviando agentes morais enquanto sujeitos do direito de *exigências cognitivas*, pois determina e normatiza um catálogo específico de direitos e deveres; de *exigências motivacionais*, observando a incerteza motivacional pela facticidade da imposição do direito, garantindo seu seguimento geral; de *exigências organizatórias*, já que a imputabilidade de deveres positivos necessitam de realizações cooperativas e organizacionais para sua coordenação.

O direito também depende da moral para legitimar-se, contudo isto ocorre em um arranjo comunicativo que não implica uma fundamentação moral do direito. Na sociedade democrática, moral e direito são mutuamente complementares e cooriginários. A cooriginariedade de direito e moral surge porque ambos remetem sua validade a um princípio mais abstrato que o princípio moral, o princípio “D” (HABERMAS, 1997, p. 142):

D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais.

Apesar de seu conteúdo *moral*, “uma vez que explicita o sentido da imparcialidade de juízos práticos” (HABERMAS, 1997, p. 142), o princípio “D” ainda é *neutro* em relação ao direito e à moral, pois se refere a normas de ação em geral. Ele “simplesmente coloca em relevo o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional” (HABERMAS, 1997, p. 142). O princípio “U” torna-se uma especificação do princípio “D” voltada “para normas que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica de interesses” (HABERMAS, 1997, p. 143). Há outros aspectos carentes de normatização que, todavia, não são “moralizáveis”. Embora normas jurídicas sejam *gerais* e excluam discriminações, não se encontram no mesmo nível de abstração da moral; no direito, Bens e fins coletivos devem ser considerados, os quais, geralmente, não são generalizáveis, mas somente dizem respeito aos membros da comunidade jurídica. A autolegislação política difere da moral por ocorrer na forma do direito e adotar um sentido de validade não meramente cognitivo, mas que depende da aceitação social, encarnada no ato da

autoridade política, e também “a contingência da forma de vida, dos fins e situações de interesses, que determinam preliminarmente a identidade da vontade que se autodetermina” (HABERMAS, 1997, p. 196-198).

A partir de “D”, Habermas especifica então outras formas discursivas, em uma verdadeira arquitetônica do discurso, formada por discursos *pragmáticos, éticos, morais e jurídicos*, que convivem formando uma rede que permite a validação argumentativa de normas. Discursos jurídicos são responsáveis por *institucionalizar* as outras três formas a partir do Princípio da Democracia, o qual não é uma forma de discurso em si, mas é o princípio que gerencia a rede dos diversos discursos no interior do Estado democrático de direito. Podemos defini-lo como:

Princípio da Democracia: somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar um assentimento de todos os parceiros do direito, em um processo jurídico de normatização discursiva.

O Princípio da Democracia é resultado da interligação e relação recíproca entre princípio do discurso e forma jurídica (HABERMAS, 1997, p. 158). Nesta institucionalização discursiva, o direito é definido enquanto *forma* e como um *sistema de direitos* que garante o exercício das liberdades comunicativas na democracia. A partir de uma gênese lógica de direitos (espécie de uso de Habermas do método construtivista), Habermas elabora as linhas gerais desse sistema, que consiste, assim, nos “direitos que os cidadãos são obrigados a atribuir-se reciprocamente, caso queiram regular legitimamente a sua convivência com os meios do direito positivo” (HABERMAS, 1997, p. 158-159), ou seja, o *status de sujeito de direito livre e igual*. Por outro lado, ele expõe também “as categorias do direito que geram o próprio código jurídico, uma vez que determinam o status das pessoas de direito” (HABERMAS, 1997, p. 159), ou seja, a *linguagem do discurso jurídico*.

A gênese lógica inicia-se com a aplicação do princípio do discurso ao direito a iguais liberdades subjetivas, já contido na própria forma do direito. Surgem daí cinco categorias de direitos fundamentais (HABERMAS, 1997, p. 159). Primeiramente, temos aqueles direitos que garantem a *autonomia privada* dos cidadãos: 1) direitos à maior medida possível de liberdades subjetivas; 2) direitos à configuração politicamente autônoma do *status* de um membro numa associação voluntária de membros do direito; 3) direito à postulação

judicial de direitos e à proteção jurídica individual. Estes não são ainda os direitos liberais propriamente ditos, pois são para Habermas, apenas o status necessário para cidadãos antes mesmo de qualquer organização jurídica. Além destes, temos 4) direitos à participação, em igualdade de chances, em processo de formação da opinião e da vontade, onde se exercita a *autonomia pública*. Ambos tipos de direitos são possibilitados por 5) direitos a condições de vida social, técnica e ecologicamente garantidas.

Assim como o Rawls tardio, Habermas diferencia autonomia moral e autonomia político-jurídica. Autonomia jurídica é menos abrangente que a autonomia moral, pois apenas regula a relação externa da atuação interativa dos agentes sociais; não se liga à vontade autônoma, mas à arbitrariedade (*Willkür*); não considera o tipo de motivação, bastando a conformidade à regra (HABERMAS, 1997, p. 147). Contudo, o sentido mais profundo da diferença está em que o status sujeito de direito é restrito aos membros de um Estado democrático de direito, os quais “não se individualizam mais através de sua identidade pessoal”, mas, sim, através da capacidade de assumir a posição de membros [...] de uma comunidade constituída juridicamente” (HABERMAS, 1997, p. 148). Entretanto, embora a relação jurídica “atribui [às pessoas] apenas a capacidade de tomar decisões teleológicas (*zweckrational*), ou seja, liberdade de arbítrio” (HABERMAS, 1997, p. 148), Habermas entende que uma autonomia completa deve ultrapassar este padrão mínimo.

Isto porque o exercício da autonomia pública a partir de direitos políticos é crucial para Habermas para determinar o conteúdo dos direitos fundamentais, pois sua gênese lógica não é suficiente para tanto. É necessário que os próprios *destinatários* do direito se reconheçam enquanto *autores* dele. A democracia deliberativa habermasiana se apoia então, na ideia de que a autonomia privada considerada pelos direitos humanos liberais não restringe externamente o exercício da autonomia pública, mas é uma condição possibilitadora desta em condições de liberdade comunicativa. Somente com iguais direitos podemos participar igualmente no processo político, inclusive para determinar o conteúdo dos direitos que nos igualam. Esta é a relação recíproca entre direitos humanos e soberania do povo, entre autonomia pública e privada.

O exercício da autonomia a partir do Princípio da Democracia se dá com a participação livre e igualitária nos diversos tipos de discursos. Na busca da realização teleológica de estados desejáveis, o direito ultrapassa a função de resolução de conflitos, devendo incluir também problemas de autoentendimento coletivo, escolha racional de meios e

compensação de interesses não generalizáveis, que requer compromissos. Não existe uma hierarquia entre os discursos, nem um meta-discurso que decida qual tipo de forma discursiva deve valer em cada caso. Há, porém, uma certa relação entre eles que deve ser estudada. Em *Esclarecimentos à Ética do Discurso*, Habermas elabora um contínuo de questionamentos que se inicia no ponto de vista pragmático, passa pelo ético e culmina no ponto de vista moral; em *Facticidade e Validade*, o filósofo busca organizá-los em estágios da formação da opinião e da vontade (HABERMAS, 1997, p. p. 206-207).

Em um primeiro passo, trata-se de lidar com certos casos práticos, quando procuramos diferentes possibilidades de ação para alcançar um determinado objetivo. No campo político, trata-se do primeiro estágio da formação da opinião e da vontade. Neste ponto, *discursos pragmáticos* definem a “escolha racional dos meios face a determinados fins ou da avaliação racional dos fins face às preferências existentes” (HABERMAS, 1999, p. 103). Em um contexto de desejos e valores pré-determinados, levanta-se somente a questão da escolha de “técnicas adequadas”. Com base em informações empíricas, regras de decisões e métodos de avaliação busca-se o objetivo da eficiência; em outras palavras, discursos que lidem com pretensões pragmáticas buscam uma intervenção bem sucedida no mundo objetivo, aquela que alcance um estado de coisas desejado. O resultado deste processo deve ser “a recomendação de uma tecnologia adequada ou de um programa exequível” (HABERMAS, 1999, p. 109).

O segundo estágio da formação da opinião e da vontade se dá quando os programas pragmaticamente pensados são questionados do pontos de vista de diferentes valores e interesses concorrentes. Uma primeira saída é uma discussão de padrões éticos. No âmbito individual, o *uso ético da razão prática* permite ao sujeito questionar seus interesses, inclinações e pressupostos de autorrealização: no contexto social, busca aquilo que ele gostaria de ser. No âmbito político, *discursos ético-políticos* modificam a questão ético-existencial do singular para o plural. Em decisões axiológicas graves, uma comunidade não se apoia em preferências subjetivas, mas busca uma autocompreensão acerca do projeto normativo de sua forma de vida a partir de “uma hermenêutica que se apropria criticamente das próprias tradições, contribuindo deste modo para a conscientização intersubjetiva de convicções axiológicas e orientações de vida autênticas” (HABERMAS, 1997, p. 201). Habermas expressamente defende uma compatibilidade entre esta lógica discursiva e as autocompreensões hermenêuticas em Gadamer, Taylor e MacIntyre (HABERMAS, 1997, p.

201).

Em questões moralmente relevantes, recorre-se a *discursos morais*, que tratam de ações que afetam interesses de outros e que se relacionam a conflitos que podem ser decididos de forma imparcial: para aceitar programas políticos é preciso saber se são igualmente bons para todos (HABERMAS, 1997, p. 202). Os interesses dos indivíduos, ainda que refletidos, podem mostrar-se antagonônicos, de modo que a moral universalista descrita por Habermas nos mesmos moldes de seu projeto original da *Ética do Discurso* deve apresentar uma perspectiva voltada para uma comunidade em princípio universal, menos egocêntrica que aquelas apresentadas em discursos pragmáticos (fechados na racionalidade teleológica) e éticos (fechados em um horizonte comum de valores) (HABERMAS, 1999, p. 107).

Quando não se consegue fundamentar nem interesses universalizáveis, nem a primazia inequívoca de um determinado valor recorre-se a negociações (*Verhandlungen*). Negociações exigem das partes pelo menos uma disposição cooperativa na busca de seus interesses. Para Habermas, negociações fazem parte da teoria do discurso, na medida em que “são reguladas através de procedimentos fundamentados discursivamente” (HABERMAS, 1997, p. 142), embora nelas o princípio do discurso vale só indiretamente: os procedimentos que garantem um compromisso equitativo permitem regular a negociação com imparcialidade; ao contrário de discursos, contudo, negociações não neutralizam relações de poder (HABERMAS, 1997, p. 207), envolvendo elementos de ameaça e promessa, substituindo a formação de vínculos ilocucionários por efeitos perlocucionários (HABERMAS, 1997, p. 208). Ao contrário do agir comunicativo em sentido forte, podem ser acordadas pelos agentes por razões diferentes.

Ainda depois de todos estes canais de diálogo, podemos ainda falar de decisões políticas a partir da regra da maioria. Esta mantém ainda uma certa pretensão cognitiva, na medida em que “a decisão tomada com maioria forma apenas uma cesura numa discussão em andamento, fixando de certa maneira o resultado provisório de uma formação discursiva da opinião” (HABERMAS, 1997, p. 223). Decisões por maioria, assim como negociações, têm a pretensão de, ao menos indiretamente, dar conta dos pressupostos comunicativos do discurso. Habermas, porém, aponta duas limitações: é preciso que decisões assim não sejam irreversíveis, uma vez que só há legitimidade frente à minoria derrotada “se ficar assegurada a possibilidade de que ela possa vir a conquistar a maioria no futuro, na base de melhores argumentos, podendo assim modificar a decisão ora tomada” (HABERMAS, 1997, p. 224).

Uma outra limitação é ainda mais relevante: “[e]m geral, as decisões da maioria são limitadas por meio de uma proteção dos direitos fundamentais das minorias; pois os cidadãos no exercício de sua autonomia política, não podem ir contra o sistema de direitos que constitui essa mesma autonomia” (HABERMAS, 1997, p. 224).

Este tipo de ressalva torna certas possibilidades políticas normativamente indisponíveis. Uma das situações em que isto ocorre é, certamente, nos casos em que se exige *tolerância*. A partir da teoria de Rainer Forst, Habermas explicita o que considera ser “os três componentes do moderno conceito de tolerância” (HABERMAS, 2007, p. 285): rejeição (*Ablehnung*), aceitação (*Akzeptanz*) e repulsão (*Zurückweisung*). A tolerância exige que, quando cidadãos *rejeitam* com boas razões as visões de mundo e a conduta de vida de outros cidadãos, e quando porém tais razões, embora justificáveis, não permitem uma generalização no sentido da imposição jurídica, estes em conjunto deliberam por aceitar as razões imparciais que entendem pela *aceitação* recíproca entre as visões razoáveis e a delimitação jurídica entre o que deve ser tolerado e o que é intolerável (ou seja, o que é digno de *repulsão*).

2.3.1. PRIORIDADE DO JUSTO E REJEIÇÃO MORALMENTE INJUSTIFICADA DA DIFERENÇA

O componente de *rejeição* responde para Habermas à seguinte questão: “quando é que a situação exige um comportamento tolerante e quando é que tal comportamento é possível?”. Neste sentido, a primeira observação que Habermas faz é a de que o termo tolerância já não é utilizado em um sentido mais amplo de um modo de trato paciente com os outros, mas, sim, como uma “virtude política, não exigível juridicamente” no trato entre cidadãos discordantes. Continuamos, portanto, considerando sua fé como falsa e sua conduta de vida como ruim, mas isto não nos impede de respeitar no outro seu caráter de cidadão, preservando, assim, a “comunidade política” diante de conflitos graves, provavelmente insolúveis.

Esta rejeição, porém, só pode ocorrer de modo legítimo na base de bons motivos. Mas tais motivos devem ser avaliados sob quais critérios? Habermas primeiramente aponta para que tais motivos não podem ser válidos somente de um ponto de vista subjetivo, mas que também “têm de valer como legítimos perante a esfera pública” (HABERMAS, 2007, p. 287)

Os motivos de rejeição de doutrinas e formas de comportamento devem ser justificados intersubjetivamente em meio à esfera pública. Motivos de rejeição ilegítimos são, para Habermas, mero caso de *discriminação*. Para Habermas, enquanto o componente de rejeição da tolerância marca uma discordância entre cidadãos que pensam de forma diferente, a discriminação se volta contra o próprio ser diferente.

A tolerância, segundo Habermas, só começaria depois que a discriminação fosse superada. Segundo o autor, “como no caso da liberdade de religião, nós só podemos exigir tolerância após a eliminação do preconceito que permitia a opressão de uma minoria” (HABERMAS, 2007, p. 287). Assim, Habermas expõe portanto a possibilidade de eliminação, após uma mudança de mentalidade na sociedade, dos preconceitos. Aquele que discrimina não deve ser *tolerado*; ele deve mudar sua visão. Por um lado, a eliminação dos preconceitos é a porta para a rejeição justificada de crenças e modos de vida; por outro, porém, no caso da discriminação Habermas acredita que após tal processo não sobraria elemento heterogêneo que criticar. Essa análise Habermas estende a diversas classes rejeitadas:

[...] após a superação do preconceito contra pessoas de cor, homossexuais ou mulheres, não restaria mais nenhum componente do estranho ou do “heterogêneo” sobre o qual uma rejeição fundamentada e reconhecida em geral como legítima pudesse apoiar-se; (HABERMAS, 2007, p. 287).

Habermas não aprofunda a crítica da discriminação no sentido de uma fusão de horizontes como na proposta de Taylor, ou como uma aceitação substancial no sentido de Sandel. Para Habermas, neste caso, basta compreender a exigência de igual tratamento a todos dada a qualidade necessária de *membro completo da comunidade política* (HABERMAS, 2003, p. 3). Diante do quadro da teoria do discurso a partir de uma democracia juridicamente institucionalizada, isto significa que podemos apontar como preconceituosos os fundamentalistas religiosos, os racistas e os xenófobos com base na noção de que todo membro da comunidade jurídica detém a mesma autonomia, como vimos, pública e privada: os mesmos direitos subjetivos e a mesma capacidade de participação nos processos de formação da opinião e da vontade a partir da arquitetônica do discurso. Esta referência em termos jurídicos e políticos deve ser entendida aqui no sentido de *proteção moral da vulnerabilidade dos indivíduos*.

Embora o novo programa de Habermas proponha uma separação entre moral e

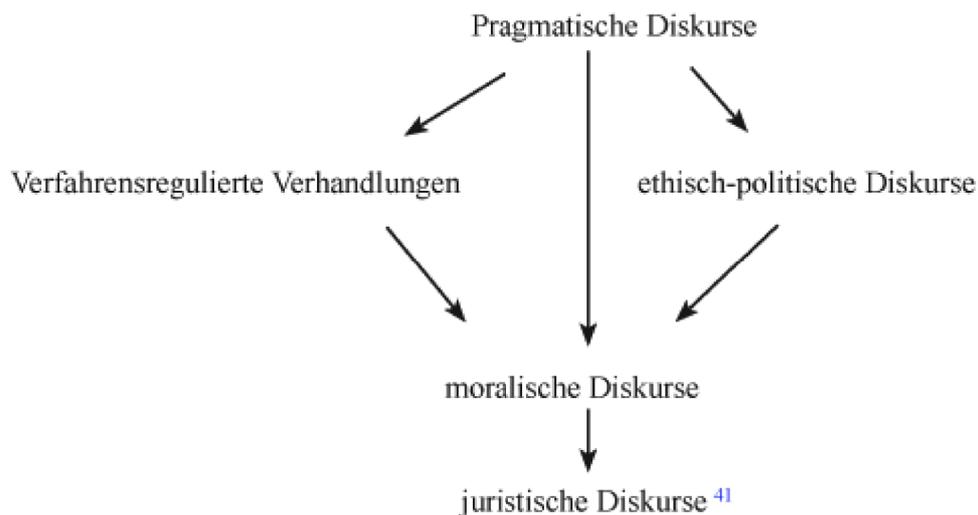
direito através de um princípio do discurso neutro em relação a ambos, perdendo a moral a exclusividade e a subordinação de todos os discursos da razão prática, ainda assim, como aponta Dutra (2010), podemos entender estes passos como uma salvaguarda jurídica da moral. Para tanto, Dutra confronta Habermas com duas críticas centrais para Apel: a de que a existência de um princípio neutro “D” é impossível, porque ele já pressupõe o ponto de vista moral da Ética do Discurso; a forma do direito, ao contrário do entendimento de Habermas, não é para Apel somente justificada por razões funcionais, sem justificação epistêmica ou normativa (HABERMAS, 1997, p. 147), mas é já a exigência de uma ética da responsabilidade complementar à moral para uma realização jurídica da mesma. A atitude de Habermas de repudiar a posição fundamentadora da moral em relação ao direito, indicando que “uma hierarquia de leis faz parte do mundo pré-moderno do direito” (HABERMAS, 1997, p. 141), teria levado Habermas a uma dissolução da Ética do Discurso¹⁶.

Esta possível dissolução da Ética do Discurso em Habermas não se comprova, porém, enquanto uma perda de influência da moral no esquema geral. Se de fato direito e moral estão distanciados, eles ainda são *complementares*, e Habermas constrói mecanismos pelo qual os conteúdos dos processos político-jurídicos não são legítimos se *contrariarem* a moral (ou seja, uma condição *negativa*). Assim, entende Habermas que o direito deve concordar com a moral (HABERMAS, 1997, p. 196); que os procedimentos de negociações, para terem suposição de equidade, “precisam ser justificadas em discursos morais” e que elas só podem ocorrer em nome de interesses particulares, condição também examinada pela moral; que também discursos ético-políticos não podem substituir a moral, pois “seus resultados têm de ser ao menos compatíveis com princípios morais”; enfim, para considerar a *todos sem exceção*, é preciso pressupor a combinabilidade de todos os programas negociados e obtidos discursivamente com a moral (HABERMAS, 1997, p. 209).

Aqui, portanto, vemos já o modo como Habermas constrói uma *Prioridade do Justo sobre o Bom*, sem fundamentação do direito pela moral e sem exclusividade discursiva de conteúdos ou procedimentos morais. Dutra (2010) entende que a participação da moral ainda mais robusta em Habermas, mais do que ele expressamente define, indicando o diagrama do “modelo do processo de formação política racional da vontade”:

16 Por razões de recorte, não trataremos aqui com detalhes a disputa entre Habermas e Apel acerca dos fundamentos de uma Ética do Discurso.

Ein Prozeßmodell der vernünftigen politischen Willensbildung



Para Dutra (2010), este diagrama representa uma *função de filtro*, realizada pela moral em todo o sistema discursivo:

Nele, parece estar claro o papel de destaque que a moral desempenha, uma função mais importante seja do que o próprio Habermas parece explicitamente sustentar ao longo do texto, posto atribuir a ela apenas uma função negativa, seja do que os seus intérpretes o acusam. Pelo esquema a seguir, todos os argumentos têm que passar pelo “filtro” do discurso moral.

Se relembarmos nossa discussão acerca dos pressupostos discursivos, lembraremos do critério da *inclusividade*, essencial para a validade de todo discurso. No caso da moral, esta pressuposição atinge seu nível máximo no campo da racionalidade prática, pois não está centrada na consecução de determinados fins, seja pragmáticos, seja ético-políticos. A posição de prioridade do ponto de vista da justiça não é uma imposição metadiscursiva, mas uma decorrência de encontrarmos uma prática insubstituível para a verificação da inclusão de geral dos cidadãos: “todos sem exceção”.

Além disso, em Habermas a moral participa também de forma *positiva*, pois discursos morais incluem-se, como vimos, no processo discursivo de formação da opinião e da vontade coletivas. Igualmente o *conteúdo* dos direitos fundamentais (os chamados direitos humanos), que Habermas lista em sua gênese lógica, são também *morais*, embora eles sejam propriamente direitos *jurídicos*. O caráter moral destes direitos não os retira das abstrações que a autonomia jurídica implementa, mas o caracteriza como tendo uma “face de Janus”: ao mesmo tempo morais e jurídicos. É assim que os padrões morais mínimos de dignidade estão

vinculados primeiramente a partir dos direitos fundamentais que criam um status igualitário entre cidadãos, sujeitos de direito.

Não é, porém, com a forma do direito, nem com o conteúdo moral dos direitos fundamentais que se garante legitimidade do direito, mas com *procedimentos*. Por isso que, para Habermas, Taylor não conseguiu interpretar corretamente o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade implicado no sistema de direitos moderno. Na visão de Taylor, o Liberalismo 1 considera a autonomia jurídica unicamente do ponto de vista privado, através de um sistema de direitos individuais de realização de seus projetos de vida pessoais. Este sistema não é um bom representante dos princípios liberais, pois “ignora a equiprocência das autonomias privada e pública” (HABERMAS, 2002b, p. 234), e por isso é ainda paternalista, negando aos destinatários do direito de serem também seus autores. Para Habermas, este modelo privatista não representa os potenciais comunicativos instalados no Estado democrático de direito.

Para entendermos a resposta contra a discriminação como uma inclusão baseada em direitos fundamentais, devemos compreender que sujeitos privados não desfrutam de direitos fundamentais iguais enquanto não utilizarem o exercício de sua autonomia enquanto cidadãos, esclarecendo interesses autorizados e visões relevantes para como tratar iguais igualmente e desiguais desigualmente (HABERMAS, 2002b, p. 234). Por isso Habermas acredita que as desigualdades que a política da diferença busca atacar podem ser solucionadas por uma política de igualdade universal de direitos subjetivos e de participação política (com o padrão necessário de direitos sociais pré-garantidos). Segundo Habermas, Taylor entende a relação mais como uma concorrência entre o asseguramento de identidades e particularidades coletivas e o direito a liberdades subjetivas iguais, “de modo que no caso de colisão entre ambos é preciso decidir sobre a precedência de um ou de outro” (HABERMAS, 2002b, p. 232).

Se tomarmos a análise de Habermas das lutas do feminismo como uma luta contra a *discriminação* de mulheres (e não por *tolerância*), vemos que ela implica uma situação do reconhecimento baseada na dialética entre igualdade jurídica e factual. As competências jurídicas criam espaços para liberdades de ação iguais mas que, utilizados diferentemente não geram automaticamente situações de igualdade factual (HABERMAS, 2002b, p. 235). Habermas reconhece que a igualação de situações factuais na efetivação de igualdades jurídicas não pode resultar em intervenções padronizadas que podem, ao contrário,

comprometer a liberdade destes grupos de conformar autonomamente a própria vida (HABERMAS, 2002b, p. 235). Estas distorções são causadas por entendimentos *paternalistas* dos direitos fundamentais: somente a partir de seus próprios movimentos sociais, puderam as mulheres expor suas próprias necessidades, demonstrando “a necessidade da relação entre direitos subjetivos concedidos e espaços de autonomia coletiva” (HABERMAS, 2002b, p. 236).

Para Habermas, o liberalismo de Rawls é insuficiente exatamente porque não compreende o caráter *procedimental* da democracia ao subordinar o princípio da legitimação democrática a direitos liberais fundamentais. Habermas entende que as fortes premissas substanciais do véu da ignorância, com sua privação sistemática de informações. A posição original neutraliza de antemão as perspectivas particulares (HABERMAS, 2002b, p. 71), enquanto em sua teoria do discurso os participantes são chamados a assumir a “perspectiva da primeira pessoa do plural” através de uma assunção recíproca de perspectivas. Ao presumir de antemão que é possível unir todos cidadãos a partir das limitações da condição original e sem recorrer a suas perspectivas, Rawls deve comprovar: que consegue realmente atingir todos os pontos de vistas que prejudicam a imparcialidade dos juízos normativos; ao mesmo tempo, deve estender-se somente a esses pontos de vista normativos que não são válidos para a neutralidade original. (HABERMAS, 2002b, p. 72)

O conjunto de ideais fundamentais (como de pessoa e de sociedade bem-ordenada) não deveriam ser pressupostas, mas somente válidas se “resistissem a uma revisão em face de experiências e aprendizados futuros”, a partir de processos discursivos (HABERMAS, 2002b, p. 72). Habermas contrapõe a Rawls um modelo procedimental, sem conceitos substanciais básicos, de caráter *aberto*, que considera central uma práxis argumentativa com exigentes pressuposições do uso público da razão, mas “que não descarte já de antemão o pluralismo das convicções e cosmovisões” (HABERMAS, 2002b, p. 73). Após retirado o véu da ignorância, os cidadãos da teoria rawlsiana “encontram-se enredados na hierarquia de uma ordem já institucionalizada, passo a passo, sobre suas cabeças”, pois “a teoria priva os cidadãos de muitos dos discernimentos que eles, a cada geração, teriam que reconquistar” (HABERMAS, 2002b, p. 84).

No final, os princípios de justiça não refletem a autonomia completa dos cidadãos em seus aspectos éticos, morais e pragmáticos; a discussão sobre os normas jurídicas inicia-se “de cima para baixo”. A restritiva divisão do domínio do político pré-julga conteúdos entre

públicos e não-públicos, de acordo com os termos da concepção de justiça. Além disso, a introdução do consenso de sobreposição como nível de justificação política refletiria, para Habermas, “uma vantagem dos direitos fundamentais liberais que chega de certa maneira a obscurecer o processo democrático” (HABERMAS, 2002b, p. 83). Ao referir-se somente ao razoável, e deixar o verdadeiro como algo opcional e dependente das doutrinas abrangentes, Rawls dá a este consenso um caráter mais funcional que justificatório, já pressupondo o valor intrínseco da justificação dada no primeiro nível. A pergunta da concordância pública “perderia seu interesse sob o ponto de vista da aceitabilidade racional e portanto também da validade” (HABERMAS, 2002b, p. 76), servindo somente à mera aceitação e estabilidade.

Contra Habermas, Rawls argumenta que seu modelo é aberto, pois a concepção de justiça deve ser corrigida por um equilíbrio reflexivo a princípio nunca totalmente finalizado. Do mesmo modo, a teoria rawlsiana pretende também priorizar a autonomia pública: a concepção de justiça só é completamente justificada quando se chega ao nível de justificação pública, com diversos debates em diferentes níveis de generalidade. Ao referir-se, porém, a estes níveis de justificação, Rawls inicia ainda com a posição original, de um lado, e dois níveis de justificação monológicos: a justificação *pro tanto*, que é simplesmente o critério de completude da teoria em relação a todas as questões de justiça; a justificação “completa”, que é a justificação de cada indivíduo em relação a sua doutrina abrangente (HABERMAS, 2002b, p. 386).

A etapa da justificação pública chega, por assim dizer, tarde demais. No consenso de sobreposição, na convenção constitucional e em processos legislativos, Rawls entende uma adaptação constante do modelo da posição original a diferentes contextos de acordo com as necessidades de aplicação dos princípios de justiça. Entretanto, pelas determinações monológicas prévias, o processo todo não pode ser bem sucedido do ponto de vista deliberativo. Como expressa Shapiro (2006, p. 122), o equilíbrio é reflexivo, e não deliberativo, porque demonstra o exercício solipsista de um ir e vir de considerações refletidas sobre o que indivíduos escolheriam sobre o véu da ignorância. Portanto, sob critérios comunicativos, a concepção de Rawls pode ter interessantes insights, mas peca por não garantir o caráter procedimental da definição de critérios para a igualdade de todos e contrários à discriminação e ao preconceito.

2.3.2. REJEIÇÃO ÉTICA, ACEITAÇÃO MORAL E DESACORDO RAZOÁVEL

Forst faz referência a um possível paradoxo da tolerância: se nós consideramos condenável uma tal conduta por nossos padrões morais, como justificar moralmente uma aceitação destas mesmas condutas? Para o filósofo, assim como para Habermas, a solução está em entender que o uso da expressão “moral” deve ser dividido em *ética* e *moral*. A imputação de tolerância aponta a necessidade de explicar “a aceitação de argumentos capazes de superar moralmente argumentos de recusa” (HABERMAS, 2007, p. 290), entendendo-se aqui a moral no sentido estrito, dado pela Ética do Discurso. A conduta tolerada moralmente é, contudo, condenável segundo nossos padrões éticos, ou seja, nossos padrões valorativos não-generalizáveis. Tratamos já no item anterior sobre a participação da moral na arquitetura do discurso e nos processos político-jurídicos da democracia deliberativa. A seguir, nos questionamos acerca de como a tolerância é sustentada por arranjos discursivos que entrelaçam dissensos éticos e consensos morais.

Para Habermas, controvérsias científicas e políticas não seriam adequadas para a exigência, pois, no caso do discurso científico, este consegue neutralizar os conflitos de ação, o que as concepções éticas não conseguem, uma vez que são sempre relevantes para a conduta individual. Tais discursos tem como ponto de partida a possibilidade de uma solução racionalmente motivada da controvérsia. Do mesmo modo, no caso dos discursos políticos, muito embora permitam um amplo espaço de dissenso, baseiam a discussão, porém, em procedimentos metódicos, “de tal forma que os participantes dessa contenda os adotam a fim de chegar a soluções aceitáveis de um ponto de vista racional” (HABERMAS, 2007, p. 289). Ideias políticas ou científicas só são adequadas à tolerância quando ultrapassam os respectivos âmbitos e passam a fazer referência a orientações éticas, guiando aspectos mais amplos do sentido da vida dos agentes.

Somente a dimensão das autocompreensões éticas merece tolerância. Como vimos, este tipo de relação é típica de imagens de mundo religiosas e metafísicas, mas também de autocompreensões éticas modernas, tais como ideologias políticas, cuja explicação de aspectos da realidade (o mundo, a história, a sociedade) tem um conteúdo normativo que guia conclusões práticas para a vida. No caso das imagens de mundo religiosas e metafísicas, Habermas chega a considerá-las como não éticas, em razão de não estarem sempre abertas à apropriação crítica de discursos éticos. Neste sentido, podemos dizer que elas trazem consigo valores éticos, mas que são muito mais formas da Eticidade substancial, ainda que presentes

em mundos vividos modernos. No caso dos discursos éticos, estes não se alheiam de tradições e valorações fortes, mas ligam-se a uma racionalidade pós-convencional, na medida em que são discursos, não havendo meramente uma confirmação da tradição, mas uma reflexão crítica dos sujeitos. Para Habermas, ademais, tais discursos não são meramente subjetivos (HABERMAS, 1999, p. 111),

podemos falar de discurso, uma vez que os passos argumentativos não podem ser neste caso idiossincráticos, tendo de permanecer, sim, compreensíveis do ponto de vista intersubjetivo. O indivíduo só é capaz de ganhar distância reflexiva em relação à sua própria história de vida no interior do horizonte de formas de vida partilhadas com outros que, por sua vez, constituem o contexto para os vários projetos de vida correspondentes.

Mesmo que ligadas a pretensões de validade intersubjetivas a partir de discursos éticos, ou mesmo compartilhadas como tradição cultural de forma pouco refletida, autocompreensões éticas dependem de um horizonte comum para serem apropriadas e recebem o assentimento autônomo dos agentes. Em uma sociedade plural, em que tais contextos comuns tornaram-se escassos, valores éticos são um foco de profundos dissensos. A análise da teoria da modernidade mostrou-nos como o mundo vivido racionalizado abriga uma variedade de posições individuais, estilos de vida e uma cultura que não mais pode centralizar-se em um imagem de mundo totalizante com respeito a valores, e que ainda possibilita a liberdade ética, ou seja, a apropriação reflexiva do próprio horizonte cultural, que pode resultar em diversas formas de autoentendimento.

Analisamos como este tipo de desacordo pode ser considerado injustificado do ponto de vista moral, considerado assim um sinal de discriminação. Agora tratamos do caso em que o desacordo não é combatido, mas *mantido* por razões igualmente morais. Mas que tipos de razões são capazes de justificar a continuidade deste *desacordo razoável*? Em Rawls, vimos que estas razões estavam especialmente justificadas nos fardos do juízo, conjunto de limitações da razão em condições do pluralismo moderno. Contudo, percebemos também um sentido normativo, da *razoabilidade* do acordo: este é mantido para preservar a liberdade de consciência e autonomia dos agentes que adotam alguma espécie de doutrina abrangente razoável, de caráter liberal e, portanto, condizente com os pressupostos democráticos da cultura pública.

Na análise desta questão em Habermas deve nos interessar, inicialmente, que não haja desacordos razoáveis no campo da moral: no campo da moral, o que vale é um código

binário. Valores, em contraposição a esta rigidez cognitivista, podem ter graduações, e sempre concorrem entre si. Por isso, “a justiça não é um valor entre outros valores” (HABERMAS, 1997, p. 193). Este é o caráter deontológico da moral em contraposição à natureza teleológica do caráter desejável dos Bens no sentido ético. Enquanto a moral rege tipos de ação comandados por regras, a ética é direcionada para objetivos; a moral tem codificação binária, já valores éticos são graduais; a moral tem obrigatoriedade absoluta, a ética, relativa; ambos portanto têm diferentes critérios que devem preencher o conjunto dos sistemas, de normas e de valores, respectivamente (HABERMAS, 2002b, p. 68).

Esta diferença pode ser considerada um dado da epistemologia moral em Habermas, mas que não deixa de ter implicações normativas. A justificação para desacordos razoáveis do ponto de vista ético é exatamente a relevância moral da preservação das posições em debate, sem que uma possa eliminar a outra. Para provarem-se dignas de tolerância, diz Habermas, posições éticas “têm de comprovar uma relação interna com a práxis” (HABERMAS, 2002b, p. 287-288). Esta relevância para práxis, porém, não é medida em relação a grupos, formas de vida e coletividades, mas, sim, pelo seu interesse para os indivíduos. É assim, portanto, que Habermas critica veementemente os direitos de grupos propostos por Taylor, pois estes protegem diretamente as formas de vida culturais, abandonando uma interpretação mais liberal, apoiada por Habermas, que entende que direitos dados a grupos não podem ser contra os membros, mas sempre em favor deles.

Em substituição a um “sistema de preservação das espécies” (culturais) a partir de direitos de grupos, Habermas busca um sistema de coexistência equitativa entre as culturas. O filósofo não elimina os conteúdos valorativos e culturais específicos do campo político, como decorre dos discursos ético-políticos na teoria do discurso. A teoria dos direitos em Habermas não proíbe que o Estado adote concepções do Bom de origem cultural ou a partir de discursos, contanto que isto não privilegie uma forma de vida específica frente ao conjunto da sociedade (HABERMAS, 2002b, p. 248). Basear esse reconhecimento da diferença em um sistema de direitos individuais subjetivos não significa excluir a possibilidade de um direito ao pertencimento cultural no sentido da *possibilidade* de acesso aos meios capazes de preservar sua própria identidade (HABERMAS, 2002b, p. 249). O reconhecimento jurídico não pressupõe, como em Taylor, uma apreciação valorativa de uma cultura, mas simplesmente os direitos fundamentais de seus membros a vivenciam sua identidade cultural.

A noção de tolerância em Habermas, portanto, não se baseia em parâmetros

comunitaristas. É por isso que a aceitação tem em si um “duplo fardo” condizente com as condições da Prioridade do Justo sobre o Bom: 1) o tolerante só pode realizar seu etos nas fronteiras do que é permitido em igual medida a todos, ou seja, se submete à condição de iguais direitos a todos; 2) neste espaço, a realização do etos deve respeitar o etos dos outros. Neste momento, Habermas contudo, diferencia qualquer virtude política necessária a cooperação entre visões políticas diferentes (que Rawls resume sob o termo de dever de civilidade) da tolerância. Para o Habermas (2007, p. 290),

[a] tolerância dos que pensam de modo diferente não pode ser confundida com disposição de compromisso ou de cooperação. Já que, para além de uma busca paciente da verdade, abertura, confiança mútua e de um sentido de justiça, a tolerância só é requerida quando as partes não buscam de modo razoável nem julgam possível uma união na dimensão de convicções conflitantes.

Para Habermas, não se trata de concordar com as práticas rejeitadas no primeiro momento da concepção de tolerância. Trata-se porém de “confinar” a *efetividade prática* da própria convicção (HABERMAS, 2007, p. 290). Este fardo constitui-se de *adaptações cognitivas*. Trata-se da necessidade de sintonizar direito e moral modernas com as convicções religiosas em que o etos está enraizado. Vimos já em *Teoria da Ação Comunicativa* uma política de adaptação semelhante. No contexto da tolerância, adaptação cognitiva significa que as imagens de mundo, as quais são doutrinas abrangentes, no sentido de que pretendem estruturar uma forma de vida em sua totalidade, devem deixar esta pretensão de lado e limitar-se em respeito a uma política democrática baseada em direitos humanos que reconhece iguais liberdades para todos.

A exigência de adaptação cognitiva para a tolerância religiosa, portanto, só escapa do risco de autoritarismo, se for uma forma de concessão mútua de liberdades religiosas, não só exigida por uma forma genérica de normatividade intersubjetiva, condizente com os passos que a razão prática dá à sua forma comunicativa em Habermas, mas mais especificamente a um “modo de deliberação que leva as partes, ao mesmo tempo atingidas e participantes, à assunção recíproca de perspectivas e à equitativa ponderação dos interesses” (HABERMAS, 2007, p. 282), a qual se liga necessariamente, no contexto das sociedades modernas, à democracia deliberativa e ao seu conceito complementar de Estado democrático de Direito, modelo que Habermas desenvolve em seu *Facticidade e Validade*.

Este tipo de deliberação teria como resultado a concessão recíproca de igual direito ao livre exercício da própria religião e a liberdade negativa de não ser molestado pela

religião dos outros. O legislador democrático funde então as duas perspectivas apresentadas em que a tolerância é tanto o ato jurídico como a virtude política: o ato jurídico de imposição acompanha necessariamente a auto-obrigação virtuosa do comportamento tolerante (HABERMAS, 2007, p 282). Ambas atitudes só podem ser reguladas, porém, se a cultura ganha uma consciência falibilista, reconhecendo suas limitações contra um fundamentalismo irresponsável. Com adaptações cognitivas, culturas (inclusive religiões) podem aceitar um desacordo razoável com outras formas e estilos de vida. Habermas critica as formas de vida que requerem exclusividade como forma privilegiada. Estas formas de cultura têm o defeito de não partilharem o espaço discursivo com visões alheias ou mesmo com aquelas que de fato compartilham o seu universo discursivo (HABERMAS, 2002b, p. 253).

Em Habermas, tais discussões se acirram mais quando se trata do tema da *sociedade pós-secular*. Habermas aponta vários indícios do crescimento em relevância da questão da religião na agenda política das sociedades contemporâneas: isto aconteceu desde a virada do ano 1990, de acordo com conflitos ligados ao fundamentalismo e a normas de matiz teocrático (como a Chária islâmica) em regiões da África e da Ásia, eventualmente em meio a conflitos étnico-nacionais (HABERMAS, 2007, p. 129). Habermas não abandona para estes países a teoria da modernidade, mas confia-se, ainda que vagamente, na ideia de modernidades múltiplas (*multiple modernities*) (HABERMAS, 2007, p. 130). Para Habermas, não há ligação entre modernidade e perda de importância da religião; não se trata aqui necessariamente de uma desfiliação religiosa ou de uma eliminação de conteúdos da religião, mas de sua desvalorização estrutural, ou seja, como centro da sociedade. Um exemplo eloquente disto é que a revitalização política da religião desafia hoje também os Estados Unidos da América.

Segundo Habermas, a autocompreensão do Estado de direito democrático surgiu em uma tradição filosófica que apelava exclusivamente para uma razão natural acessível a todos, a qual constituía uma base epistêmica para a justificação política independente da legitimação religiosa; em nível institucional, isto resultou uma separação entre Igreja e Estado (HABERMAS, 2007, p. 135). O Estado secularizado atingiu este estágio a partir de, basicamente, duas medidas: 1) ele passou a ser independente de qualquer tipo de cosmovisão; 2) ele abriu espaço para a autodeterminação democrática e igualdade de direitos dos cidadãos (HABERMAS, 2007, p. 136). Isto abriu portas, por sua vez, a liberdades de consciência e religião, as quais Habermas acredita serem a solução adequada para o pluralismo religioso.

Esta solução, de caráter liberal, permite uma tolerância entre cidadãos, no sentido de “desarmar, no contexto do trato social dos cidadãos, o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes, de não-crentes e de crentes de outras denominações” (HABERMAS, 2007, p. 136). Para Habermas, este objetivo somente pode ser adequadamente alcançado por uma formação deliberativo-democrática da definição do tolerável e do intolerável: as próprias partes envolvidas devem chegar a um acordo sobre às “fronteiras precárias” entre religião e Estado, a partir de pressupostos normativos como o aprendizado de “assumir a perspectiva dos outros” na tarefa de apresentar “argumentos convincentes e aceitáveis, de modo igual, por todas as partes” (HABERMAS, 2007, p. 136).

Aqui trabalham dois componentes da legitimação democrático-deliberativa: primeiro, a *participação dos cidadãos*, destinatários e autores do direito, os quais se engajam em uma práxis baseada em uma solidariedade entre cidadãos do Estado, gerada pelo próprio processo democrático em que condições normativas são seguidas, quais sejam: respeito recíproco e assunção recíproca de iguais direitos, apesar de diferenças de convicção religiosa e de imagens de mundo; por outro lado, ao seguir tais condições normativas, o procedimento democrático ganha uma *dimensão cognitiva*, a qual garante a suposição de que os resultados do processo são aceitáveis em termos racionais, uma vez que sejam defendidos com base em boas razões.

2.3.3. COMPONENTE DE REPULSÃO E TOLERÂNCIA DOS INTOLERANTES

Para Habermas, as razões de exclusão de um comportamento intolerante, típicas do componente de repulsão, são um indicador relevante para verificar se o Estado liberal está seguindo o mandamento da neutralidade e institucionalizando a tolerância de forma adequada (HABERMAS, 2007, p. 294). Aqui tratamos dos casos já mencionados dos racistas, homofóbicos, xenófobos e fundamentalistas. Como pode o Estado agir de forma tolerante para com sua intolerância, quando estes defendem a deposição de uma ordem democrática completa, ou seja, que garanta a tolerância e condene a discriminação?

Duas estratégias são mencionadas por Habermas. Uma primeira seria que o Estado democrático antagonize com seus inimigos com os meios do direito penal político, da proibição de partidos e da perda de direitos fundamentais. Esta alternativa cria a figura do

inimigo da constituição, cujas manifestações seriam a do ideólogo político que combate o Estado liberal e o fundamentalista, que se opõe ao modo de vida moderno como um todo. Neste sentido, a democracia não é somente uma forma neutra politicamente, mas afirma-se, como democracia militante, contra outras formas políticas com ela incompatíveis.

A questão aqui é, porém, se na tarefa de definição dos inimigos da constituição e dos atos coerentes com o combate a suas posições, o Estado democrático não se encontra “na iminência de enfrentar, não somente a inimizade de seus opositores existenciais, como também traições a seus próprios princípios” (HABERMAS, 2007, p. 283). Ou seja: não seria esta também uma delimitação que gera um paradoxo, em que uma ordem democrática utiliza-se de meios antidemocráticos (unilaterais, autoritários) para proteger-se, delimitando o aceitável e o inaceitável?

Esta posição, que Habermas chama de paternalista, deve ser, portanto, corrigida por uma segunda estratégia. A tentativa é tornar a democracia coerente consigo mesma, levando a autorreferencialidade do procedimento democrático, aberta em termo de resultados, para uma determinação correta da democracia militante. Neste sentido, a democracia deve ultrapassar, em sua capacidade de refletir sobre si mesma, o conjunto das instituições vigentes, que encarnam seu conteúdo normativo. O modo como isso acontece é através da ampliação da política democrática além das suas fronteiras através da desobediência civil dos grupos políticos insatisfeitos, o que ocorre, porém, sob condições: as ações de desobediência ocorrem no esgotamento das vias legais disponíveis; não se isentam os movimentos de protesto das penas legalmente previstas por suas ações; a desobediência não ocorre com meios violentos, mas sim com meios simbólicos, não-violentos (HABERMAS, 2007, p. 284).

Esta segunda estratégia é uma forma de proteção não-paternalista da democracia. O inimigo da constituição se torna, neste sentido, patriota constitucional, permitindo que dentro do processo de desenvolvimento do projeto constitucional as fronteiras da tolerância sejam determinadas de acordo com o princípio da inclusão simétrica de todos os cidadãos, essencial para a institucionalização da tolerância entre pessoas de visões de mundo diversas.

2.4. A POLÍTICA ENTRE NATURALISMO E RELIGIÃO

Segundo Habermas, Rawls escolhe a base para a práxis da justificação política a partir de uma atitude civil e de uma razão pública, normativamente exigíveis no interior de

uma associação de cidadãos livres e iguais. Estes cidadãos utilizam-se de uma interpretação fundamentada dos princípios constitucionais para justificar suas posições. Posições só podem ser justificadas no âmbito da política do Estado em um sentido neutro em relação a visões de mundo, de forma que só são legítimas decisões políticas “justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral” (HABERMAS, 2007, p. 138). A neutralidade ética, portanto, permite a justificação acessível a todos em condições de um pluralismo razoável.

Mas em que sentido é possível (e normativamente exigível) uma tal restrição? A razão pública significa, primeiramente, uma forma de linguagem acessível a todos os cidadãos, a qual “políticos e funcionários no interior das instituições estatais” utilizam na formulação de leis, decisões judiciais e programas administrativos (HABERMAS, 2007, p. 138). Como aponta Habermas, esta restrição não atinge totalmente a esfera pública política: nela, “cidadãos, partidos políticos e seus candidatos, organizações sociais, igrejas e outras comunidades religiosas não estão submetidos a uma reserva tão restrita” (HABERMAS, 2007, p. 139). Na formulação de Rawls, argumentos religiosos podem circular na discussão pública, e nesse sentido “contam fora de seu contexto de inserção religioso” (HABERMAS, 2007, p. 139), mas só o fazem sob uma condição: o chamado *proviso*, ou seja, argumentações religiosas devem, no devido tempo, ser (re-)apresentadas na forma de argumentos políticos sem fundamentação em doutrinas abrangentes (HABERMAS, 2007, p. 139).

A interpretação liberal da liberdade de religião incluem como condições, portanto, não só 1) a neutralidade do Estado do ponto de vista das imagens de mundo, mas também 2) a restrição do uso público da razão dos cidadãos (HABERMAS, 2007, p. 139). O desafio, aqui, contudo, é comprovar se uma tal restrição é de fato justa ou se ela na verdade não esconde uma inclinação secularista que por demais sobrecarrega as crenças religiosas. Existem, neste campo, duas posições para Habermas: primeiramente, aquelas posições que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional, que não entra, para Habermas, em questão; o segundo tipo são de posições que levantam objeções justificadas contra uma “compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional” (HABERMAS, 2007, p. 140).

O princípio da neutralidade ética do Estado e a correlata separação entre Igreja e Estado tem por objetivo que não se privilegie uma visão de mundo em detrimento de outra; contudo, segundo Habermas, “a exigência laicista de que o Estado deve (em consonância com a liberdade de religião) abster-se de toda política que apoia ou coloca limites à religião enquanto tal constitui uma interpretação por demais estreita desse princípio” (HABERMAS,

2007, p. 140). A questão aqui é: manter a proibição de justificações religiosas no processo legislativo, mas compreender de forma correta as implicações normativas para o papel dos cidadãos religiosos na democracia (HABERMAS, 2007, p. 140).

Habermas traz a dúvida desenvolvida a partir de Paul Weithman a respeito da doutrina do proviso rawlsiano. Para Weithman, comunidades religiosas desempenham funções necessárias para a sociedade civil, tanto fornecendo argumentos para o debate público de temas, quando contribuindo para a socialização política, no sentido em que veiculam informações para membros e os motiva à participação política (HABERMAS, 2007, p. 141). Ora, se as igrejas em algum momento “estivessem obrigadas a procurar, para cada exteriorização religiosa, um equivalente numa linguagem acessível em geral” (HABERMAS, 2007, p. 141), isto seria uma autocensura capaz de prejudicar a função política então exercida. Este risco se aprofunda com a questão mais geral a respeito dos limites de imposição do direito pelo Estado: “um Estado não pode impor aos cidadãos, aos quais garante liberdade de religião, obrigações que não combinam com uma forma de existência religiosa – porquanto ele não pode exigir deles algo impossível” (HABERMAS, 2007, p. 142).

Para que se posicione sobre este impasse entre a exigência de secularismo e a cidadania dos religiosos, Habermas toma como exemplo o princípio de justificação secular (*principle of secular rationale*) elaborado por Robert Audi, o qual diz que se tem a obrigação prima-facie de não defender ou apoiar qualquer lei ou política pública que restrinja a conduta humana, a não ser que tenha e esteja disposto a oferecer razões seculares adequadas para essa defesa ou apoio (por exemplo, para uma votação) (HABERMAS, 2007, p. 25). Os argumentos seculares assim expostos devem ser suficientemente fortes para influenciar o comportamento dos cidadãos, muito embora a importância da coesão entre motivos reais e argumentos públicos varia: ela é relevante na avaliação dos cidadãos, mas do ponto de vista da contribuição pública é possível. Entretanto, diante da exigência de justificações seculares, cidadãos são obrigados a estabelecer uma espécie de equilíbrio ético e teológico, que Audi chama de *theo-ethical equilibrium*.

Várias são as objeções à exigência de justificação secular pelos cidadãos. Em primeiro lugar, coloca-se aqui o fardo de uma divisão artificial da própria consciência dos cidadãos, que coloca em risco sua existência religiosa; por outro lado, cidadãos comuns não têm conhecimentos suficientes para encontrar uma justificação secular independente de suas convicções autênticas (p.144); e, o que é ainda mais central, o papel que a religião assume na

vida destes cidadãos não é de mera doutrina, mas dá sentido a suas vidas como um todo. A própria concepção de justiça defendida por essas pessoas estaria fundada na religião, inclusive em questões políticas, sendo incapazes de distinguir razões seculares e razões religiosas (HABERMAS, 2007, p. 145).

A solução de Habermas é que o imperativo de proteção de todas as formas de vida a partir da liberdade de religião não pode restringir a linguagem utilizada por cidadãos religiosos em posicionamentos políticos, os quais não podem deixar de lado convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo (HABERMAS, 2007, p. 145). Na esfera pública política geral, obrigar cidadãos religiosos a uma separação restrita entre argumentos religiosos e seculares pode constituir “aos olhos deles” um ataque à identidade pessoal (HABERMAS, 2007, p. 147).

A exigência de restrição da linguagem de formulação de justificações políticas deve, contudo, ser implementada em relação “aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles” (HABERMAS, 2007, p. 145), porque são obrigados a adotar neutralidade quanto a visões de mundo. Segundo Habermas, essa exigência é justificada em nome da garantia simétrica de liberdade de religião, mas seria incorreto extrapolá-la para a esfera pública política:

a transposição desse princípio de cunho institucional para posicionamentos de organizações e de cidadãos na esfera pública política em geral constitui, à luz da objeção central, há pouco exposta, uma generalização excessiva. O caráter secular do poder do Estado não implica, para o cidadão em particular, uma obrigação pessoal e imediata de complementar suas convicções religiosas, publicamente exteriorizadas, e de traduzi-las por meio de equivalentes em uma linguagem acessível em geral (HABERMAS, 2007, p. 145-146).

Cidadãos religiosos estão inseridos em uma sociedade moderna, e mesmo os conflitos entre convicção religiosa e política só podem surgir porque o cidadão religioso “já aceitou antes, apoiado em boas razões, a constituição do Estado secular” (HABERMAS, 2007, p. 146), assim como o fato de que suas convicções religiosas não estão mais imunizadas contra a crítica reflexiva nem contra o entrelaçamento com outras convicções falíveis e de caráter secular. Convicções “existenciais enraizadas na religião”, porém, se diferenciam de convicções éticas em geral, pois

esquivam-se – por meio de sua referência, que às vezes é racional, à autoridade dogmática de um núcleo intocável de verdades infalíveis da revelação – das formas

de abordagem discursiva irrestrita, as quais se expõem outras cosmovisões e formas de orientação ética da vida, isto é, “concepções mundanas” do bem. (HABERMAS, 2007, p. 146).

Chegamos, porém, a um impasse. A modernidade, como vimos, separou a religião e a comunidade política, separação esta cuja manutenção é normativamente justificável. Como se passa, porém, a aceitação desta condição por religiões, ainda que sejam majoritárias? Habermas então toma para si uma sugestão de Rawls: é preciso imaginar uma forma de que esta aceitação não seja imposta na forma de um simples equilíbrio de forças e interesses em um mero *modus vivendi*; é preciso que religiões se apropriem “dos fundamentos normativos do Estado liberal, lançando mão de premissas próprias” (HABERMAS, 2007, p. 291). Assim como em Rawls, Habermas procura o modo de fazer com que a moral dos direitos humanos possa inserir-se em imagens de mundo religiosas como um módulo, garantindo, do ponto de vista funcional, a pacificação de um “dissenso irreconciliável e permanente”, mas também que cidadãos religiosos tenham na visão da própria religião razões internas para fundamentar a separação entre os papéis de membro de uma comunidade ética e cidadão, pessoa de direito. O *modus vivendi* só pode ser evitado se a socialização secular surgir da socialização religiosa; por outro lado, se a moral da sociedade diferenciar-se a partir do próprio etos da comunidade (HABERMAS, 2007, p. 291).

Neste processo, são exigidas do cidadão religioso diversas capacidades, as quais devem ser desenvolvidas em meio à própria práxis de formação coletiva da opinião e da vontade, ou seja, em processos deliberativos, exigências que pretendem ser compatíveis com a ideia de que a separação institucional entre religião e política não deve ser entendida como sobrecarga mental e psicológica insuportável para cidadãos religiosos (HABERMAS, 2007, p. 147). Dentre estas capacidades exigidas, está a “capacidade epistêmica, a qual permite não somente observar criticamente convicções religiosas próprias a partir de fora, mas também conectá-las com compreensões seculares” (HABERMAS, 2007, p. 147), assim como a capacidade de reconhecer uma “reserva de tradução institucional” disponível sem divisão da identidade própria em parte secular e parte religiosa, pública e privada. Cidadãos de uma só linguagem (religiosa) participam reconhecendo a ressalva da tradução institucional e que argumentos decisivos devem ser seculares.

Uma primeira justificativa é o argumento funcional. Ele atua da seguinte forma: a retirada da esfera pública política de todos os argumentos fundamentados com referência à religião reduz a complexidade social de modo precipitado, reprimindo a liberação de outras

vozes. Para Habermas, o Estado liberal “possui, evidentemente, um interesse na liberação de vozes religiosas” (HABERMAS, 2007, p. 148). Este interesse está no fato de que “ele [o Estado] não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando... a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido” (HABERMAS, 2007, p. 148), dos quais cidadãos seculares e membros de outras religiões podem aprender algo, até mesmo “reconhecer, nos conteúdos normativos de uma determinada exteriorização religiosa, certas intuições que eles mesmos compartilham, as quais, porém, foram olvidadas, às vezes, há muito tempo” (HABERMAS, 2007, p. 148). Estas contribuições são candidatas a verdade e podem ser traduzidas a uma linguagem acessível em geral.

Um argumento mais decisivo para a não-imputabilidade da reserva da razão pública para cidadãos religiosos na esfera pública política é que ela é reservada para “crentes que não podem privar-se do uso político de argumentos tidos como privados, isto é, não-políticos, sem colocar em risco seu modo de viver religioso” (HABERMAS, 2007, p. 148).

Habermas passa então a tratar do fardo cognitivo que uma adaptação a moral dos direitos humanos provoca nos cidadãos da sociedade plural. Este fardo é especialmente exigente com os cidadãos religiosos. Ele menciona, por exemplo, a exigência normativa de revisão de dogmas, como a condenação da homossexualidade e, como se pode interpretar, também do aborto (HABERMAS, 2007, p. 291). Segundo Habermas, este tipo de exigência seria razoável ao pensamento religioso. Essa demanda, que Habermas chama de fardo cognitivo, é muito mais leve para a consciência do cidadão secular. Isto ocorre por dois motivos: o cidadão secular é capaz de aceitar a fundamentação autônoma da democracia (referência a Rawls) e a diferença entre orientações de valor – “valores distintos constituem, quando comparados entre si, valores diferentes que não se excluem reciprocamente” (HABERMAS, 2007, p. 292) – e pretensões de verdade (estas, sim, contradizem-se entre si).

Já cidadãos religiosos carregam uma “bagagem metafísica” mais pesada. Enquanto cidadãos seculares são imediatamente capazes de compreender a diferença entre a necessidade de assentimento geral em matéria de autocompreensão ética (avaliação de formas e projetos de vida) e a necessidade de assentimento geral mais universal de pretensões de verdade e correção moral (HABERMAS, 2007, p. 292), cidadãos religiosos não teriam como tirar a mesma conclusão já que sua autocompreensão ética deriva de verdades de fé com pretensão de validade universal (HABERMAS, 2007, p. 292). Segundo Habermas, ele coloca uma prioridade do bom sobre o justo:

Para o crente, assim como para o viajante que carrega uma grande bagagem metafísica, o bem precede epistemicamente o justo. Sob tal premissa, a validade do etos depende da verdade de uma imagem de mundo, a qual forma o seu contexto. E em conformidade com isso, as pretensões de validade, exclusivas, das imagens de mundo subjacentes ligam-se a diferentes orientações éticas de vida e formas de vida concorrentes (HABERMAS, 2007, p. 292).

Aqui não se trata, portanto, de concorrência entre valores éticos, simplesmente, mas sim de “verdades éticas”, segundo as quais “outros modos de vida aparecem, não somente como diferentes, mas também como fracassados” (HABERMAS, 2007, p. 293). No caso da concorrência entre verdades éticas, exige-se a tolerância. Tolerância aqui significa a manutenção de um dissenso em termos razoáveis, o que se exige do crente, sim, mas também dos não-crentes. Estes tem, para Habermas, uma exigência de tolerância diversa. Esta consiste na “exigência de determinar de modo autocrítico, a relação entre fé e saber” (HABERMAS, 2007, p. 293).

A separação entre saber do mundo e tradição religiosa só é racional, para Habermas, se as convicções religiosas tiverem um status epistêmico racional. Neste sentido, Habermas coloca duas condições: para garantir de modo imparcial a tolerância, o Estado secular deve poder assegurar na esfera pública política um pluralismo de convicções com base no respeito mútuo e sem discriminações; sob outro viés, cidadãos religiosos podem utilizar, para Habermas, sua linguagem religiosa em assuntos público-políticos. Segundo Habermas:

...opiniões políticas sobre um assunto polêmico, que podem ser expostas numa linguagem religiosa e numa perspectiva metafísica apoiada em visões de mundo, podem abrir os olhos de outros cidadãos para um aspecto até então negligenciado, de tal sorte que eles podem influenciar a formação da maioria – mesmo quando a descrição do assunto, sobre o qual é necessário tomar uma decisão, não está impregnada de conotações metafísico-religiosas (HABERMAS, 2007, p. 294).

A consciência da assimetria dos fardos entre cidadãos religiosos e seculares exige, para Habermas, um dever dos cidadãos seculares de trabalharem cooperativamente com os religiosos na tradução de conteúdos em linguagem pública acessível a todos. Caso contrário, segundo Habermas, “os concidadãos religiosos desejosos e capazes de participar seriam sobrecarregados de modo assimétrico” (HABERMAS, 2007, p. 149). O fardo diferenciado é compensado com a expectativa normativa de que cidadãos seculares percebem “um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas” (HABERMAS, 2007, p. 149).

2.5. NEUTRALIDADE E INCLUSÃO: UMA TEORIA DO RECONHECIMENTO EM HABERMAS?

A neutralidade do Estado é comumente testada por questões de liberdade religiosa. Quando ocorrem violações à neutralidade, normalmente trata-se de abusos da cultura majoritária que pretende dominar a sociedade pluralista, pretendendo definir aquilo que deve ser a “cultura política obrigatória” (HABERMAS, 2007, p. 295). Aqui, a compreensão da constituição, que é “essencialmente procedimental”, sofre uma “substancialização furtiva” e passa a ser infiltrada por conteúdos de uma imagem de mundo dominante, que pode ser tanto uma doutrina do lado religioso, quando do lado laico (HABERMAS, 2007, p. 295). Como exemplo, Habermas cita uma generalização cultural dos católicos da Baviera, que entendiam os crucifixos em sala de aula como símbolo de valores ocidentais; no lado laico, Habermas expõe seu ceticismo em relação à política do laicismo típica da interpretação tradicional e republicana francesa (HABERMAS, 2007, p. 296).

Habermas trata esta questão em termos de inclusão de minorias, não só no sentido usual do multiculturalismo, de uma busca de direitos relativos a identidade específicos, mas também das condições de uma inclusão equitativa de todos os cidadãos, o que é impedido por qualquer forma de discriminação, seja religiosa, seja sexual, em função de raça, de caráter linguístico ou cultural etc. Segundo Habermas, a inclusão deve garantir dois aspectos: o aspecto que atenta ao 1) princípio de justiça distributiva que informa uma política de *redistribuição* e 2) os critérios do direito à livre associação ilimitada exigidos em uma política de *reconhecimento*.

Do ponto de vista da redistribuição, ou justiça distributiva, exige-se a partir do princípio de tratamento equitativo entre todos os cidadãos que estes tenham “iguais chances de fazer uso concreto de liberdades e direitos, igualmente distribuídos a fim de realizar seus respectivos e pessoais planos de vida” (HABERMAS, 2007, p. 297). Aqui entram em cena os movimentos sociais que lutam por uma igualdade de status dentro da estrutura de classes da sociedade, alimentando-se esta luta de experiências de injustiça na dimensão da justiça distributiva e objetivando uma redistribuição de chances sociais de vida (HABERMAS, 2007, p. 297).

No caso das lutas por reconhecimento, trata-se de uma exigência normativa de

tipo diverso: busca-se “o reconhecimento da integridade de uma determinada identidade coletiva”, a qual sofre “uma experiência de injustiça de tipo diferente, isto é a experiência do desprezo, da marginalização ou da exclusão por razões de pertença a um grupo que, de acordo com os padrões da cultura da maioria dominante, é tida como ‘inferior’” (HABERMAS, 2007, p. 197). A proibição de discriminações relativas a religião, sexo, orientação sexual e raça não objetivam “em primeira instância” uma correção da distribuição desigual de chances de vida sociais; estas desigualdades em muitos casos sequer poderiam ser compensadas economicamente, uma vez que, por exemplo, mulheres e homossexuais distribuem-se igualmente em meio às classes sociais. O que se ataca aqui, portanto, é um tipo específico de injustiça, aquela que vai contra “uma pertença social isenta de qualquer tipo de limitação” (HABERMAS, 2007, p. 298).

Habermas menciona as dificuldades de uma tal política do reconhecimento:

Mecanismos de exclusão estruturalmente cristalizados são de difícil apreensão. É em verdade que, à luz da igualdade formal de direitos, a discriminação retirou-se para zonas menos salientes do trato informal, chegando até os confins da linguagem corporal; até mesmo essas formas de discriminação mais sutis são, não obstante, muito dolorosas. (HABERMAS, 2007, p. 298)

No âmbito do reconhecimento, é preciso portanto a garantia de direitos culturais, cuja função é a de garantir um acesso a um contexto cultural, mais especificamente, segundo Habermas:

Os direitos culturais, do mesmo modo que o exercício da religião, tem por objetivo garantir a todos os cidadãos um acesso equitativo às comunicações, tradições e práticas de uma comunidade que eles julgam necessária par ao exercício e manutenção de sua identidade pessoal. Tal fato não precisa limitar-se apenas a grupos de procedência, podendo incluir também entornos eleitos. (p. 298)

O reconhecimento de direitos culturais e, portanto, de uma verdadeira “cidadania estatal multicultural”, a qual protege direitos de membros de comunidades éticas diversas, sugere o que Habermas afirma ser uma “revisão dogmática do conceito de ‘pessoa de direito’” (HABERMAS, 2007, p. 298-299). Esta revisão ocorre com a consciência de que a individualização só ocorre a partir da socialização, e que indivíduos socializados só formam e estabilizam sua identidade a partir de uma rede de relações de reconhecimento recíproco (HABERMAS, 2007, p. 299). Segundo Habermas, este fato tem consequência direta para o escopo da “proteção da integridade da pessoa de direito” e uma “ampliação intersubjetivista

do próprio conceito”, talhado sob o molde abstrato do individualismo possessivo.

Este conjunto de direitos não só protegem a integridade dos membros do direito, mas determinam seu *status* (igualitário). Uma ampliação deve garantir “acesso aos contextos da experiência, da comunicação e do reconhecimento” de acordo com direitos culturais de uma política do reconhecimento. Esta política, porém, não pode ser entendida para Habermas como garantidora de direitos coletivos, mas sim direitos subjetivos de garantia da inclusão completa (HABERMAS, 2007, p. 299). Esses direitos “garantem a todos os cidadãos um acesso equitativo aos entornos culturais, às tradições e relações interpessoais à medida que estas são essenciais para a formação e a garantia de sua identidade pessoal” (HABERMAS, 2007, p. 299).

A garantia de acesso de que Habermas fala não significa simplesmente livre diferença e autonomia das comunidades culturais, mas, sim, que estas devem participar engajando-se nos pressupostos e na práxis de uma moral inclusiva, a moral dos direitos humanos. Neste caso, comunidades fortes como grupos étnicos, portadores de uma forte identidade, devem admitir um “engate cognitivo de seu etos interno à moral da humanidade” (HABERMAS, 2007, p. 300). É preciso, portanto, que os direitos e autorizações culturais, uma vez autorizados e justificados intersubjetivamente, encontrem limites “nos fundamentos normativos de uma constituição que forma a base de sua legitimação” (HABERMAS, 2007, p. 300). Segundo Habermas:

um multiculturalismo bem-entendido não constitui apenas uma via de mão única para a autoafirmação cultural de grupos que possuem identidade própria. Por outro lado, a coexistência, com igualdade de direitos, de diferentes formas de vida não pode levar a uma segmentação. Ela exige uma integração dos cidadãos do Estado – e o reconhecimento recíproco de suas pertencas a grupos subculturais – no quadro de uma cultura política compartilhada. (HABERMAS, 2007, p. 300)

Diferente das propostas comunitaristas, o reconhecimento de grupos culturais em Habermas se dá em um equilíbrio entre uma política da diferença, que garante direitos para as coletividades carentes de reconhecimento, e uma política da igualdade universal, que funda esta política em direitos individuais. Somente uma cultura política comum sustentada pelo processo deliberativo democrático pode justificar esta solução. Por isso mesmo a tolerância em Habermas não é simplesmente o afastamento “liberal” das visões culturais: uma cultura política comum só surge, ao contrário, da sempre renovada inclusão de todas as perspectivas; e só pode a tolerância ser verdadeiramente inclusiva se for procedimental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou compreender a complexa base que Habermas sustenta para conceituar a tolerância, dando ênfase a um contexto de discussão maior entre soluções consideradas liberais e comunitaristas para o problema do pluralismo moderno. A discussão acerca dos modelos normativos de democracia, proposto por Habermas como guia ideal para o debate entre os autores da filosofia contemporânea, mostrou-nos também o sentido da crítica do filósofo em relação a propostas concorrentes no trato da democracia moderna. Habermas procurou mostrar-nos como tanto o liberalismo, quanto o comunitarismo, descuidam do aspecto procedimental da política democrática, segundo o qual a validade intersubjetiva não está dada em nenhum conteúdo, nem no conteúdo moral de direitos fundamentais liberais, nem nos conteúdos valorativos legados pela tradição, mas no próprio processo de discussão acerca dos temas de interesse de todos.

Esta exigência de procedimentalização está plenamente condizente com seu entendimento acerca do modo como fenômenos normativos ocorrem na sociedade e o tipo de critério normativo que tais fenômenos devem seguir. Vimos que, tanto por uma reconstrução condizente com a pragmática formal, como pela reconstrução da teoria da modernidade, a razão humana se guia muito mais por princípios do que por conteúdos fixos, permitindo uma radical capacidade de reflexão crítica na modernidade.

Esta capacidade, que nos leva ao risco de dissenso, também nos leva à possibilidade de superação legítima do conflito: o discurso racional. No caso de conflitos valorativos, esta solução não é tomada diretamente, pois Habermas entende, junto com o pensamento liberal, que o pluralismo encontra no âmbito do Bom significa uma barreira para consensos intersubjetivamente válidos. É preciso, portanto, apelar a um outro nível da discussão, o nível do Justo, o qual implica um conjunto de direitos fundamentais de conteúdo eminentemente moral, que protegem a inviolabilidade do indivíduo.

Discursivamente determinada e juridicamente protegida, a inviolabilidade do indivíduos que são destinatários e autores da exigência de tolerância não precisa tornar-se alheia aos valores comunitários. Ela, pelo contrário, possibilita uma interação entre vários desses valores em uma mesma sociedade, seja protegendo-os por razões morais da imposição mútua de condições opressivas, seja integrando-os no discurso aberto da política, como candidatos à validade em discursos sobre normas jurídicas e políticas públicas.

Em todo caso, vê-se que a tolerância em Habermas depende da separação entre o Justo e Bom e a prioridade deontológica do primeiro frente ao segundo. Vimos que em seus elementos estruturais, a tolerância em Habermas é definida como a aceitação *moral* de uma doutrina *ética*, que é razoável. A discriminação, por sua vez, é um exercício de preservação da inviolabilidade moral do indivíduo, encarnada no seu status completo enquanto cidadão com direitos fundamentais, cujo conteúdo é jurídico e moral. O intolerável, por sua vez, tem suas fronteiras traçadas também pela ordem de direitos humanos assim como os casos de legítima desobediência civil.

Como dissemos, a justificação para desacordos razoáveis, os quais regem-se pela tolerância entre posições conflitantes do ponto de vista ético, é exatamente a *relevância moral* da preservação das posições em debate, sem que uma possa eliminar a outra. O ponto de vista moral, que encarna as condições de uma justiça imparcial e com pretensão de validade universal, não é entendido como em Rawls, na forma de um constructo como na posição original, que garante as condições do Razoável a partir do véu da ignorância, ao mesmo tempo em que pressupõe as convicções substanciais da cultura pública da sociedade democrática. No lugar de uma condição inicial hipotética de igualdade, Habermas propõe a reconstrução das condições idealizadas de um discurso racional que já estão presentes inevitavelmente na linguagem cotidiana.

Este modelo procedimental também elimina a necessidade de um consenso de sobreposição enquanto etapa confirmatória dos preceitos validados pela posição original. A divisão em etapas pensada por Rawls é dispensada por Habermas, que considera a legitimação política regrada pelo mesmo fluxo comunicativo de discursos, o qual deve reger tanto a esfera dos conteúdos como a esfera dos direitos fundamentais e regras processuais jurídico-políticos pressupostos pelos processos nos quais todo e qualquer conteúdo pode ser discutido. Sem recursos análogos à posição original e ao consenso de sobreposição, as concepções particulares do Bom em Habermas são tratadas de uma outra forma: Em Rawls, estas são neutralizadas na situação inicial e limitadas a uma posterior análise de congruência sobre princípios que elas não ajudaram a formar; em Habermas elas fazem parte dos discursos ético-políticos e, quando não generalizáveis, protegidas por um dever geral de tolerância.

As doutrinas abrangentes, que em Habermas podem tomar a forma das imagens de mundo e, de forma mais geral, de autocompreensões éticas, são, como aqui concluímos, protegidas pela exigência de tolerância. Esta proteção, contudo, seria insuficiente se todo e

qualquer conteúdo cultural só fosse alvo de consideração a partir do respeito ao desacordo razoável. Conteúdos éticos entram na política, porque tem um potencial de generalização e contribuição para o bem comum. É assim que Habermas apoia uma espécie de teoria do reconhecimento própria, que garante até mesmo direitos culturais a grupos, desde que estes direitos não contradigam os preceitos jurídico-morais da ordem de direitos humanos, o que significa que direitos de grupos são estabelecidos em favor dos indivíduos e nunca contra eles. O respeito a conteúdos éticos mostra-se novamente, aqui, ao mesmo tempo exigido e limitado por questões de cunho moral.

A diferença entre ética e moral, que sustenta este tipo de proposta, afasta Habermas do comunitarismo, não porque o filósofo considere dispensável uma abordagem hermenêutica do fenômeno normativo, mas porque um exclusivismo hermenêutico mostra-se redutor diante da complexidade do fenômeno discursivo. A autocompreensão ético-valorativa é para Habermas apenas uma das formas de reflexão possível e se é considerada uma forma inegável de acesso a conteúdos formadores da identidade e do sentido da vida, não pode nunca ser considerada, como é nas antropologias filosóficas de Sandel e Taylor, a explicação por excelência de todo fenômeno da racionalidade prática. A arquitetônica do discurso de Habermas demonstra como é possível compreender a Prioridade do Justo sobre o Bom sem uma redução das duas esferas a uma lógica única; nem o vocabulário da justiça imparcial, nem o vocabulário dos valores comunitários podem explicar isoladamente a normatividade nas sociedades modernas.

Este sistema alcança, ao final, conclusões bastante liberais. Um exemplo disto é a política de adequação cognitiva das imagens de mundo, que buscamos mostrar ser defendida por Habermas desde *Teoria da Ação Comunicativa*, muito embora com uma nova visão da religião a partir de sua teoria da sociedade pós-secular. Religiões continuam devendo adaptar-se à modernidade, aceitando a desvalorização estrutural que ocorreu no processo de racionalização. Elas devem respeitar e adaptar-se à ordem de direitos humanos, o que significa que seus valores éticos devem conviver e não contrariar a moral que faz parte do conteúdo dos direitos fundamentais.

Isto não pode significar, contudo, que os conteúdos religiosos não tenham valor para a política, mas sim que a pretensão de totalidade de doutrinas abrangentes deve ter sua efetividade prática limitada. Reconhecidos por Habermas como Bens constitutivos da identidade dos agentes, não podem porém regular a política exigível a todos no sentido de um

comunitarismo forte. Entretanto, conteúdos religiosos não podem esbarrar na exigência de um *proviso* da razão pública, no sentido de Rawls, pois cidadãos religiosos não devem carregar o fardo da tradução de suas demandas em linguagem secular. É preciso que uma tarefa cooperativa entre cidadãos abra o caminho para esta possibilidade, refletindo aí o grande interesse habermasiano no ideal da inclusividade dos discursos políticos como chave da autonomia pública. A tolerância à diversidade de culturas e religiões, portanto, deve ser pautada pelas exigências da autonomia privada e pública; mas ela não é isolamento entre as posições diferentes, mas sim um debate que leva não só ao conflito, mas também à cooperação mútua.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUDARD, Catherine. **John Rawls**. Québec: McGill's Queen University Press, 2007.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. **Dissertatio**, n. 34, p. 91-105, 2011.
- BARRY, Brian. Liberalism and the Limits of Justice by Michael J. Sandel. **Ethics**, Chicago, v. 94, n. 3, p. 523-525, 1984. Resenha.
- DUTRA, José Delamar Volpato. Apel versus Habermas: como dissolver a ética discursiva para salvaguardá-la juridicamente. **Kriterion: revista de filosofia**, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2010000100005>.
- FORST, Rainer. **Contextos da justiça**. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.
- _____. **Kommunitarismus und Liberalismus** – Stationen einer Debatte. In: HONNETH, Axel (Org.). **Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften**. Frankfurt am Main: Campus, 1993.
- _____. **The right to justification**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2012.
- FELIPE, Sônia T. Rawls: uma teoria ético-política da justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FREEMAN, Samuel. **Rawls**. London: Routledge, 2007.
- GUTMANN, Amy. Communitarian critics of liberalism. **Philosophy & Public Affairs**, v. 14, n. 3, p. 308-322, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. Acções, actos de fala, interacções linguisticamente mediadas e mundo da vida. In: **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 2002a.
- _____. **A inclusão do outro**. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.
- _____. **Comentários à Ética do Discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.
- _____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1-2.
- _____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. Intolerance and discrimination. **ICON**, Nova Iorque, v. 1, n. 1, p. 2-12, jan. 2003.
- _____. **Nachmetaphysisches Denken II**. Berlin: Suhrkamp, 2012a.

- ____. O que é pragmática universal? In: **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 2002c
- ____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Catedra, 1989b.
- ____. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b. v. 1-2.
- ____. **Verdade e justificação**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- ____. Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode". In: APEL, Karl-Otto et al. **Hermeneutik und Ideologiekritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. .
- HOUAISS, Antonio, VILLAR, Mauro de Salles, FRACO, Francisco Manoel de Mello. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009
- KYMLICKA, Will. Two models of pluralism and tolerance. **Analyse und Kritik**, Opladen, n. 13, p. 33-56, 1992.
- LAITINEN, A. **Strong evaluation without sources: on Charles Taylor's philosophical anthropology and cultural moral realism**. 2003. 358 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Ciências Sociais e Filosofia/Sociologia, Universidade de Jyväskylä, 2003.
- MATTOS, Patrícia. O reconhecimento social e sua refundação filosófica em Charles Taylor. In: MATTOS, Patrícia; SOUZA, Jessé (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Anablume, 2007.
- MCKINNON, Catriona. **Liberalism and the defence of political constructivism**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2002.
- NEDEL, José. **A teoria ético-política de John Rawls**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.
- ____. Hermenêutica e culturas: a problemática da relação entre filosofia e culturas. In: ALMEIDA, José Carlos Silva de; BARROS, Fernando R. de M.; GERMANO, Ricardo (Orgs.). **Filosofia e cultura**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.
- ____. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. **Tractatus ethico-politicus**. Porto Alegre: Edipurcs, 1999.
- RAWLS, John. **A theory of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2005a.
- ____. **Political Liberalism**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2005b.
- ____. **Reply to Habermas**. In: RAWLS, John. **Political Liberalism**. Nova Iorque: Columbia

University Press, 2005c.

_____. **The idea of public reason revisited**. In: RAWLS, John. *Political Liberalism*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2005d.

_____. Kantian constructivism in moral theory. **The Journal of Philosophy**, v. 77, n. 9. pp. 515-572, 1980.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.) **Curso livre de Teoria Crítica**. 3 ed. Campinas: Papyrus Editora, 2011.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. Moral argument and liberal toleration: abortion and homosexuality. **California Law Review**, Berkeley, v. 77, n. 3, 1989b. Disponível em:

<http://scholarship.law.berkeley.edu/californialawreview/vol77/iss3/5>. Acesso em: 18/06/2013.

_____. On Republicanism and Liberalism. **The Harvard Review of Philosophy**, Cambridge, v. 6, Primavera, 1996. Entrevista concedida a Leif Wenar e Chong-Min Hong.

_____. The Procedural Republic and the Unencumbered Self. **Political Theory**, v. 12, n. 1, p. 81-96, fev., 1984.

SHAPIRO, Ian. Optimal deliberation. In: FISHKIN, James S.; LASLETT, Peter (Orgs.). *Debating deliberative democracy*. Oxford: Blackwell, 2006.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

_____. Charles Taylor e a relação entre cultura, democracia e reconhecimento social. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). **Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. **Sources of the self : the making of the modern identity**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

WELLMER, Albrecht. **Finales de partida: la modernidad irreconciliable**. Madrid: Ediciones

Cátedra, 1996.

WERLE, Denilson Luís. Construtivismo “não-metafísico” e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). **Habermas e a reconstrução**: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012.