

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL FRANCISCO MOLINA TALAVERAS

**LIBERALISMO, COMUNITARISMO E TEORIA DO
DISCURSO – SOBRE AS INTERPRETAÇÕES DA JUSTIÇA
NA DEMOCRACIA**

Marília – SP
2009

RAFAEL FRANCISCO MOLINA TALAVERAS

**LIBERALISMO, COMUNITARISMO E TEORIA DO
DISCURSO – SOBRE AS INTERPRETAÇÕES DA JUSTIÇA
NA DEMOCRACIA**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP,
campus de Marília como requisito parcial à
obtenção do título de mestre em Filosofia.
Orientador: Dr^a. Clélia Aparecida Martins.

Marília
2009

Às pessoas que almejam a democracia e
trabalham para melhorá-la cada vez mais.

AGRADECIMENTOS

Uma dissertação de mestrado, embora seja um trabalho individual devido a sua finalidade acadêmica, dificilmente é um trabalho solitário. Por essa razão, desejo registrar meus agradecimentos:

À Dr^a. Clélia Aparecida Martins, que com suas críticas e sugestões relevantes, acompanhou e lapidou esta pesquisa.

Aos demais professores do programa de Pós-graduação em Filosofia da FFC/Marília. De modo especial ao prof. Dr. José Carlos Bruni e ao prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno.

Aos funcionários do programa de Pós-graduação FFC/Marília, em especial à Aline por sua paciência e solicitude.

Aos amigos professores e gestores da E.E. Prof^o Arlindo Fantini de Presidente Prudente, escola na qual trabalhei durante a pesquisa. Obrigado pelo “manejo” de horários e pelo incentivo à pesquisa.

Às pessoas mais valiosas de minha vida: Manoel Talaveras e Sueli Aparecida Molina Talaveras, meus pais, que do modo deles me apoiaram e estimularam a buscar “algo mais” no mundo.

Enfim, agradeço a Deus e todos aqueles que estiveram perto de mim.

RESUMO

O pressuposto básico que norteia esta pesquisa é a autocompreensão normativa das democracias contemporâneas que se baseiam na noção de justiça. Encontramos variadas interpretações tanto do lado dos liberais, como dos comunitaristas sobre a noção de justiça. Ambas as partes vinculam a concepção de justiça à aceção de liberdade. No primeiro capítulo, constatou-se que os liberais reconhecem uma significação moral às instituições políticas no sentido de sua única finalidade legítima que é assegurar a todos de uma sociedade uma máxima autonomia e igualdade. Portanto, o estado liberal deve ser neutro nas suas finalidades em relação a qualquer concepção de bem. No segundo capítulo, o foco da análise foi direcionado para os comunitaristas. Desacreditam que a liberdade do homem não lhe é naturalmente dada como creem os liberais: ela é conquistada e desenvolvida. Nessa corrente de interpretação, o homem só pode atingir sua liberdade autenticamente através de certos modos de vida. A articulação entre liberalismo e comunitarismo supõe variadas posições de dimensões éticas das sociedades democráticas modernas. Os liberais tendem a valorizar a liberdade e os direitos individuais: as diferenças. Enquanto os comunitaristas tendem a sustentar a homogeneização voltada para poderosas formas de união comunitária. No terceiro e último capítulo desta pesquisa, foi exposto o pensamento de Habermas a respeito da democracia, justiça e direito. Para Habermas, em sociedades constituídas por diferentes formas culturais, a liberdade é expressa como autonomia pública e privada e não pode ser levada a cabo por si só por cada indivíduo a partir de si, sem adotar as perspectivas do outro que participa não só dos próprios interesses dentro de um marco jurídico geral, mas deve sim ser pensada a partir de uma práxis intersubjetiva e por meio de um procedimento consensual-discursivo, que permita obter uma forma de existência baseada em normas constitucionais estabelecidas para todos os membros dessa sociedade. Habermas, desse modo, sugere, para uma democracia justa, a forma de “patriotismo constitucional”, a forma constitucional que tem na lealdade dos membros de uma sociedade o elemento aglutinador de sua cultura política, em outras palavras, uma forma de existência cívico-coletiva na qual os membros de uma nação, membros não idênticos entre si, têm sua cidadania e seus direitos garantidos. A interpretação de Habermas amplia tal autocompreensão normativa à medida que traz para a noção de justiça um arcabouço filosófico político baseado na discursividade que apresenta condições de concatenar os dois polos (liberalismo e comunitarismo) em tensão naquilo que apresentam de vantajoso para a democracia social, e procura superá-los nos aspectos que os mantêm como modelos políticos incapazes de conceder aos cidadãos um norte para as suas vidas em sociedade democrática.

Palavras-chave: Liberalismo, Comunitarismo, Teoria do Discurso, Liberdade, Justiça, e Democracia

ABSTRACT

The main purpose of the following research is linked to the normative self-comprehension of the contemporary democracies, which basis is the notion of justice. Varied interpretations were found by us, some of them from the liberalists, others from the communitarian, regarding the notion of the justice. Both of them vinculate the notion of justice to the sense of freedom. The liberalists recognizes a moral meaning to the political institutions related to its own and correct objectives, that is to secure to citizens of a society a large autonomy and iginalities for everyone. Because of this, the liberate state must be neutral in its finallities vinculated to every conception of good. Communitarian argues that men's freedom is not naturally given, according to the liberalists thoughts: it must be reached and developed. Men can only reach their freedom autentically through some ways of life. The articulation of liberalism and communitarism is related to some point of views on the etically dimensions of the modern democratical socities. The liberalists preferred to valorate the freedom and the individual rights: the differences. The comunitarian intends to support the homogeneouness, which are part of powerful forms of union. Jürgen Habermas's ideas of democracy, justice and rightness can not be ignored in this struggle. The political discussion will always be the Best way to perceive the real phenomena, in order to think about new solutions for a democracy, which are far from etically concepts.

According to Habermas, in the societies constituted by different cultural forms, freedom expressed by public and private autonomy – can not be reached for its own, by every man for his own willness, without taking the others' perspectives, which participate not only for their own interests inside a juridical general conception, but it will be thought in an intersubjective way and in consensual-discursive procedures, that allows to obtain an existence way based on constitutional rules established for all citizens of a society. Therefore, Habermas suggests that for a fair democracy, the form of the “constitutional patriotism”, the constitutional form that are based on the loyalty of the citizens in a society – most important elemento of a political culture, in other words, a new form of a civical-collective, in which the inhabitants of a nation, not identically to each other, have his right to the city among others garanteed. However, Habermas' interpretations enlarge this normative self-comprehension because they bring to the justice notion a philosophical-political based on the discourse, which presents conditions to link both poles in struggle in their positive points, and they are able to surpassse the aspects, that remain as political models unable to give to the citizens a guide to their social lives.

Key words: Liberalism, Communitarian, Theory of Discourse, Liberty, Justice, and Democracy

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
I LIBERALISMO POLÍTICO E COMUNIDADE LIBERAL	13
1.1 O justo e o bem	155
1.2 O conceito de sociedade para John Rawls	19
1.2.1 O procedimento de justificação da sociedade bem ordenada	24
1.2.2 Equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto – a ideia de razão pública	29
1.3 O conceito de comunidade liberal por Ronald Dworkin	35
II COMUNITARISMO: JUSTIÇA COMO HERANÇA DA HUMANIDADE	400
2.1 A crítica acentuada ao individualismo liberal e à moralidade política liberal	466
2.1.1 A justiça comunitária de MacIntyre	522
2.2 A crítica de Taylor ao liberalismo	577
2.2.1 A política da diferença e a política da dignidade	666
2.3 Walzer: da tolerância ao reconhecimento	766
III A PROPOSTA DE HABERMAS PARA O DEBATE	84
3.1 Equiprimordialidade (cooriginalidade) entre direitos humanos e soberania popular	90
3.2 A ideia de “Patriotismo constitucional” e a hermenêutica constitucional habermasiana	96
3.3 A interpretação de democracia por Habermas	103
3.4 Justiça e Modernidade	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	1180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	1266

INTRODUÇÃO

A filosofia política e a sua ética têm uma tradição importantíssima no pensamento ocidental relativo à vida pública. As várias teorias filosóficas sobre a política, o Estado, formas de governo, formas de participação e cidadania, são construídas com base numa Ética política. É da distinção entre Público e Privado, Bem e Mal, Justo e Injusto que se constroem os quadros para uma teorização da vida política. Aos filósofos políticos cabe a tarefa de desenhar esquemas conceptuais do poder e das instituições políticas, das relações democráticas entre o Estado e a sociedade, numa perspectiva normativa cujo fim é a manutenção da justiça social.

Desse modo, no pensamento político contemporâneo, podemos encontrar várias interpretações, tanto do lado dos liberais como dos comunitaristas, sobre a noção de justiça. Para ambas as partes, em termos gerais, uma sociedade só é justa se os membros que a compõem aí vivem livremente e, se a finalidade da atividade política for realizar a justiça em condições nas quais essa liberdade é possível. Ao longo de todo este trabalho, procura-se demonstrar como pode caber à filosofia comunitarista e à filosofia liberal tal tarefa, nomeadamente na discussão das dimensões éticas das sociedades democráticas modernas.

Estamos diante de duas concepções de justiça intrinsecamente vinculadas à aceção de liberdade. No primeiro caso, a liberdade é pensada como uma libertação relativa a qualquer coação social; no segundo, a liberdade designa a autorrealização do indivíduo, que só se pode realizar num contexto social que a promove. Esta oposição divide as concepções normativas liberais e comunitaristas sobre o papel do Estado e a decorrente noção de justiça nas sociedades modernas.

A reflexão dos filósofos liberais contemporâneos parte duma constatação empírica: as sociedades contemporâneas são caracterizadas por um persistente pluralismo axiológico e qualquer tentativa para esquecê-lo violará o princípio de igualdade (tão respeitado pelos liberais). Nesse contexto, o poder político deve ser neutro nas finalidades e justificações. O papel do Estado deve limitar-se a garantir o respeito aos direitos individuais e aos princípios de justiça que derivam do imperativo de igual liberdade para todos. Isso implica que o poder de coação exercido pelo Estado deve poder ser reconhecido como legítimo por aqueles sobre os quais o poder é exercido. O estado liberal deve conseguir suscitar junto do cidadão um sentido específico de justiça que lhe permita reconhecer como politicamente aceitável uma decisão, mesmo que ela não encontre lugar no horizonte da sua moral pessoal.

Os liberais reconhecem uma significação moral às instituições políticas no sentido de que a sua única finalidade legítima é assegurar a todos os membros duma sociedade uma máxima autonomia e igualdade para todos – princípio individualista. Isso implica que, nas sociedades modernas pluralistas, o estado liberal não pode ser “perfeccionista” - promover uma concepção moral ou religiosa particular ou impor aos cidadãos comportamentos ditados por essa concepção. O estado liberal deve, sim, ser neutro nas suas finalidades em relação a qualquer concepção de bem.

Os comunitaristas julgam redutora essa concepção antiperfeccionista e individualista do Estado. Para eles, um estado liberal - simples instrumento de garantia dos direitos, desligado de qualquer forma de conforto pessoal ou comunitário - não é viável socialmente e é destruidor de identidades individuais e coletivas. Desde essa perspectiva, fazer do princípio de autodeterminação do sujeito o princípio moral exclusivo sobre o qual devem repousar as práticas e as instituições políticas só pode desembocar na rejeição de todo o valor comum e provocar a desagregação do sentimento de pertença política; é em si mesmo um princípio contraditório que desemboca no niilismo: uma sociedade na qual as finalidades da nossa ação só recebem valor a partir duma escolha individual será uma sociedade em que tanto a "vontade de poder" dominará as relações sociais, quanto todo o sentido moral se reduzirá a uma autoafirmação do sujeito.

Segundo os comunitaristas, a liberdade do homem não lhe é naturalmente dada como creem os liberais: ela é conquistada e desenvolvida. O homem só pode atingir a sua liberdade autenticamente mediante certos modos de vida: virtuosos e não alienados. Mas a aceção de modo de vida autêntico varia de autor para autor comunitarista, correspondendo a diferentes formas de cidadania. No caso de MacIntyre, há a defesa de uma interpretação comunitarista *stricto sensu*. Segundo esse autor, a participação na vida da comunidade, a cidadania, passa pela adoção dos modos de vida tradicionalmente valorizados por ela – implica um Estado paternalista: uma comunidade política com o objetivo de assegurar a cada um, um livre desenvolvimento, promovendo os valores da tradição e encorajando os modos de vida que realizam esses valores.

A valorização da tradição implica, por parte do cidadão, certa obediência aos valores por ela veiculados e às suas instituições. Nesse sentido, uma outra interpretação possível é a de Taylor, com uma reinterpretação do "humanismo cívico" (corrente que teve a sua maior expressão no pensamento político de Rousseau). A inscrição do indivíduo na vida da comunidade passa pela sua participação ativa na vida política da cidade. Se não formos cidadãos não somos homens verdadeiros. Encontramos aqui uma valorização das virtudes

republicanas clássicas e a participação política direta. A liberdade do homem é antes de tudo uma liberdade pública.

Já aos olhos dos liberais, o humanismo cívico não é bem visto porque eles se baseiam numa compreensão perfeccionista da política. De acordo com isso, eles defendem que, se as sociedades modernas são pluralistas - são partilhadas por diferentes concepções de "vida boa"; consequentemente, se uma comunidade política quer devotar um respeito igual a todos os seus membros, ela não pode favorecer uma concepção particular de "vida boa".

Esse raciocínio conduz à defesa de um Estado neutro. A questão da neutralidade de Estado pode seguir uma posição liberal clássica, de acordo com a qual o Estado, abstém-se de qualquer intervenção nas concepções de bem desenvolvidas pelos indivíduos. Mas também pode originar a posição liberal moderna (como a de John Rawls), que reconhece a importância, para uma sociedade justa e estável, de uma cultura pública partilhada, incluindo certas ideias de bem (por exemplo, o Estado pode encorajar a prática de certas virtudes cívicas). Em suma, uma das discussões mais prementes no atual debate sobre a democracia é a da participação dos membros de cada comunidade na sua vida pública.

A concepção liberal defende que

[...] uma vez que os cidadãos se vejam a si mesmos como pessoas livres e iguais, reconhecerão que para realizarem as suas diferentes convicções de bem necessitam dos mesmos bens primários – ou seja, os mesmos direitos básicos, liberdades e oportunidades - bem como dos mesmos meios destinados a todos os fins, como o rendimento, a riqueza e as mesmas bases sociais de auto-estima. (...) Segundo esta visão liberal, a cidadania é a capacidade de cada pessoa formar, rever e realizar racionalmente a sua definição de bem. (MOUFFE, 1996, p.84).

Em oposição a essa teoria, surgem os comunitaristas, apelando para um ressurgir da concepção republicana cívica da política, segundo a qual a noção de bem comum está bem presente. Essa noção deverá ser anterior e independente das vontades e desejos individuais.

A articulação entre liberalismo e comunitarismo supõe variadas posições. Os mais liberais tendem a valorizar a liberdade e os direitos individuais; os mais democratas a igualdade e a participação. Estamos perante uma luta conceitual permanente dentro do regime de democracia. Enquanto o liberalismo tende a defender de modo exacerbado as diferenças, o comunitarismo tende a sustentar a homogeneização voltada para poderosas formas de união.

Ora, esta articulação e tensão podem ser vistas como o principal capital simbólico da democracia. Mas esse capital não se esgota nessas duas linhas de pensamento. A filosofia política de Jürgen Habermas e as teses nela contidas a respeito de democracia,

justiça e direitos, não pode ser ignorada. A discussão política foi, e será sempre, a melhor forma de perceber fenômenos reais, e de propor novas soluções para uma democracia, que, por vezes, está tão longe de conceitos éticos. Este é o propósito de Habermas.

O último capítulo dessa pesquisa explora o arcabouço teórico habermasiano com o fim de tomá-lo como contraponto ao liberalismo e ao comunitarismo e suas respectivas contendas no que tange à justiça social. Como reconhece Habermas (2001, p. 151) a noção de justiça baseada nos direitos humanos tem sua raiz etimológica no mundo europeu-ocidental, e sua base está no individualismo, na concepção do homem como homem nascido no contexto da secularização e modernização da cultura européia. Mas esse individualismo não é oposto à pluralidade de valores e tampouco é a afirmação da individualização das convicções (éticas, religiosas).

Para Habermas, em sociedades constituídas por diferentes formas culturais, a liberdade expressada como autonomia pública e privada não pode ser levada a cabo por si só, por cada indivíduo a partir de si, sem adotar as perspectivas do outro que participa não só dos próprios interesses dentro de um marco jurídico geral, mas deve sim ser pensada a partir da intersubjetividade e por meio de um procedimento consensual-discursivo, que permita obter uma forma de existência baseada em normas constitucionais estabelecidas para todos os membros dessa sociedade.

Habermas, desse modo, sugere, para uma democracia justa, a forma de “patriotismo constitucional”, a forma constitucional que tem na lealdade dos membros de uma sociedade o elemento aglutinador de sua cultura política, em outras palavras, uma forma de existência cívico-coletiva na qual os membros de uma nação ou sociedade, membros não idênticos entre si, têm sua cidadania e seus direitos garantidos; e consoante a isso há a possibilidade de preponderar a justiça nessa sociedade. Essa proposta, contudo, não contempla as formas de integração a partir das perspectivas culturais próprias a cada grupo ou comunidade:

A própria tradição tem que ser assimilada numa visão relativizada pelas perspectivas dos outros, para que possa ser introduzida numa cultura constitucional transnacional (...). E uma ancoragem particularista *deste tipo* não diminuiria, num só ponto, o sentido universalista dos direitos humanos (...). Portanto, não há o que mudar: não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém, prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais, ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum. (HABERMAS, 1997 b, p. 289).

Nesse processo, Habermas separa sociedade de cultura. O processo leva a cabo uma forma dialógica, mas relativizando as formas próprias dos diferentes grupos

participantes. Ou seja, o reconhecimento das exigências de um grupo concreto não é um fim democrático, está além da ideia republicana como defendem os comunitaristas. Pensar o indivíduo é pensá-lo como pessoa jurídica, a qual deve estar, de algum modo, implicada no debate político, de maneira que as normas sejam, em parte, construção de todos. Mas o *ethos* geral político dessa forma democrática, o processo mesmo, constitui-se com a obtenção do consenso constitucional.

Os princípios normativos constitucionais, os direitos humanos enquanto tais, são sempre carentes de interpretação (HABERMAS, 2001, p. 153). Além disso,

Hoje em dia perenizou-se o processo de uma realização crítica de princípios constitucionais universalistas, inclusive nos atos mais simples da legislação. Os debates que precedem as deliberações realizam-se sob condições de uma mudança social e político-cultural, cujo movimento pode ser indiretamente acelerado ou freado, mas não regulado por intervenções políticas. De sorte que a constituição deixou de ser estática; mesmo que o teor das normas permaneça inalterada, suas interpretações não se imobilizaram. (HABERMAS, 1997 b, p. 276).

Se as normas que sustentam uma sociedade justa carecem de interpretações, (Habermas, 2003, p. 166 e 313) é porque não podem ser impostas, portanto, desse prisma, são sempre dependentes de seus respectivos contextos, da compreensão que cada contexto tem delas em cada momento histórico. Em consonância com isso, no último capítulo, procura-se interpretar o suporte teórico-normativo dos direitos humanos defendido por Habermas como alternativa à perspectiva da sociedade justa contida nos modelos liberal e comunitarista. Procurar-se-à balizar as perspectivas abertas e os limites implícitos ao modelo habermasiano quando ele propõe os princípios mais suscetíveis de consenso tanto para as mais variadas instituições de ordem nacionais comuns justas, quanto para estruturas de uma ordem internacional, igualmente, o mais justa possível.

O pressuposto básico que norteia esta pesquisa é que a autocompreensão normativa das democracias contemporâneas está baseada numa noção de justiça caracterizada por uma tensão interna: ora defendida pela noção liberal de direitos humanos, ora pela visão comunitarista de soberania e de tolerância. Essa tensão interna não é passível de resolução, o que deixa, de certo modo, uma margem de identificação ao próprio conceito de justiça. Contudo, a interpretação de Habermas amplia tal autocompreensão normativa à medida que traz para a noção de justiça um arcabouço filosófico político baseado na discursividade, o qual procura concatenar os dois pólos em tensão naquilo que apresentam de vantajoso para a democracia social e visa superá-los nos aspectos que os mantêm como modelos políticos

incapazes de conceder aos cidadãos um norte para as suas vidas em sociedade, norte esse que ele oferece com base no entendimento resultante da comunicação:

Uma teoria da justiça diretamente normativa e que, ao tentar justificar princípios para a construção de uma sociedade bem ordenada, opera num plano situado acima das instituições e tradições existentes, tem que enfrentar o problema da relação entre idéia e realidade. (HABERMAS, 1997 b, p. 245).

I LIBERALISMO POLÍTICO E COMUNIDADE LIBERAL

Quando se procura pensar o sistema de justiça no âmbito liberal, depara-se com duas contribuições de destaque: a do filósofo John Rawls e a do jurista Ronald Dworkin. Embora não sejam republicanos, seus trabalhos se matêm dentro desse tema, pois em suas obras ambos se distanciam do comunitarismo e se aproximam do republicanismo cívico liberal (DWORKIN, 1989), que evidentemente tem características distintas do republicanismo mais tradicional, mas que, ainda assim, permite ser denominado republicanismo.

Entre o liberalismo rawlsiano e a tradição republicana podem ser significativos dois elementos: o acento republicano nas virtudes públicas e a ideia de um espaço comum próprio dos liberais na forma como Rawls denomina uma sociedade bem ordenada como uma união social de uniões liberais. Uma união social não se funda em uma concepção de bem, tal como se dá numa fé religiosa comum ou numa doutrina filosófica, senão em uma concepção pública de justiça que se afina bem com a concepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais em um Estado democrático.

Neste capítulo, abordaremos a noção de justiça tematizada por meio da ideia universalista do *justo sobre o bem*, bem como analisaremos o conceito de sociedade em John Rawls e o conceito de comunidade em Ronald Dworkin, o ponto que os separam e como, simultaneamente, está situado neles o tema da justiça.

Antes de encararmos os termos mais específicos de cada pensamento, temos a observar que, embora inúmeras divergências os separem, a possibilidade de uma convergência final de ideais entre eles não é impertinente, ideias que giram em torno do pluralismo social, das concepções de bem, de justiça e de democracia com liberdade de pensamento, de consciência e de expressão religiosa.¹

Para dar andamento ao debate, recordemos que os liberais se preocupam em estabelecer a ideia de um homem livre, capaz de um senso de justiça que

pode ser compreendido como uma convicção do cidadão acerca da obrigação da cidade de colocar a disposição de todo cidadão produtivo e cumpridor de seus deveres, os meios para que possa realizar seus deveres, os meios para que possa realizar seu plano de vida, desde que ele seja racional. (FELIPE, 1997, p.7).

Nestes termos, é de suma importância o conceito de direitos individuais. Sua função básica é de fornecer os limites da esfera pública e assegurar a autonomia privada dos indivíduos frente ao Estado, conferindo-lhes legitimidade.

¹ Essas são as expressões da liberdade civil defendida pelos liberais que para tanto se apóiam na “liberdade dos modernos” (as liberdades negativas que representam limites impostos à soberania popular) em contraposição à “liberdade dos antigos” (as liberdades políticas). Sobre isso ver: RAWLS, 2000, p. 353.

1.1 O justo e o bem

Um dos temas consensuais no debate entre liberalismo e comunitarismo incide no reconhecimento da importância sustentada pela articulação entre os conceitos de justo e de bem. Se contextualizarmos a oposição filosófica entre os conceitos de justo e de bem, verificaremos que se trata de um dos temas principais da tradição filosófica ocidental. A afirmação do justo sobre o bem traça a fronteira entre os pensamentos morais antigos e modernos: os antigos colocavam a questão segundo a qual o *bem*, que, sendo objeto do nosso desejo, nos levaria à melhor forma de vida (*eudaimonia*)²; os modernos preocupam-se com a questão do *justo*, isto é, como devemos agir, já não em relação ao nosso bem, à nossa felicidade, mas em relação às condições que tornam possível a procura do *bem*, conduzida por cada indivíduo (*dever*).

Se as éticas pré-iluministas tinham como pressuposto o raciocínio que consiste em deduzir o *telos* a partir da natureza humana, em contrapartida, as éticas iluministas rejeitaram qualquer perspectiva teleológica da natureza humana ao não aceitarem a ideia do homem como possuidor de uma essência que definisse o seu verdadeiro fim. Enquanto Aristóteles parte do homem e deduz as virtudes necessárias para atingir um ideal de vida, Kant parte de uma regra racional. Essa regra está acima do homem como espécie e elabora uma ética que se reduz à descoberta e aplicação das leis *a priori* do pensamento e do raciocínio puro que devem reger o comportamento moral. Kant procura a forma universal da lei moral fundamentada racionalmente.

A noção moderna de dever foi uma maneira de libertar a ética de questões de conteúdo existencial demasiado subjetivas (no sentido de se tomar por orientação a felicidade ou a realização individual) e encontrar um bem como um princípio formal, que, uma vez aplicado, seria o critério de valor moral objetivo de toda e qualquer ação - a generalização do conceito de dever.

Nesse sentido, a afirmação da "*Prioridade do justo sobre o bem*" – tese central do pensamento ético moderno e contemporâneo – tem vantagens para os pós-kantianos: oferece uma justificação da moral mais sólida do que a justificação antiga, que era independente de pressupostos empíricos; parece mais aplicável num mundo onde a obrigação moral deve coabitar com uma pluralidade crescente de concepções do bem. Ademais, a

² JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*, 2006. p.98. Eudaimonia: doutrina moral segundo a qual o fim das ações humanas (individuais ou coletivas) consiste na busca da felicidade através do exercício da virtude, a única a nos conduzir ao soberano bem, por conseguinte, à felicidade. É essa identificação do soberano bem com a felicidade que faz da moral de Aristóteles um eudemonismo.

atenção deslocou-se das concepções substanciais do bem em direção às noções de autonomia moral e de liberdade individual. Essa nova forma de colocar a questão moral implica uma distinção de princípio entre a moral pessoal (indivíduo) e a esfera do político.

Tendo presente essa contextualização, importa realçar que, na articulação entre os conceitos de *justo* e de *bem*, se tornou um lugar comum afirmar que os liberais defendem a prioridade do "*justo sobre o bem*" (posição deontológica) e que os comunitaristas defendem a prioridade do "*bem sobre o justo*" (posição teleológica). O debate atual a propósito do justo e do bem consiste em questionar se este deslocamento do interesse filosófico do bem para o justo foi um progresso ou não. Os liberais optam unanimemente em favor do progresso; já a maior parte dos comunitaristas tem uma atitude muito crítica em relação a essa deslocação em direção ao justo.

Por entenderem que os princípios constitucionais devem ser interpretados como comandos obrigatórios, os liberais assumem uma visão deontológica. Segundo os liberais, as normas e os princípios asseguradores dos direitos fundamentais devem ser interpretados como ordens a serem cumpridas e não como preferências compartilhadas. A interpretação da constituição está apoiada na concepção deontológica das normas e princípios jurídicos. Na visão rawlsiana, a constituição tem duas funções: a primeira é assegurar a vontade do povo democraticamente formulada na própria constituição, assegurando que essa vontade geral não seja desvirtuada por interesses próprios, obstruindo assim, o uso público da razão. A segunda é explicitar o conteúdo da razão pública inscrito na constituição com a tarefa de posicionar os indivíduos no centro da mesma. Já para Dworkin, a concepção de interpretação da constituição parte da ideia de que o ordenamento jurídico é integrado por normas, princípios e diretrizes políticas. Os princípios morais só se revelam por meio da interpretação, eles não definem suas próprias condições de aplicação e tampouco as normas: esses princípios não são universais no sentido jusnaturalista, mas decorrem de um processo construtivista realizado pelos sujeitos históricos³. Na interpretação construtivista rawlsiana, o juiz entende o direito como um sistema integrado por normas, diretrizes e princípios, os quais devem ser traduzidos, no ato hermenêutico para uma linguagem neutra, isto é, não ideológica do direito. É essa ideia principiológica que faz do direito uma atitude interpretativa, ou um conceito interpretativo, ou um empreendimento interpretativo⁴.

O pensamento de Rawls (2002) expresso em sua "*Teoria de Justiça*", enquadra a justiça numa teoria deontológica e numa ética antiperfeccionista – traços

³ DWORKIN, 1999a, p. 109.

⁴ Ibid, p. 109 e 113.

característicos de qualquer teoria liberal. Rawls evoca a primazia do justo sobre o bem com o propósito de viabilizar a igualdade e a liberdade em termos factuais (*de facto*) e em termos jurídicos (*de jure*). Ele propõe uma fundamentação construtivista dos princípios de justiça, retomando a tradição do contrato social e do direito racional moderno. O núcleo normativo do construtivismo proposto por ele encontra-se na ideia de que

Cada membro da sociedade é visto como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou, como dizem alguns, no direito natural, que nem mesmo o bem-estar de todos os outros pode anular. A justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. [...] Portanto, numa sociedade justa as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais. (RAWLS, 2002, p.30).

Todo empreendimento rawlsiano de justificação da normatividade democrática parte do pressuposto de que existe uma ordem de direitos considerados fundamentais e absolutos, uma vez que fundamentados em considerações morais que não devem ser ignoradas por outros tipos de razões, como as de maximização do bem-estar de todos ou do maior número, ou considerações éticas sobre a virtude e o bem comum. Rawls argumenta que a concepção de justiça como equidade pretende ser uma concepção liberal de justiça fundamentada em premissas universalistas e deontológicas; com isso, ele apresenta-se como adversário principal de todas as concepções teleológicas, utilitaristas e não-utilitaristas (perfeccionismo, hedonismo, eudemonismo).

A objeção que Rawls dirige às concepções teleológicas em geral e ao utilitarismo em particular consiste em que, ao reduzirem questões de justiça a questões de maximização do bem, no caso do utilitarismo, ao bem-estar em geral, essas concepções acabam violando os próprios princípios da razão prática e o modo intuitivo de nos compreendermos como pessoas morais livres e iguais. Ao considerarem esse ponto, para as teorias teleológicas, os problemas dos fundamentos constitucionais e as questões de justiça fundamental são discutidos como questões de racionalidade meios e fins (RAWLS, 2002, p. 29-30).

Inobstante a justiça como equidade, em Rawls, ser deontológica, ela não é uma justiça indiferente ao bem-estar da coletividade. Ademais, leva em conta o caráter moralmente adequando da justiça⁵ e preocupa-se com os impactos da aplicabilidade de seus

⁵ RAWLS, 2002, p. 32. Deve-se notar que as teorias deontológicas se definem como não teleológicas, e como entendimentos que não caracterizam a justeza de instituições e atos independentemente de suas conseqüências. Todas as doutrinas éticas merecedoras de nossa atenção levam em consideração as conseqüências no julgamento da justeza. Aquela que não o fizesse seria simplesmente irracional, inservível.

princípios. Talvez se possa dizer que a justiça como equidade é mais consequencialista quanto às instituições, uma vez que espera de fato alcançar o fim de uma sociedade justa e bem ordenada, endossando uma concepção fraca dos bens particulares que os indivíduos e grupos podem buscar realizar. Neste último sentido,

Na teoria da justiça como equidade [...] as pessoas aceitam de antemão um princípio de liberdade igual e o fazem sem conhecer seus próprios objetivos pessoais. Implicitamente concordam, portanto em conformar a concepção de seu próprio bem com aquilo que os princípios da justiça exigem, ou pelo menos em não insistir em reivindicações que os violem diretamente [...]. Os princípios do justo, e portanto da justiça, impõem limites estabelecendo quais satisfações são válidas; impõem restrições sobre o que são concepções razoáveis do bem pessoal. Ao fazer planos e ao decidir sobre suas aspirações os seres humanos devem levar em conta essas restrições. (RAWLS, 2002, p. 33-34).

Portanto, a despeito de levar em conta elementos consequencialistas, mantém-se a prioridade da justiça frente ao bem. A distinção entre o justo e o bem é característica da teoria moral deontológica. A ideia é que, numa sociedade marcada pelo pluralismo, os princípios que devem regular a vida em comum não podem apoiar-se em qualquer concepção particular de vida boa, a fim de não violar o princípio da tolerância, base da consciência normativa moderna.

Essa prioridade do justo em relação ao bem acaba sendo a característica central da concepção da justiça como equidade. Impõe critérios de modelos da estrutura básica como um todo; esses critérios não devem gerar tendências e atitudes contrárias aos princípios de justiça [...] e devem assegurar que as instituições justas são estáveis. (RAWLS, 2002, p. 34).

No centro da deontologia está a tentativa de reformular o princípio kantiano da autonomia moral enquanto ação, segundo princípios que as próprias pessoas livres e iguais poderiam aceitar de modo unânime. Rawls atribui uma dimensão kantiana ao seu empreendimento tendo em vista estabelecer os limites da justificação dos princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Esses limites, que são articulados numa posição original de escolha de princípios de justiça sob o véu da ignorância, formam o que ele denomina de “restrições do conceito de justo, visto que se aplicam à escolha de todos os princípios éticos e não apenas aos princípios da justiça” (RAWLS, 2002, p. 140-141).

No plano ontológico, em relação aos comunitaristas, os liberais questionam a prioridade dada à comunidade frente ao indivíduo, o que acarreta, no plano da promoção, a definição dos princípios de justiça a partir das estruturas socialmente estabelecidas. O problema maior ainda se encontra na sucumbência dos direitos individuais frente aos direitos

determinados coletivamente, de que pode decorrer facilmente uma sociedade homogênea, intolerante que, além de não afirmar a diferença, a despreza.

Rawls e Dworkin reconheceram que alguns dos argumentos defendidos pelos críticos comunitários, de fato, demonstravam algumas fraquezas de seus trabalhos e se propuseram a revisá-los⁶. Rawls submete à expressão revisada no *Liberalismo político* (cuja publicação data de 1993) e Dworkin no trabalho denominado *A comunidade liberal* (1989). Ambos se preocuparam em expressar com maior clareza o que consideram uma sociedade liberal justa.

Há quem diga – Thiebault (1997, p. 20) – que foram dois motivos que levaram os liberais a se preocuparem com o conceito de comunidade: as razões reativas e as próprias. As primeiras, assim como tentam responder às críticas dos comunitaristas, expõem o distanciamento do liberalismo político do neoliberalismo que sustentaria efetivamente opiniões individualistas. O segundo motivo, as razões próprias, decorre das necessidades internas da própria teoria. É a partir desse momento que as teorias de Rawls e Dworkin se separam e tomaram rumos distintos que resultaram em dois conceitos de sociedade. A seguir, serão expostas as principais teses desses pensadores no que diz respeito ao tema desta pesquisa.

1.2 O conceito de sociedade para John Rawls

A concepção de sociedade de Rawls está diretamente vinculada a sua noção da justiça. Devido à estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada, enquanto objeto primário de justiça como equidade, o filósofo contrapõe uma teoria ideal da justiça a uma teoria não-ideal. Assim é que as duas primeiras partes do seu clássico texto de 1990, *Uma teoria da justiça*, são dedicados à teoria ideal da justiça e a terceira e última parte trata da teoria não-ideal.

Para caracterizar uma sociedade como justa, Rawls (2000) entende ser necessário problematizá-la como ela é e então, a partir daí, por meio de uma análise

⁶ Em *Uma teoria da Justiça*, Rawls tece considerações positivas sobre as teorias teleológicas no que diz respeito à ética: os dois conceitos principais da ética são os de justo e de bem; creio que deles deriva o conceito de uma pessoa moralmente digna. Então, a estrutura de uma teoria ética é em grande parte determinada pelo modo como ela define e interliga essas duas noções básicas. Ora, parece que a maneira mais simples de relacioná-los é a praticada pelas teorias teleológicas: o bem se define independentemente do justo, então o justo se define como aquilo que maximiza o bem. As teorias teleológicas têm um profundo apelo intuitivo porque parecem entender que a racionalidade consiste em maximizar algo e que, em questões morais, o que deve ser maximizado é o bem. (RAWLS, 2002, p. 26).

deontológica, avaliar como deveria ser⁷. E isso porque o que caracteriza o pensamento rawlsiano como um todo é o modelo procedimental formal, de articulação entre regras e práticas, isto é, entre procedimentos e instituições. Tal articulação entre trabalho meta-teórico dos procedimentos formais da moral com seu correlato substantivo normativo é que permite a defesa de um igualitarismo liberal mediante os conceitos de “posição original” e de “sociedade bem-ordenada” no âmbito da teoria ideal de justiça, e no da não-ideal, permite a compreensão da serquibibilidade da justiça como equidade, haja vista que aos ideais de justiça, liberdade e igualdade se aproximam gradativamente as reformas constitucionais, os movimentos sociais, enfim, a cultura política como um todo.

Dessa forma, ambas teorias da justiça, a ideal e a não-ideal, conduzem a uma teoria da democracia, isto é, ao modelo de uma teoria procedimental pura, mas com princípios estruturais capazes de substantivar e tornar de modo efetivo a ordem social mais justa, rumo ao ideal de uma estrutura social básica equitativa.

Para Rawls (2000), uma sociedade bem-ordenada seria aquela que, ao contrário de uma comunidade ou associação⁸, compõe-se de um sistema fechado e autossuficiente, no qual só se entra pelo nascimento e só se sai pela morte:

Uma sociedade democrática bem-ordenada não é uma comunidade, nem, em termos mais gerais, uma associação. Há duas diferenças entre uma sociedade democrática e uma associação. A primeira é que supusemos que uma sociedade democrática, como qualquer sociedade política, deve ser vista como um sistema social completo e fechado. É completo no sentido de ser auto-suficiente e de ter espaço para todos os principais objetivos da vida humana. Também é fechado [...] no sentido de que só se entra nela pelo nascimento e só se sai pela morte. Não temos uma identidade anterior à nossa entrada na sociedade: não como se viéssemos de outro lugar; encontramos-nos crescendo em tal sociedade e em tal posição social, com suas correspondentes vantagens e desvantagens, como quis nossa boa ou má sorte. (RAWLS, 2000, p.84-85).

Rawls acredita que uma sociedade democrática é constituída por pessoas livres e iguais, cidadãos que cooperam na estrutura básica da justiça por meio de instituições fundamentais que permitem cumprir os princípios de justiça e viabilizam aos cidadãos meios polivalentes de satisfazer suas necessidades. A justiça política deve ser assegurada pela cooperação de um para com o outro. No entanto, numa associação, as pessoas cooperam como membros para obter o que motivou a participar desta, isto é, para atingir o fim último. A

⁷ No contratualismo de Rawls, seu objetivo é estabelecer a prioridade do justo em relação ao bem, a teoria da justiça como equidade se identifica como deontológica. SILVEIRA, 2008, p.126.

⁸ RAWLS, 2000, p. 84. Por definição, vamos considerar uma comunidade como um tipo especial de associação, uma associação unida por uma doutrina abrangente, como uma igreja, por exemplo. Os membros de outras associações têm frequentemente fins compartilhados, mas estes não constituem uma doutrina abrangente e podem até ser puramente instrumentais.

noção de justiça distributiva não tem a ver com a de valor moral relativo aos direitos de cada pessoa baseados em suas expectativas legítimas. Uma sociedade justa é uma sociedade bem ordenada, cujas instituições são justas e seus membros tem claro não só o sentido de justiça como também a disposição em se submeter a suas regras, seus princípios escolhidos na posição original⁹. Isso, no entanto, não significa que a igualdade moral, isto é, a igualdade relativa ao valor moral de todos os indivíduos, se coloque também para as medidas distributivas direcionadas a cada indivíduo ou grupo e isso porque, para Rawls, o conceito de valor moral não desempenha papel significativo nas políticas que definem essas medidas, ele (valor moral) é mesmo secundário em relação à justiça.

Percebemos, em decorrência, que, como cidadãos, as pessoas cooperam para realização de um objetivo comum compartilhado da justiça, mas como membros de associações, cooperam com a finalidade de realizar os objetivos de acordo com suas diferentes concepções abrangentes de bem. Em oposição a uma associação, a sociedade não possui objetivos e fins últimos da mesma forma que as associações os têm:

Uma segunda diferença crucial entre uma sociedade democrática bem-ordenada e uma associação é que a primeira não tem objetivos e fins últimos da mesma maneira que as pessoas ou as associações os têm. Entendo aqui por objetivos e fins últimos aqueles que têm um lugar especial nas doutrinas abrangentes. Os fins constitucionalmente especificados da sociedade, como aqueles apresentados no preâmbulo de uma constituição – uma justiça mais perfeita, os benefícios da liberdade, a defesa comum – devem, ao contrário, submeter-se a uma concepção política de justiça e sua razão pública. Isso significa que os cidadãos não supõem que haja fins sociais anteriores que justifiquem considerar que algumas pessoas têm mais ou menos valor para a sociedade do que as outras e, em função disso, atribuir-lhes privilégios e direitos básicos diferentes. (RAWLS, 2000, p. 85).

Rawls não compartilha com os comunitaristas a concepção de sociedade como comunidade ou associação. Isso implicaria aceitar a existência de uma única doutrina correta – abrangente e compreensiva¹⁰. O filósofo também concebeu a sociedade como uma pluralidade de concepções compreensivas de bem que corresponde à pluralidade dos cidadãos. É uma pluralidade que se articula com o uso público da razão: “Pensar numa democracia como comunidade [...] é negligenciar o alcance ilimitado da razão pública fundada na concepção política de justiça [...], pela razão pública, todos os cidadãos podem entender seu papel e compartilhar seus valores políticos da mesma forma” (RAWLS, 2000, p. 86-87). Eis a fórmula de uma sociedade articular seus planos e traçar seus objetivos em comum. A razão pública se incumbe de ser o elemento-chave para a compreensão societária

⁹ Ver sobre isso: RAWLS, 2002, p. 72 e 48.

¹⁰ RAWLS, 2000, p. 192.

rawlsiana. É importante ressaltar que a sociedade bem-ordenada, pensada por Rawls, é resultado de um consenso sobreposto de diversas concepções de bem, isto é, a capacidade de deduzir que um sistema equitativo de cooperação social se organiza em torno de um objetivo comum: o consenso sobreposto.

Os liberais abraçam o conceito de constituição como instrumento de garantia da autonomia privada, cujo papel é o de garantir os direitos fundamentais do cidadão, resguardando-os contra quaisquer interferências externas, inclusive oriundas da soberania popular. A função primordial da constituição, segundo a visão liberal, é garantir ao cidadão a possibilidade de assumir a sua concepção razoável sobre a vida digna e de concretizar os objetivos a ela inerentes. Consoante a isso, Rawls aponta a existência de um núcleo básico de direitos e liberdades que devem ser igualitariamente distribuídos entre os indivíduos, no qual se inclui a liberdade de pensamento e de consciência, as liberdades políticas e a liberdade de associação e, finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo império das leis¹¹.

Segundo Rawls, obteremos a unidade do corpo político somente pela tentativa de construir uma sociedade bem-ordenada entendida como sistema equitativo de cooperação social. Esta ideia só pode ser desenvolvida com outras duas ideias a ela relacionadas: a ideia de cidadãos como pessoas livres e iguais e a ideia de uma sociedade bem-ordenada como uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça¹². Isso porque a teoria rawlsiana da justiça como equidade une interesses individuais e coletivos em torno do ideal comunitário e inicia-se com ideias intuitivas para chegar a princípios de justiça que possam ser aceitos por membros de uma sociedade real, que é democrática e pluralista, identificada com a descrição de uma sociedade bem-ordenada, isto é, justa: nela estão garantidas iguais liberdades e direitos fundamentais para todos os indivíduos que dela façam parte; tais liberdades e direitos são invioláveis e não sujeitos a qualquer negociação que possa acarretar à perda de iguais liberdades por alguns para outros poderem partilhar de maior bem-estar.

A sociedade bem ordenada vem a ser percebida como um sistema equitativo de cooperação social composto por três elementos básicos: a ideia de razão pública, a ideia de reciprocidade e a ideia de vantagem racional. Passaremos a focar cada um desses elementos para compreender, na posição de Rawls, a possibilidade do método de equilíbrio reflexivo e do consenso sobreposto para a configuração de uma sociedade bem ordenada.

¹¹ Ibid, p. 345.

¹² Ibid., p. 79.

Rawls define a sociedade como um sistema equitativo de cooperação e os indivíduos dessa sociedade como livres e iguais. Cada um deles é racional, no sentido de que pode perseguir sua própria concepção de bem, e razoável, no sentido de que está disposto a aceitar condições equitativas de cooperação. Nessa sociedade, poderá haver conflitos quanto à melhor distribuição dos benefícios e encargos da cooperação, de modo que uma concepção de justiça é necessária para solucionar satisfatoriamente esses conflitos. Desse modo, uma sociedade é definida como bem-ordenada quando os indivíduos que a integram compartilham da mesma concepção de justiça e as principais instituições da sociedade realmente atuam em conformidade com ela¹³.

Porém, Rawls diferencia o conceito de justiça da concepção de justiça. Dois indivíduos podem estar de acordo quanto a um conceito de justiça – por exemplo, dar a cada um o que é seu – sem estarem de acordo sobre o que ele realmente implica – por exemplo, o que é de quem e segundo qual critério. Por isso, é preciso estabelecer princípios que funcionem como critérios de justiça em cada caso. Mas é precisamente aí que reside um profundo desacordo, porque os indivíduos defendem diferentes concepções de justiça, sendo necessário um procedimento para produzir entre eles um acordo válido. Esse procedimento se chama “posição original”:

O construtivismo rawlsiano substitui o conceito tradicional do contrato social por uma situação inicial hipotética decifrada como posição original, a qual reúne certas restrições de conhecimento e de conduta que são consideradas apropriadas para assegurar, por meio de um raciocínio dedutivo o consenso sobre princípios de justiça. (MÖLLER, 2006a, p. 157).

A pluralidade de indivíduos é que escolhe os elementos da posição original, isto é, os princípios de justiça e há quatro condições que influenciam essas condições: as condições de aplicação da justiça; as circunstâncias objetivas e subjetivas que tornam possível e necessária a cooperação entre os homens; as condições formais que dão sustentabilidade ao conceito de justo; o véu da ignorância; a racionalidade dos que escolhem tais princípios¹⁴.

Rawls (2000) acredita na capacidade moral humana de praticar atos bons em nome de uma ideia convincente e de defender a institucionalização dos mesmos. Não há costume que não possa ser substituído por outro mais civilizado. As experiências

¹³ Rawls, ao pensar a teoria da justiça como equidade, utiliza alguns mecanismos e pressupostos encontrados em modelos teleológicos/substanciais, a saber: possui uma concepção deontológica com grandes características teleológicas, na qual o justo e o bem são complementares; está circunscrita a uma concepção substancial de justiça, não sendo apenas procedimental; seu universalismo não se fundamenta no idealismo transcendental, pois não determina *a priori* os seus princípios de justiça, com a intenção de apontar para os aspectos aproximativos entre comunitaristas e liberais. (SILVEIRA, 2008, p. 122-123).

¹⁴ RAWLS, 2002, p. 136-161.

abolicionistas são a prova concreta de que os seres humanos podem abrir mão de seus hábitos. Se um indivíduo pode deixar de fazer o que é corriqueiro, sociedades inteiras também podem desde que estejam convencidas do valor de mudança.

Dotado de racionalidade, o sujeito de personalidade moral é capaz de concluir se há ou não benefícios, vantagens, danos ou prejuízos em certas ações consideradas como plano racional de vida. O sujeito, ainda em sua razão prática, é capaz de uma segunda habilidade, a de avaliar decisões, atos e costumes que servem para beneficiá-lo privadamente em relação aos resultados que causam aos demais. Essa capacidade é da razoabilidade, que acaba sendo uma segunda característica da natureza moral.

Rawls estabelece à política a responsabilidade de conduzir os homens, através das instituições, tencionando acostumá-las no que é bom para todos, da racionalidade à razoabilidade. A filiação da racionalidade a concepções privadas de bens leva a política ocidental (também o fundamentalismo islâmico contemporâneo) a fomentar a intolerância.

Os sujeitos dotados de personalidade moral têm a responsabilidade de levar adiante o projeto que alimenta e fortifica a esperança de superação de concepções privadas – de ordem religiosa, filosófica ou moral – de direito e de justiça para regular a relação entre os povos, em direção a um modelo razoável de justiça.

Rawls, ao tentar ser extremamente liberal, para estabelecer contratos com povos não-liberais, abre mão da concepção liberal de cidadão como indivíduo, típico da democracia liberal, na qual cada cabeça representa uma sentença. Em sociedades hierárquicas rígidas, tradicionais, o governo não assegura o direito de segundos e de terceiros, pois não dá aos indivíduos o direito de desenvolverem plenamente sua personalidade, a fim de que a pessoa possa por para si própria seu projeto de vida. A preservação das instituições que preservam e estimulam o desenvolvimento de sua liberdade individual, portanto, é dever dos cidadãos.

1.2.1 O procedimento de justificação da sociedade bem ordenada

As características do conceito de cidadãos como pessoas livres e iguais e as demais ideias intuitivas formam o fundamento do princípio de justiça (posição original). Rawls (2002) elabora um procedimento de justificação que os combina em diferentes níveis de generalidade na concepção política da justiça. O procedimento tem um objetivo ambicioso: o de combinar de forma equilibrada tanto o ponto de vista moral imparcial do que é razoável para todos como do ponto de vista do que é razoável para nós. É isso que podemos concluir

do propósito do construtivismo de Rawls. O construtivismo rawlsiano define uma sociedade como bem-ordenada quando os indivíduos que a integram compartilham da mesma concepção de justiça e as principais instituições da sociedade realmente atuam em conformidade com ela. Por isso é preciso estabelecer princípios que funcionem como critério de justiça em cada caso. Para este fim, Rawls institucionaliza a formação do princípio de justiça, isto é, a posição original.

A ideia central da posição original é a de que os princípios de justiça são os resultados de uma situação de escolha equitativa. Trata-se de uma situação hipotética em que os cidadãos (ou alguns de seus representantes) da sociedade, colocados em condições de igualdade uns em relação aos outros, escolheriam os princípios de justiça segundo os quais quereriam que a sociedade fosse regida. Ou seja, escolheriam de modo racional certos princípios para regular a estrutura básica da sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social para vantagem mútua. Rawls modela na posição original as cinco restrições que o conceito de justo impõe ao bem, a saber: a condição de generalidade, de universalidade, de publicidade, de ordenação das pretensões conflitantes e a condição de caráter último. Essas condições devem posicionar equitativamente as pessoas como livres e iguais de modo que os princípios de justiça escolhidos expressem um ponto de vista publicamente aceitável para todos.

Para assegurar a imparcialidade, Rawls os coloca sob um véu de ignorância: é um artifício de representação que explica as condições procedimentais da formação imparcial do juízo político e faz a mediação entre as ideias intuitivas e os princípios de justiça. Para serem realmente realizados, os princípios escolhidos nessa situação inicial devem submeter-se ao ponto de vista das pessoas que o escolheram. As ideias intuitivas e os princípios de justiça devem corresponder de forma coerente com os juízos bem ponderados depois de devida reflexão: devem concordar com os juízos alcançados no processo do equilíbrio reflexivo. Segundo Rawls, qualquer indivíduo, sob o “véu da ignorância” – e com isso ele quer dizer independente de classe social, *status*, religião, ordem econômica ou política – é capaz de concluir por uma justa distribuição do bem conforme dois princípios, a saber: todas as pessoas devem ter direitos iguais diante do sistema total mais amplo de liberdades fundamentais compatíveis com um sistema de liberdade para todos; as desigualdades sociais e econômicas devem ser vinculadas a cargos e partidos abertos a todos sob as condições de justa igualdade de oportunidades, e deve ocorrer a organização delas para maior vantagem dos menos privilegiados. Além desses dois princípios, a conclusão por uma justa distribuição do bem também deve ser alcançada conforme a seguinte norma: a liberdade e as oportunidades, a

renda e a riqueza, as bases do respeito de si mesmo; enfim, todos os bens sociais fundamentais devem ter uma distribuição igual, a não ser que a distribuição desigual de alguns ou de todos esses bens ocorra para o benefício dos menos favorecidos. A tal norma cabe definir prioridades quando os princípios acima referidos entram em conflito.

O objetivo da deliberação sob o véu da ignorância¹⁵ é garantir que, na escolha dos princípios de justiça, ninguém seja favorecido ou desfavorecido pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Assim, as partes não questionariam sua posição na sociedade por não conhecer o *status* social. Com este desenho, Rawls acredita que a posição original poderia garantir a correção do seu resultado. O que a posição original poderia especificar é o ponto de vista moral imparcial que possibilite um acordo equitativo, fundamentado em razões publicamente aceitáveis, entre pessoas livres e iguais, distantes das características e circunstâncias particulares de uma eticidade concreta. Portanto, a posição original pode ser

definida de modo a ser um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências artificiais ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a justiça como equidade é capaz de usar a idéia de justiça procedimental pura desde o início. (RAWLS, 2002, p. 129).

Depois de situar simetricamente as partes para que possam ser vistas como cidadãos livres e iguais, a posição original também pretende determinar o espectro de informações que podem ser consideradas razões legítimas para fundamentar princípios de justiça numa sociedade marcada pelo pluralismo. Ela teria de especificar quais seriam as boas razões. As partes não deveriam contar como boas razões, isto é, sua posição particular na sociedade. Por exemplo, quando professam uma doutrina religiosa e não outra. Resumidamente, Rawls entende que a posição original é apenas um artifício de representação: descreve as partes, como sendo cada qual responsável pelos interesses essenciais de um cidadão livre e igual, numa situação equitativa, alcançando um acordo sujeito a condições que

¹⁵ “É fácil entender o porquê da utilização do véu quando recorremos a representações práticas. Suponhamos que os representantes ideais, ao procederem à escolha dos princípios que regerão a estrutura básica da sociedade, tenham conhecimento das posições de sucesso e insucesso em que se encontram na sociedade real. Ora, parece evidente que ao deliberarem sobre o modo pelo qual o Estado deverá tratá-los, os indivíduos iriam ter em vista o melhor atendimento de seus interesses particulares (privados), o que acabaria por inviabilizar a instituição de uma sociedade realmente justa pautada na obtenção do bem comum possível ou alcançável (bem comum estabelecido de acordo com as possibilidades determinadas pelas reais circunstâncias e contingências contextuais). O véu da ignorância é utilizado para que os representantes não tenham conhecimento da posição que efetivamente ocupam, permitindo apenas informações acerca do rol de possibilidades em que poderão se enquadrar futuramente. Em decorrência da ausência de conhecimento sobre a maneira pela qual as escolhas afetarão os seus casos particulares, temos na situação inicial a condição de equidade sinônima de imparcialidade que é adequada para a escolha de princípios de justiça”. (MÖLLER, 2006b, p. 48-49).

limitam apropriadamente o que podem propor como boas razões. O acordo feito nessa situação seria justo. Ademais, a posição original é caracterizada de modo que o acordo a ser alcançado dedutivamente pelo raciocínio a partir de como as partes estão situadas e descritas, as alternativas abertas a elas, e o que as partes contam como razões e informações disponíveis.

A posição original, para Rawls, modela uma característica essencial do construtivismo kantiano: a distinção entre o razoável e o racional. O razoável, precedendo o racional, dá-nos a ideia da prioridade da justiça sobre o bem. No entanto, essa ideia não exclui os aspectos da teoria da escolha racional presentes na posição original. As partes que representam os cidadãos livres e iguais são apresentadas como possuindo as duas capacidades morais da pessoa: a capacidade de determinar racionalmente sua concepção do bem e a capacidade de um senso de justiça, ou seja, de reconhecer e respeitar a mesma capacidade de autodeterminação em outras pessoas.

Ao apresentar as partes como pessoas autointeressadas que buscam obter maior vantagem possível na escolha dos princípios, Rawls introduz elementos de racionalidade instrumental. Por outro lado, o senso de justiça das partes indica que estas submetem suas concepções do bem às normas que todos poderiam aceitar. A concepção de justiça como equidade é adquirida pelo senso de justiça, que, formulado pelas decisões racionais de partes autointeressadas, forma o ponto de vista moral.

Para Rawls, os princípios de justiça devem ser resultados de um procedimento de construção que integra diferentes pontos de vista (construtivismo). Ele defende que, na posição original, os representantes escolheriam dois princípios de justiça: o princípio de liberdade que garantiria aos cidadãos o máximo sistema de liberdade possível e o princípio de diferença que só autorizaria desigualdades à medida que elas resultassem de cargos abertos a todos e garantissem a melhor situação possível para os menos favorecidos. A ideia é que cada ponto de vista funciona como um meio de corrigir argumentos e ideias introduzidas no outro; nenhuma perspectiva é tida como fixa ou absoluta, embora, ao final, os princípios devam ser aceitáveis para os cidadãos livres e iguais que estão submetidos à estrutura básica.

Para justificar por que seriam escolhidos esses princípios, Rawls (2002) atrela a ação dos representantes na posição original à teoria da escolha racional, segundo a qual, quando faltam informações, a melhor estratégia a seguir é uma repartição igualitária. É também a teoria da decisão racional que justificaria que a “justiça como equidade” – a concepção informada pelos dois princípios acima – fosse preferida ao princípio utilitarista de utilidade máxima ou média. Como esse último princípio permite que, em nome da utilidade

máxima ou média, sejam sacrificados direitos de uma minoria e como nenhum dos representantes está certo de que não pertencerá a essa minoria, não se trata da melhor opção.

Um aspecto importante na teoria rawlsiana é que, ao contrário de Kant, Rawls (2000) não considera importante enfatizar a universalidade da moral. Para Rawls, os escritos com maior força de Kant estão na noção de autonomia e no ideal de cidadania entre pessoas como livres e iguais. A construção da posição original de deliberação sob o véu da ignorância, segundo Rawls, seria a modelagem dessa ideia. Para o filósofo o importante para a noção de autonomia de Kant é a ideia de que os princípios morais são objetos de uma escolha. As escolhas precisam ser feitas por pessoas situadas como iguais e livres.

Se considerarmos as partes da posição original apenas como pessoas racionais, teremos de aceitar que os princípios são imperativos hipotéticos. Porém, temos de considerar que as partes têm também um senso de justiça e fazem suas escolhas sob as restrições razoáveis do véu da ignorância. É a posição original como um todo que é uma representação procedural da autonomia e do imperativo categórico. Para Rawls, a distinção entre o racional e o razoável é algo similar à distinção de Kant (1974, p. 218) entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico: os imperativos hipotéticos “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer coisa que se quer (ou que é possível que se queira)”, isto é, eles ordenam certa ação sob a condição de que o sujeito pretenda alcançar certo fim. Se esse fim é contingente, como construir uma casa, preparar um alimento, obter lucro numa atividade, etc., então o imperativo hipotético apenas indica qual o meio apto a alcançar esse fim para todo aquele que queira alcançá-lo e se chama, nesse caso, uma *regra técnica*. Se, por outro lado, o fim colimado é necessário – como o é a felicidade, que nenhum ser humano pode deixar de querer –, então o imperativo hipotético fornece certa orientação de ação com vistas a certa concepção desse fim e se chama, nesse caso, um *conselho de prudência*.

Diferentemente, o *imperativo categórico* é aquele que nos representa “uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 1974, p. 219), isto é, é aquele imperativo que ordena, incondicionalmente, o que significa que ele ordena independentemente dos fins – contingentes ou necessários – que o sujeito tem em vista. Por isso mesmo, uma lei moral, que pretende universalidade só poderá caber na forma de um imperativo categórico. O imperativo categórico, porque é incondicionado, não pode ordenar a realização de uma certa ação, nem ter em vista um certo fim. Deve formular-se de tal modo que contemple apenas a forma da

universalidade. Assim, Kant (1974) propõe a seguinte formulação: “Age de modo que possas querer que a máxima de tua ação se converta também numa lei universal”, esta formulação está na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Toda ação cuja máxima passe pelo teste de universalização é moralmente correta, enquanto a ação cuja máxima não passe por esse teste é moralmente incorreta.

Desse prisma, os princípios de justiça são caracterizados como imperativos categóricos, válidos para todas as pessoas livres e iguais. O princípio da justiça procedimental pura, que possibilita uma justificação autônoma, é vinculado, num procedimento hipotético e a-histórico, a determinadas suposições da teoria da escolha racional em torno de bens primários. Isso permite Rawls afirmar que:

O principal objetivo de Kant é aprofundar e justificar a idéia de Rousseau de que liberdade é agir de acordo com a lei que nós estabelecemos para nós mesmos. E isso conduz não a uma moralidade de comando austero, mas sim a uma ética de auto-estima e respeito mútuo. A posição original pode, então, ser descrita como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico dentro de uma teoria empírica. (RAWLS, 2002, p. 281).

A exposição das principais ideias de Rawls não estaria completa sem uma referência ao equilíbrio reflexivo e ao consenso sobreposto. Trata-se de dois testes de validação dos princípios de justiça escolhidos na posição original. Assim, os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância, numa forma pública de argumentação imparcial, que não depende do conteúdo das diferentes concepções do bem e doutrina abrangentes. Com o equilíbrio reflexivo, os princípios de justiça devem ser justificados publicamente de modo a poderem servir de fundamento para um consenso sobreposto.

1.2.2 Equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto – a ideia de razão pública

O equilíbrio reflexivo é o método de reflexão racional que, mediante um momento de alternância entre os dois níveis de fundamentação do procedimento construtivista, passível de retrocessos e avanços de formulação, encontra a configuração da posição original. Ademais, exige que esses princípios possam ajustar-se às convicções morais mais bem estabelecidas de nossa cultura, bem como, em caso de desacordo, possam contribuir para esclarecê-las ou corrigi-las. Esse método propicia a equiparação entre princípios estabelecidos e opiniões manifestadas por indivíduos reais, bem como fornecer uma justificação para os nossos julgamentos ao possibilitar o conhecimento dos princípios com os quais se conformam e as premissas das quais derivam.

Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem: e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam. Mas este equilíbrio não é necessariamente estável. Está sujeito a ser perturbado por outro exame das condições que se pode impor à situação contratual e por casos particulares que podem nos levar a revisar nossos julgamentos. Mas por enquanto fizemos o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções sobre justiça social. E atingimos uma concepção da posição original. (RAWLS, 2002, p.23).

O consenso sobreposto exige que os mesmos princípios de justiça possam ser aprovados por cada uma das diversas concepções de bens morais, políticos e razoáveis existentes na sociedade, sendo que cada uma delas os aprovaria como bons, segundo o seu próprio ponto de vista. O consenso de justaposição, também assim chamado por Rawls (2002) representa o momento em que cidadãos não fictícios, através de uma operação mental, identificam a equivalência do conteúdo dos princípios de justiça com o conteúdo do senso de justiça que possuem (o que demonstraria o sucesso do método do equilíbrio reflexivo) e, reconhecendo suas validades, expressam o apoio refletido à concepção de justiça formulada.

Embora cada uma dessas concepções possa ter a “justiça como equidade” como uma teoria “verdadeira”, Rawls pretende para ela apenas o *status* mais modesto de “razoável”. O senso de justiça deriva do exercício do pensamento e implica a capacidade mental de os cidadãos entenderem, aplicarem e atuarem, segundo uma concepção pública de justiça.

Assim, ao decidir quais dentre os nossos juízos devemos levar em conta, podemos com bom senso selecionar uns e excluir outros. Por exemplo, podemos destacar aqueles juízos feitos com hesitação ou nos quais não depositamos muita confiança. De maneira semelhante, podem ser postos de lado os juízos formulados quando estamos nervosos ou com medo, quando uma razão ou por outra estamos numa posição de vantagem. Todos esses juízos têm probabilidade de estar errados ou influenciados por uma atenção excessiva aos nossos próprios interesses. (RAWLS, 2002, p. 51).

Por último, é preciso dizer que Rawls também se esforça para argumentar em favor da coincidência entre justiça e bem. Segundo ele, numa sociedade bem-ordenada, a conduta justa é também a melhor estratégia de realização da concepção de bem de cada um, uma vez que a estrutura justa coordenaria os fins dos vários atores de modo que a satisfação de um não fosse obstáculo à satisfação do outro.

A posição original hipotética (primeiro nível de fundamentação) é utilizada para traçar a elaboração de uma ideia de razão prática rawlsiana. Ela é percebida como a atribuição de conteúdo às ideias de razoabilidade de decência e de racionalidade, empregada

através da conformação da situação inicial, para a elaboração e dedução de princípios. Esta é a maneira pela qual ela adquire o conteúdo que expressa o racional.

O construtivismo rawlsiano concebe a ideia de uma justiça compartilhada por todos que façam parte de uma determinada sociedade democrática. Entrementes, mesmo na democracia, por inexistir um esquema de regras políticas de procedimento que assegurem que não se promulgará uma legislação injusta, qualquer procedimento pode também produzir um resultado injusto e a noção de justiça ideal perfeita, em termos procedimentais, é tomada mais como um noção ideal. Mas se uma justiça procedural é imperfeita, é passível de ser alcançada mesmo por comunidades democráticas e “justas”, isso não compromete a racionalidade. Rawls pensa numa sociedade muito bem ordenada, entendida como um sistema equitativo de cooperação social, capaz de ser guiada por regras e procedimentos que possam ser reconhecidos e admitidos publicamente como regendo as condutas de todos que cooperam. Essas regras devem estar de acordo com a razão dos cidadãos equitativos (que reconhece igualmente o direito de cada um).

A ideia de razão para Rawls (2002) está dividida em dois campos. O primeiro campo contém pontos de vista, opiniões, reflexões e deliberações de pessoas físicas ou jurídicas (de instituições, associações, ideologias) condizentes com a esfera privada. O segundo campo compreende todos os assuntos e conteúdos políticos que interessam ao bem público (comum ou coletivo) contendo em si três sentidos do público: a) é a razão do público por evidenciar a razão dos cidadãos (povo); b) o seu objeto é determinar o bem referente ao público e o tema da justiça fundamental; c) o seu conceito e natureza é público na medida em que repercute ideais e princípios que são notórios. Em outras palavras, Rawls denomina essa diferença do conceito de razão, respectivamente, de razão não-pública e razão pública.

A ideia de razão pública decorre da cultura democrática e é aceita pelos indivíduos independente das concepções de bens das quais partilhem. Ela substitui a ideia de verdade ou correções baseadas em doutrinas abrangentes por uma ideia daquilo que seja ético-politicamente razoável, de forma a possibilitar o estabelecimento de uma base de raciocínio político que todos possam compartilhar como cidadãos. A base para justificar a ideia de razão pública e, posteriormente, a de formação de sociedade bem ordenada, está na compreensão que Rawls tem sobre pessoa¹⁶. Ele compreende os indivíduos como cidadãos livres e iguais,

¹⁶ “A representação dos cidadãos corresponde a uma concepção normativa de pessoa que o filósofo entende derivar da adoção de nações políticas próprias da doutrina liberal-igualitária presente em uma sociedade bem-ordenada” (MÖLLER, 2006b, p.90).

dotados de duas faculdades da razão (razoáveis e racionais) e de duas faculdades morais: de ter senso de justiça e de ter uma concepção de bem:

A primeira faculdade moral (capacidade de ter senso de justiça), aliada a um interesse superior de realização, consiste na capacidade de entender uma concepção pública que evidencie os termos eqüitativos da cooperação social, aplicando os princípios de justiça e agindo de acordo com eles. A segunda faculdade moral (capacidade de ter uma concepção de bem), aliada a um interesse superior de exercício de suas faculdades, implica a capacidade de formar, revisar, defender e concretizar uma determinada concepção racional de vantagem pessoal, além de uma concepção abrangente acerca do que considere valioso na vida humana (projeto de fins últimos que busca efetivar). (MÖLLER, 2006b, p.52).

A razão pública garante aos indivíduos direitos, liberdades e oportunidades fundamentais. Fixam prioridades especiais e asseguram a todos os cidadãos meios eficazes para que possam ser satisfeitas suas necessidades¹⁷. No entanto, Rawls alerta sobre a importância de ser feita uma distinção entre a ideia de razão pública e o *ideal* de razão pública, pois o segundo conceito só se efetiva quando o primeiro conceito já estiver bem elaborado, ou seja, quando cidadãos, legisladores e juristas sustentarem opiniões ou juízos políticos fundamentais em consonância com a concepção política de justiça considerada como a mais razoável. Em um governo representativo, os cidadãos votam em representantes; portanto aquele que violar o consenso da razão pública deve sofrer o repúdio dos cidadãos legisladores. Mas até que se chegue a esse ponto ideal de razão pública, é preciso passar pela ideia de razão pública:

Quando firme e difundida, a disposição dos cidadãos para se verem como legisladores ideais e repudiar os funcionários e candidatos a cargo público que violem a razão pública é uma das raízes políticas e sociais da democracia, e é vital para que permaneça forte e vigorosa. Assim, os cidadãos cumprem o seu dever de civilidade e sustentam a ideia de razão pública fazendo o que podem para que os funcionários do governo mantenham-se fieis a ela. (RAWLS, 2001, p. 178-179).

Desse modo, todos os valores relativos ao campo público que extrapolem os valores democráticos, mostrando-se irrazoáveis e intoleráveis, representam uma verdadeira ameaça ao regime constitucional de uma sociedade bem ordenada, devendo ser combatidos e expurgados a fim de que possa ser gerada estabilidade.

¹⁷ O conteúdo da razão pública é dado, então, por um conjunto de princípios e valores apreendidos e intuídos do meio social e induzidos na construção teórica, os quais especificam direitos, liberdades e oportunidades fundamentais; fixam prioridades especiais; e garantem a todos os cidadãos meios eficazes para que possam ser satisfeitos as suas necessidades. (MÖLLER, 2006b, p. 90).

A ideia de reciprocidade consiste na noção de que todos os indivíduos que estejam envolvidos na cooperação e cumpram os encargos por ela exigidos devem extrair vantagens apropriadas dessa forma de união social. A teoria gera a sua própria sustentação e aumenta a sua própria eficácia, pois, ao dispor de ideais políticos democráticos em relação de complementaridade com pressupostos éticos, garante o reconhecimento de justiça. O respeito mútuo justifica-se ante o reconhecimento de preceitos justos.

A determinação de objetivos ou de fins que possam ser compartilhados por todos os cidadãos de um regime social tem em vista fazer com que o bem da sociedade se harmonize com o bem de cada cidadão. Nessas condições, podem ser consensualmente estabelecidos os termos equitativos de cooperação social, os quais formarão a concepção política de justiça capaz de vigorar na sociedade democrática da qual os cidadãos efetivamente façam parte, nela convivem e cooperem.

Desse modo, o modelo rawlsiano pressupõe a ideia de cidadão justo. Segundo essa interpretação, os indivíduos precisam agir com a razão, conforme alguns princípios que são considerados motivo de orgulho democrático, pois induzem a uma colocação mútua na consecução de um bem comum. Trata-se de uma pluralidade de concepções compreensivas de bem tal como a articulação a partir do uso público da razão e que subscreve à mesma concepção política de justiça e busca prestar apoio a instituições justas.

A existência de um mecanismo de deliberação pública também é necessária para estabelecer mecanismos de reconhecimento mútuo do qual o republicanismo não pode prescindir, já que o modelo republicano é sempre um modelo deliberativo. A ideia se funda na liberdade de discussão e argumentação dos sujeitos de direitos.

Esses mecanismos ou ideias, segundo Rawls, são decorrentes do dever cívico. Quando os cidadãos atuam, segundo o dever cívico, eles colocam em prática o ideal do uso público da razão. A peculiaridade que lhe atribui Rawls é limitá-la a questões constitucionais essenciais e de justiça fundamental. A noção de uso público da razão e a de reconhecimento mútuo aproximam-se de um objetivo final: ambas tratam de afirmar que uma sociedade só será justa se todos os seus cidadãos forem justos – mas o cidadão só será motivado a agir civicamente se a sociedade em que viver for justa.

Entre uma razão pública que privilegia o ponto de vista dos direitos individuais, (que servem de parâmetros normativos invioláveis para avaliar as demais questões), ou uma concepção de razão pública dialógica e aberta orientada para a descoberta do bem comum e a definição de coletivos articulados na soberania popular, qual seria o

princípio de legitimação e a concepção de cidadania mais apropriada para as sociedades democráticas plurais?

Ao atribuir um caráter incondicionado aos direitos individuais e fundamentais, Rawls argumenta que a concepção de justiça como equidade pretende ser uma concepção liberal da justiça fundamentada em premissas universalistas e deontológicas, colocando-se como adversária principal de todas as concepções teleológicas, utilitaristas e não utilitaristas. Contudo, o fato de ser deontológico não significa que a justiça como equidade seja indiferente aos seus efeitos sobre o bem-estar da coletividade. Pelo contrário, é uma teoria deontológica consequencialista, levando em conta não apenas o caráter moralmente adequado, mas também os impactos da aplicação de seus princípios de justiça, igualdade de tratamento e reconhecimento das desigualdades sociais e econômicas.

Rawls (2002, p.22-23) pensou em um plano de sociedade democrática ideal na tentativa de solucionar os problemas da sociedade democrática atual. A partir desse plano, chega-se a uma sociedade democrática real, isto é, à prática da teoria da democracia ideal. A passagem do plano ideal para o plano real é explicada por Rawls em seu complexo procedimento construtivista e do método expositivo empregado pelo próprio autor da teoria. Em resumo, o procedimento construtivista rawlsiano é composto por dois momentos. O primeiro antecede a elaboração dos princípios de justiça em que se evidencia a ideia de posição original, ou situação inicial dos povos. É o momento montante (da soma) da elaboração de princípios. Rawls sugere que um grupo de indivíduos mais esclarecidos participe de um consenso de indivíduos representativos ideais. As pessoas que se encontram nessa situação imaginária serão responsáveis por fazer enunciações dos princípios de justiça que orientarão a ação das instituições básicas e determinarão o modo pelo qual elas distribuirão direitos, deveres, e vantagens decorrentes da cooperação. O segundo momento é o posterior à elaboração dos princípios de justiça e que se evidencia pela ideia de equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto, representando o momento da jusante (da divisão) da elaboração dos princípios. Os princípios de justiça real serão refletidos e julgados por indivíduos de situação inicial – de posição original – a fim de se criar um espaço propício para o aperfeiçoamento da teoria. Chega-se, pois, ao equilíbrio reflexivo e posteriormente ao consenso sobreposto, baseado num movimento permanente entre os polos e a participação por adesão de todos os indivíduos reais à justaposição.

1.3 O conceito de comunidade liberal por Ronald Dworkin

A compreensão do conceito de comunidade liberal exige uma ruptura que Dworkin (1989) efetua contra a noção, tão bem aceita, de contrato social. Não é possível afirmar que os indivíduos são obrigados por um contrato que nunca assinaram de forma efetiva. Portanto, esse acordo jamais poderia ter força vinculante.

Para se opor à ideia de contrato, Dworkin propõe uma estratégia de continuidade, ou seja, uma necessidade de partir de um marco da moralidade para compreender as noções de justiça e de igualdade que não devem ser deduzidas de premissas não morais – como seria o caso do contrato – mas de uma ética liberal igualitária. Essa concepção é que permite prestigiar o conceito de comunidade liberal. Inobstante esse conceito ter poucos defensores, dentre eles, é Dworkin quem melhor o define e também mais o aproxima do republicanismo.

Dworkin (1989) efetiva uma análise das quatro teses comunitárias mais importantes e que têm como núcleo comum a oposição à tolerância liberal, desenvolvendo, posteriormente, o que considera ser a melhor resposta: a defesa do republicanismo cívico. Iniciando do primeiro argumento que defronta – a defesa da tolerância liberal – Dworkin mostra que essa tese tem sido atacada por quatro conceitos básicos de comunidades advindas do comunitarismo. O primeiro é o conceito da teoria democrática que identifica a comunidade com democracia. A comunidade tem direito de usar a lei para apoiar sua visão ética. É como se a maioria, pelo fato de ser maioria, tivesse direitos de impor seu ponto de vista. O segundo argumento é o do paternalismo, que sustenta que, numa sociedade política genuína, cada cidadão é responsável pelo bem-estar do seu outro e, portanto, pode utilizar o poder político para conformar aqueles que com suas práticas possam arruinar suas vidas. O terceiro argumento, considerado de interesse individual, reprovava o atomismo por sustentar a autossuficiência do sujeito e por destacar as múltiplas formas que os indivíduos precisam da comunidade. O quarto argumento, denominado integração, sustenta que a tolerância liberal depende de uma diferenciação ilegítima entre a vida das pessoas e a da comunidade como um todo. A partir dessa perspectiva, o valor ou a qualidade de vida de qualquer cidadão depende do valor e da qualidade de vida da comunidade na qual ele vive.

Segundo Dworkin, os conceitos desenvolvidos em defesa da comunidade e o ataque da tolerância liberal encerram cada vez mais uma concepção abrangente de comunidade. Ao analisar os quatro conceitos demonstrados, percebe-se que, no primeiro, é sustentado um majoritarismo, o exercício do poder sem limites, o que, em alguns casos, pode

implicar a efetiva repressão das maiorias. Embora se proclamem como democráticas, essas formas majoritárias sustentam exatamente o contrário. O segundo conceito, o paternalista, aceita as intervenções públicas no âmbito privado que poderiam ser justificadas para obter comportamentos tidos como desejáveis. O argumento liberal sustenta que este tipo de paternalismo inibe a capacidade crítica reflexiva dos indivíduos. O terceiro argumento é o de que a comunidade é incapaz de satisfazer as diferentes necessidades sociais de seus membros, como sujeitos autossuficientes. O que Dworkin rejeita é a ideia de que a comunidade em de resvalar para uma homogeneidade. Por fim, o argumento central do integracionismo ou republicanismo cívico que sustenta a tese de que a vida da comunidade se confunde com a do indivíduo; o contrário do que acreditam os comunitaristas ao pensarem que a vida de qualquer cidadão é reflexo da comunidade.

Para Dworkin, essa premissa encerra uma questão paradoxal: a ideia que a constitui é correta e fundamental, mas o seu desenvolvimento culmina num grave erro, fruto de um mal-entendido sobre o que é a vida em sociedade. Há uma premissa importante e fundamental: a comunidade política possui uma vida comunal, cujo êxito ou fracasso forma parte daquilo que determina se a vida de membros é boa ou não. No entanto, o erro para Dworkin está na péssima compreensão de vida comunal que pode possuir uma comunidade política. O argumento supõe que “a vida comunal é a vida de uma pessoa de tamanho extraordinário, que tem a mesma forma, encontra os mesmos dilemas éticos e morais e está sujeita aos mesmos padrões de êxito e fracasso da vida dos seus cidadãos” (DWORKIN, 1989, p.162).

O argumento central do republicanismo cívico sustenta a tese de que a vida da comunidade se confunde com a do indivíduo. A compreensão do republicanismo cívico exige a junção de dois conceitos: unidade de agência e unidade prática. A primeira seria a pessoa, o grupo de pessoas ou quaisquer entidades responsáveis pela ação. No caso do republicanismo cívico, algumas unidades de agência são transmitidas para a comunidade na forma de postulados de justiça. Dworkin acredita no surgimento de uma sensação de que o sucesso ou fracasso de uma comunidade depende de alguma coisa que o indivíduo fez ou deixou de fazer.

A unidade prática tem duas funções: abortar a ideia de que a comunidade pode ser demandada por algum critério ontológico ou metafísico e estabelecer o limite do alcance da comunidade na vida dos indivíduos, e serve para auxiliar o liberalismo a criar uma noção mais sólida de comunidade, já que para participar de sua vida não basta declarar-se membro desta, mas integrar as práticas que a definem e a constituem.

As práticas que dizem respeito ao republicanismo em primeira análise seriam: a) a identificação dos atos coletivos cuja unidade de agência seja a comunidade e não indivíduos como membros de uma sociedade; b) os atos individuais deveriam ser pensados e tratados conscientemente como tais, não sendo suficiente que, por um acaso qualquer, coincidam com práticas coletivas; c) a composição da comunidade dar-se-ia através de seus atos coletivos.

Dworkin não vê dificuldade em afirmar que a vida comunitária de um Estado, define-se pelas decisões tomadas pelos órgãos públicos (legislativo, executivo e judiciário). Entretanto, na maioria das vezes, a identificação dessas práticas vai além dos atos formais e acaba por atingir a esfera privada que leva à identificação total do indivíduo com a comunidade.

O conceito de republicanismo cívico liberal é constituído a partir da (re)afirmação da premissa básica do republicanismo clássico e da revisão de algumas de suas consequências. Tal premissa consiste na importância crucial de uma vida comunitária, principalmente em seara liberal. Nesse sentido, o objetivo de Dworkin é rever a consequência que os integracionistas fazem derivar da comunidade. Ele descarta a ideia de identificação total entre indivíduo/comunidade para propor uma identificação limitada. Porém, não se trata somente de uma concepção moderada da identificação com a comunidade, trata-se de uma concepção genuína, intensa, exatamente por ser discriminatória. Aqueles que sustentam a identificação com a comunidade requerem uma legislação não liberal, pois não estão defendendo um modo mais profundo de identificação que o permitido pelo liberalismo, mas algo diferente da verdadeira constituição na vida comunitária de um Estado.

O eixo central para uma melhor compreensão desse liberalismo, isto é, dessa vertente do liberalismo (republicanismo cívico) é identificar as práticas comunitárias de um Estado. Os meios que ele usa para legislar, adjudicar, coagir. O indivíduo reconhece que sua vida acaba sendo limitada em uma sociedade ora justa, ora injusta. Este, por sua vez, vai exercer suas práticas políticas de acordo com o que considera imperativo para a justiça. Surge o interesse pelas decisões políticas, embora sempre exista a diferença entre as práticas políticas e o resto de sua vida. Se o “resto” for afetado por ela, permitirá a compatibilização das esferas públicas e privadas.

Aqui se destaca o papel concedido por Dworkin (1999a) à suprema corte. Ao constatar que vivemos excessivamente segundo uma diversidade e multiplicidade de conceitos de justiça fragmentados e usados ao mesmo tempo para expressar ideias e políticas sociais rivais e incompatíveis, ele coloca a clássica interrogação: em nome de que, se as

pessoas serão sempre rivais umas das outras, procura-se um consenso de justiça? Para responder a essa questão, ele convida-nos a pensar a função da suprema corte como algo que estabeleceria a paz entre grupos sociais rivais¹⁸, pois crê que a suprema corte seja capaz de invocar um conjunto de princípios coerentes à luz dos quais se deve avaliar determinadas leis e determinadas decisões.

O núcleo do republicanismo cívico liberal está na fusão entre moralidade política e a proteção do interesse individual. Prioriza-se a moralidade política reconhecendo a importância da comunidade liberal. E ao colocar limites para esta identificação, permite o desenvolvimento das concepções individuais de bem e de vida boa. Esta é a ideia de uma sociedade justa que pode ensejar a possibilidade de articulação entre o republicanismo cívico de Dworkin e o liberalismo de Rawls; embora os argumentos de Dworkin sejam também críticas ao contratualismo moral rawlsiano que, segundo ele mesmo, é uma expressão mais acabada de modelo moderno de contrato social, Dworkin reconhece que a tese rawlsiana da “posição original” proporciona a escolha de princípios que beneficiam o interesse de todos os indivíduos enquanto representantes ideais, contudo isso não se traduz na contemplação do interesse de todos os indivíduos de uma sociedade real:

Se a posição original proporciona um argumento demonstrativo de que a aceitação dos princípios com a preferência a outras bases possíveis para uma constituição favorece o interesse de todos, um argumento tal deve valer-se da ideia do interesse antecedente e não do interesse atual. A escolha dos princípios não favorece os melhores interesses atuais de cada um, por que quando se levanta o véu da ignorância alguns descobrirão que estariam melhor se tivessem por algum outro princípios [...]. (DWORKIN, 1999b, p. 238).

Com efeito, a perspectiva de aproximar o republicanismo de Dworkin com o liberalismo de Rawls sustenta-se a partir da constatação de que o primeiro baseia-se na

¹⁸ Essa concepção tem uma raiz na própria concepção hobbesiana de luta de todos contra todos. Como se sabe Hobbes entendeu que como seres naturais todos os homens têm um bom fundamento para subordinarem-se às leis públicas de coerção, porque o estado de natureza – todos lutam contra todos – gera a guerra que é o *summum malum* de sua existência na terra. Segundo Hobbes: “[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros – e, sim, até, um enorme desprazer – quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito, pois cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva – o que, entre os que não tem um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros –, por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano e, pelo exemplo, expandindo o dano aos demais” (HOBBS, 1973, p.79-80). O homem entra para o *status civilis* a partir de interesses inteiramente egoístas. Sua auto-conservação e a necessidade de ter “posses” são os motivos para a entrada no estado civil. A noção de propriedade abriu o campo da liberdade do homem. Ter o próprio corpo para seu próprio uso desenvolveu esse conceito. Temos uma ação no mundo com o nosso corpo e não precisamos entrar no corpo do outro para nos representar (nos fazer) neste mundo. A ideia de auto-conservação do homem vem da ideia de conservação da propriedade do próprio corpo. A partir de um interesse egoísta da espécie, é possível a auto-conservação de toda ela. O medo de perder essa propriedade mais valiosa que é o próprio corpo – e com ela a conservação da espécie – faz o homem se submeter ao estado civil.

possibilidade de que uma motivação puramente política seria suficiente para mobilizar os cidadãos a serviço do bem comum concretamente, contudo, é nisso precisamente que reside a divergência entre Dworkin e Rawls. Rawls, de sua parte, considera o republicanismo clássico como se os cidadãos de uma sociedade democrática pretendessem preservar seus direitos e liberdades básicas, inclusive as liberdades civis que asseguram aquelas da vida privada, eles devem ter também um grau suficiente de virtudes políticas e devem estar dispostos a participar da vida pública. A ideia é que, na política democrática, sem uma participação ampla e uma cidadania vigorosa e bem informada até as instituições políticas mais bem-intencionadas cairão nas mãos daqueles que procuram dominar e impor sua vontade por meio do aparato do Estado.

Em Dworkin, a instituição dos princípios não ocorre mediante o procedimento construtivista rawlsiano, cujo conceito de posição original proporciona a escolha de princípios que beneficiam os interesses dos indivíduos no seu todo, como representantes ideais. Ao contrário de Rawls, Dworkin pensa indivíduos reais situados em sociedades não fictícias (MÖLLER, 2006, p.50-51). Logo, no tocante à justiça e aos direitos, Dworkin não elabora e nem pretende encontrar uma teoria da justiça, pois se trata mais da procura por princípios de objetivos válidos, mediante os quais se justifica uma ordem social e jurídica concreta, da construção filosófica de uma ordem social baseada em princípios de justiça. Sintetizando essa posição, diríamos com Habermas que:

Quando uma comunidade política se constitui enquanto tal, o ato constituinte da fundação significa que os cidadãos se reconhecem mutuamente um sistema de direitos, o qual lhes garante autonomia privada e pública. Ao mesmo tempo, eles se atribuem reciprocamente a participação comum num processo político, que Dworkin descreve da seguinte maneira: ele é um teatro de debate sobre os quais os princípios da comunidade deve aceitar como um sistema. (HABERMAS, 2003, p.267).

II COMUNITARISMO: JUSTIÇA COMO HERANÇA DA HUMANIDADE

O comunitarismo é uma filosofia moral que, em primeiro lugar, se caracteriza pela crítica à *Aufklärung* e à ética universalista, em geral defendido pelas filosofias práticas ocidentais. Ora o comunitarismo se apresenta como “ética da virtude” (MacIntyre), ora como “teoria social” (Sandel), ora como “filosofia social” (Taylor), mas indiscutivelmente, o que há em comum nessas suas vertentes é a pretensão em assegurar a noção de autonomia individual como dependente da comunidade; esta não como grande comunidade absoluta e homogênea, e sim no plural, comunidades sustentadoras do pluralismo cultural. Como pano de fundo dessa concepção está a *polis* grega e o indivíduo virtuoso da ética aristotélica – donde comunitarismo como herança da humanidade.

A corrente comunitarista alimenta-se também da necessidade de desmascarar a suposta neutralidade dos princípios de justiça e suas variáveis. Segundo os comunitaristas, o homem não se deve fazer valer por um conjunto de princípios com validade universal; pois os princípios devem existir e ter suas respectivas validades, à medida que forem necessários à comunidade. A crítica comunitária pretende que as questões de justiça devem vir à luz a partir da própria comunidade. Suas práticas seriam compartilhadas em suas rotinas implícitas, isto é, o bem comum.

Os comunitaristas pretendem superar o que ficou conhecido como esquizofrenia do sujeito liberal. Alegam que a descontinuidade entre a órbita privada e a órbita pública cria indivíduos esquizofrênicos, com uma dupla personalidade: a de homem e a de cidadão. Para a identidade do eu, aparece em primeiro plano a ideia de comunidade – das circunstâncias materiais da sociedade em que habita. Pensar a justiça nessa esfera seria tomá-la como um valor materialmente sustentado em uma determinada comunidade histórica. É da falta de importância da comunidade na vida dos sujeitos que decorre outro grande problema do pensamento liberal: o desinteresse pelo público.

O debate contemporâneo entre filósofos liberais e comunitaristas parece polarizar-se principalmente em torno da oposição entre indivíduo e comunidade. Para os comunitaristas, as teorias políticas liberais são inseparáveis do individualismo moderno ao valorizarem o indivíduo em relação ao grupo social e por se oporem às visões coletivistas da política que tendem a valorizar o grupo social e não o indivíduo.

Este fato conduziu as críticas ferozes por parte dos filósofos comunitaristas (Michael Walzer, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor), tecendo uma questão bastante complexa, em que se pode encontrar pelo menos três dimensões ou perspectivas de abordagem: antropológica, pela qual se critica a concepção liberal de um sujeito descomprometido e atomizado; normativa, ao se questionar o princípio moral sobre o qual se

rege a moral política - valorização da liberdade individual; sociológica, porque a sociedade liberal induz os membros da sua sociedade a uma atitude individualista, egocêntrica que tem efeitos desestruturantes sobre a identidade individual e de grupo.

As críticas antropológica e normativa estão nitidamente interligadas e recaem sobre o sujeito descomprometido e atomizado do liberalismo. Segundo os liberais, os indivíduos não são definidos pelas suas interdependências - econômicas, sociais, éticas, sexuais, culturais, políticas ou religiosas. Os indivíduos são livres para colocar em questão e rejeitar qualquer forma de participação em grupos, instituições ou atividades particulares. São livres para questionar as suas convicções, mesmo as mais profundas. Em decorrência deste tipo de interpretação, sustenta-se, por parte dos comunitaristas, uma crítica à visão liberal homogeneizante da sociedade. Conforme os comunitaristas, os liberais erram ao não reconhecerem o papel do contexto comunitário nas constituições e nas identidades dos indivíduos, e isso tem, como contrapartida, a desestabilização do sentido de vida (cultural, social), o desligamento dos cidadãos de suas tradições e valores, até mesmo a anomia, fenômenos que comprometem em grande medida a constituição de qualquer situação de justiça social.

Alguns filósofos do comunitarismo, como Charles Taylor (1997), apontaram que os teóricos liberais se apoiaram numa antropologia fraca, apresentando o ser humano como um ser desencarnado, um sujeito sem raízes, descomprometido, mas capaz de escolher soberanamente os fins e os valores que orientam a sua existência. Essa concepção, segundo eles, é irreal porque a liberdade e a identidade do homem não são características ontológicas inatas à pessoa, mas, pelo contrário, são aquilo que dá sentido à existência, são os conteúdos substanciais (daí o comunitarismo defender uma ética perfeccionista) que tecem a história própria de cada um. Esses conteúdos já estão inscritos na cultura, precedem o indivíduo, e, por isso mesmo, ele é pré-determinado na forma de definir a sua identidade e exercer a sua liberdade. Os fins que orientam a nossa existência não são produtos duma escolha arbitrária e soberana, mas o produto de uma autointerpretação contextualizada da nossa situação num horizonte sociocultural que nos precede. É esta autointerpretação que dá consistência e densidade ao sujeito. Ao afirmarem que o individualismo é inseparável da socialização, os comunitaristas pretendem mostrar que o indivíduo livre da concepção liberal é ele mesmo produto de uma forma específica de socialização.

O individualismo liberal que acarreta atomização do social, segundo os comunitaristas, tem consequências duplas. Por um lado, empobrece e enfraquece o tecido cultural ao destruir as identidades culturais incompatíveis com esse individualismo – e, como

se sabe, a diversidade cultural é uma condição necessária para que os indivíduos possam escolher livremente uma concepção de “vida boa”. Por outro lado, a atomização do social decorrente dele demonstra-se desestruturante para a ordem social porque suscita um déficit de legitimidade.

Ao individualismo liberal, os comunitaristas contrapõem as formas de socialização características da sociedade grega ou do antigo regime. É o caso de Alasdair MacIntyre (2001), autor de *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*, obra na qual ele procura recuperar a teoria social e política de Aristóteles. Esse neoaristotélico tem por objetivo modernizar a ética aristotélica, recusando, todavia, o controverso conceito de *Biologia metafísica*¹⁹; ele pretende minimizar o elemento metafísico e salvar a natureza humana, não a interpretando no sentido cosmológico, mas no sentido social. Esses dois sentidos advêm da tensão interna entre as definições aristotélicas: animal racional (cuja maior virtude é a contemplativa) e animal político, para o qual a vida em comunidade e em harmonia é atingida através da amizade (a virtude que liga os indivíduos).

A tese central é que esta dimensão sócio-política é recuperável modernamente, uma vez que as virtudes se impõem por relação à vivência social, à vida em comunidade. Realçando os valores comunitários, MacIntyre (2001) extrai de Aristóteles um elemento histórico-narrativo ou semântico: a vida humana adquire sentido quando ganha a forma de uma narrativa de caráter histórico ou globalizante, e não uma forma meramente atomística.

Outra visão interessante deste problema (a relação indivíduo/comunidade), é a sustentada pelo filósofo canadense Charles Taylor. Taylor nota que a controvérsia liberais/comunitaristas não tem apenas um lado normativo, porém também ontológico: não se pode elaborar uma concepção política de justiça sem passar pela subtileza prévia duma reflexão ontológica sobre a condição do homem e o seu estar em sociedade. Não porque Taylor considere que as questões morais e políticas se reduzem a questões ontológicas, mas porque a condição ontológica do homem delimita o campo de posições que é possível ter no plano normativo das teorias políticas.

Segundo Taylor, a sociedade democrática atual está enferma de três males éticos: o individualismo, o desencanto do mundo, relacionado com uma racionalidade tecnológica e instrumental e, por último, a perda da liberdade.

¹⁹ O modelo metafísico de justificação da ética aristotélica funda-se no pressuposto de um universo estático e fixo no qual as gerações humanas ocupam um lugar determinado.

O individualismo moral vigente nas sociedades modernas teve como efeitos civilizacionais: por um lado, a recusa e a inviabilização de qualquer ordem cósmica; por outro, um egoísmo social crescente. O individualismo mostra que ninguém está disposto a sacrificar-se em nome de valores presumivelmente sagrados ou transcendentais.

Diretamente associado a este aspecto, um modo de ver economicista, científico, calculista proliferou no domínio das relações humanas, favorecendo a ideia do outro como um puro meio na prossecução de um fim particular. Esta utilização excessiva ou mesmo exclusiva da razão instrumental obriga a que tudo seja definido por critérios de eficiência e de lucro, numa lógica de meios e de fins, numa tentativa de rentabilização do esforço e de maximização do proveito - os indivíduos constituem a própria matéria da ação. O terceiro mal da modernidade é consequência dos dois primeiros. A perda da liberdade verifica-se não só em nível individual, mas também no plano coletivo ou político: pelo constrangimento da técnica, cuja dinâmica própria possui à parte um elemento impositivo, pois o agir comum encontra-se inevitavelmente limitado e determinado. É que todas as possíveis ações são obrigadas a passar pelo filtro da racionalidade tecnológica, que imprime a sua marca na própria potencialidade do agir. O individualismo tira a força da vida em comunidade, fato que produz um desinteresse pelas questões do político e da liberdade.

Taylor encontra a resposta aos males modernos na ética da autenticidade, que deu o nome à sua obra "*The Ethics of Authenticity*" (1992)²⁰. A definição ética de Taylor não se enquadra no sistema bipolar – neoaristotélicos *versus* neo-kantianos – mas opera uma síntese de diferentes elementos das duas tradições antagônicas. Tal como Aristóteles não define uma norma, mas um ideal de vida. Da filosofia de Kant prolonga-se uma tentativa de inversão da fundamentação biológico-metafísica da ética. O ideal de autenticidade define-se por valores como a sinceridade e a genuinidade pessoal do indivíduo para consigo mesmo (relativismo moderno), mas não dispensa um destinatário - o outro. O caráter dialógico da existência, essencial à cultura democrática, exige que do outro advenha o reconhecimento e a confirmação da identidade individual. A relação e o reconhecimento intersubjetivo para a construção da minha identidade é relevante porque o meu julgamento de valores, e do valor da minha própria existência, só tem sentido enquanto objeto de reconhecimento social, de confirmação social.

²⁰ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press. Este livro tem como referência ou fundamento um outro, do mesmo autor, mas mais vasto e datado de 1989 que se denomina "*Sources of the Self*", Cambridge University Press, London. Taylor remete-nos diversas vezes para ele ao longo da leitura do "*The ethics of Authenticity*", alegando falta de espaço e por certos assuntos já lá terem sido tratados de uma forma mais aprofundada.

A *ética da autenticidade* não aspira à negação do individualismo; pelo contrário, nasce da pressuposição da livre escolha como resposta e resolução das doenças modernas. Para Taylor, e aqui segue a mesma linha de MacIntyre, esta opção individual faz-se sempre num horizonte de significação pré-estabelecido por um amplo leque de valores preexistentes²¹.

O liberalismo não é negado, mas inserido num horizonte de significação: a livre escolha possibilita a constituição de uma identidade individual que é indissociável dos quadros axiológicos de referência no quadro prévio das significações. O indivíduo é um "self" capaz de responder por ele mesmo à questão "*Quem sou eu?*", em termos que não são exclusivamente universais e pré-construídos.

Taylor (1997), assim como MacIntyre (2001), não defende a tese de que o contexto sócio-cultural determina a pessoa ao ponto de que será condenada a reproduzi-lo sem variação. É sempre possível a emergência de sentido em novos valores. Mas a orientação dada a uma existência não é objeto de uma escolha ou de um julgamento soberano, e sim de uma descoberta de si. As sociedades modernas dão a possibilidade ao indivíduo de constituir a sua própria identidade de maneira multiforme e de definir aquilo que é importante para ele. Pelo contrário, do ponto de vista liberal, é importante garantir a cada um a possibilidade efetiva de possuir um julgamento crítico sobre os valores e as finalidades que devem orientar a sua ação, baseado num individualismo no qual prevaleça o justo.

A esse respeito, outra controvérsia entre liberais e comunitaristas é que, enquanto aos primeiros a noção de justiça está vinculada à de direito – assim temos Rawls que defende a prioridade da justiça como direito a liberdades iguais – os comunitaristas priorizam a noção de bem e nesse sentido nem o direito, nem quaisquer instituições sociais “têm a capacidade de definir o que é possível de ser considerado justo ou injusto, [...] os critérios para este juízo para eles são dados pela comunidade e dentro dela são aplicáveis seguindo os valores sociais” (SOBOTKA, 2003, p. 590). Ao direito e às demais instituições sociais não compete definir e realizar a justiça, apenas assegurar os valores comunitários justos e corrigir falhas tópicas que possam desvirtuar esses valores e mantê-los como injustos.

²¹ Este raciocínio é elaborado sobretudo, no capítulo IV - "*Horizontes Inescapáveis*" - *The Ethics of Authenticity* de Charles Taylor, 1992.

2.1 A crítica acentuada ao individualismo liberal e à moralidade política liberal

Os comunitaristas caracterizam-se com uma visão teleológica, uma vez que encaram os princípios como valores. Ao se basearem em valores, os comunitaristas oferecem ao intérprete uma maior aptidão para a atualização dos conteúdos materiais das normas constitucionais. Ademais, fazem uma crítica severa aos liberais por colocarem em primeiro plano os direitos fundamentais²². Para os comunitaristas, a interpretação liberal da constituição não tem condições de assegurar a sobrevivência da sociedade pluralista contemporânea por impedir a adequação da norma constitucional à constante evolução da realidade social e por não reconhecer e nem garantir o respeito às especificidades culturais de cada comunidade histórica diferenciada²³. A intenção liberal em universalizar os direitos fundamentais implica uma tirania homogeneizante que apaga as características culturais próprias de cada comunidade histórica (TAYLOR, 1993, p. 77-78).

A crítica comunitarista ao individualismo liberal é travada no plano sociológico, enquanto a crítica à moralidade política liberal se encontra nas objeções que Michael Sandel dirige às premissas centrais do liberalismo, tal como apresentado por Rawls em *Uma teoria da justiça*: a concepção atomista da pessoa moral e a prioridade da justiça (ou dos direitos) frente ao bem comum. Neste primeiro momento, trataremos da crítica comunitarista ao individualismo liberal e, em sequência, a crítica à moralidade política liberal. A pretensão básica, com isso, é demonstrar que o comunitarismo se coloca como, ou ao menos tem a pretensão de ser uma alternativa do liberalismo²⁴, e como não um complemento, como muitas vezes, pode aparecer e alguns analistas até chegam a afirmar.

A primeira crítica incide na percepção individualista do laço social subjacente às teorias liberais de inspiração rawlsiana, porque, como é ilustrado pela ideia de uma "*posição original*", o liberalismo de Rawls se inscreve na tradição contratualista (Hobbes, Locke): a sociedade é uma associação resultante de um acordo negociado entre os indivíduos; o Estado é a garantia, o fiador do contrato social - o dispositivo institucional que tem por função assegurar a coexistência equitativa dos interesses privados dos seus

²² Uma das críticas dirigida ao liberalismo é decorrente da ideia de "universalidade dos princípios da justiça na *Teoria da Justiça como equidade* de Rawls, na qual esses princípios deontológicos teriam a pretensão de aplicação em todas as sociedades e trariam como consequência, a predominância dos direitos individuais em relação aos direitos sociais". (SILVEIRA, 2008, p. 124).

²³ Outra crítica ao liberalismo está encabeçada na aceção de "subjetivismo ético contido na teoria de Rawls que operaria com a ideia de um Estado neutro com respeito aos valores morais, garantindo apenas a liberdade de expressão dos indivíduos, isto é, a capacidade de decidir livremente e perseguir racionalmente uma certa concepção de bem". (SILVEIRA, 2008, p. 125).

²⁴ Cf. HÖFFE, 1998, p. 164.

indivíduos. A crítica comunitarista sublinha que uma ordem social não se pode estabelecer, estruturar e estabilizar baseada num encontro de egoísmos. O contratualismo não dá conta do sentido de obrigatoriedade das normas que estão na base do laço social, porque entende que o Estado nasce de um acordo que os contraentes podem dissolver quando lhes convém. Para os comunitaristas, um Estado liberal - simples instrumento de garantia dos direitos, desligado de qualquer forma de conforto pessoal ou comunitário - não é viável socialmente e é destrutor de identidades individuais e coletivas. Os indivíduos são atomizados, apercebem-se dos concidadãos como seres que lhes colocam obstáculo ou que estão ao serviço dos seus projetos privados.

Rawls, nos textos mais recentes, dá resposta a esta objeção sociológica ²⁵:

1) O liberalismo político não pressupõe que qualquer forma de socialização deve tomar uma forma contratual e livre de qualquer referência a valores comunitários. A sua ambição limita-se a propor um modelo institucional para uma comunidade política democrática - comunidade que não exclui a existência no seu seio de formas comunitárias de sociabilidade (família, religião, etc.).

Note-se que a concessão de Rawls ao comunitarismo não é total porque defende que os laços de pertença repousam sobre a adesão voluntária. Mas, a adesão voluntária é problemática numa análise sociológica – todos nascemos, somos socializados e vivemos no seio de grupos sociais particulares (família, nação, igreja, comunidade étnica) na qual não escolhemos deliberadamente entrar. É um fato social incontornável.

2) A sociedade liberal concebida por Rawls não corresponde à imagem dada pela crítica comunitarista: uma associação produzida por um contrato entre indivíduos que, de forma egoísta, apenas procuram no pacto social, a maneira de maximizar a satisfação dos seus interesses privados (linha de Hobbes). Contra Hobbes, os comunitaristas querem dar ao pacto social uma significação moral: a sua legitimação repousa no reconhecimento, pelos cidadãos, de que ele assegura uma possibilidade máxima e equitativa para cada um definir e realizar a sua concepção de "vida boa".

Para Rawls, a sociedade liberal não está ligada pelas considerações relativas ao interesse particular de cada um, mas pelas considerações morais partilhadas relativamente à liberdade igualitária de todos. Há uma comunidade política na qual os cidadãos partilham uma mesma finalidade e uma mesma concepção de bem público. Sublinha também que uma

²⁵ BERTEN, André; SILVEIRA, Pablo da; POURTOIS, Hervé. *Libéraux et Communautariens*, Paris Presses Universitaires de France, 1997. p. 244-248.

sociedade liberal bem ordenada não é apenas uma sociedade em que as instituições de base são conformes a certos princípios de justiça, mas aquela em que esses princípios são publicamente justificados pelos cidadãos. Em suma, a ruptura dos liberais contemporâneos com o egoísmo sociológico de Hobbes não implica uma renúncia ao individualismo normativo.

A segunda crítica – à moralidade política liberal – fez tanto os liberais, como o próprio Rawls, quanto os comunitaristas aperfeiçoarem suas argumentações no sentido de incluir as objeções de seus críticos. Os comunitaristas, como é o caso de Taylor, tiveram de demonstrar como a liberdade individual e a justiça estão contemplados na ênfase atribuída à necessidade do reconhecimento social e da pertença comum à comunidade ético-política (e às formas de vida cultural em particular). Os liberais procuraram mostrar como o sentimento de comunidade e o bem comum não estavam excluídos da ideia de autonomia individual e da prioridade atribuída aos direitos fundamentais.

Para Sandel (1982, p.21), a ideia de pessoa moral e a do procedimento neutro de justificação são empobrecedoras da vida social, pois se torna impossível apreender aspectos fundamentais da formação da identidade pessoal e do modo como as pessoas agem moralmente. Assim, é impossível conceber o cidadão como alguém para o qual é natural unir-se aos outros para perseguir uma ação comum ou para realizar o bem comum da comunidade política. Esse teórico comunitarista se propõe demonstrar que o conceito atomista de pessoa leva Rawls a adotar a tese da prioridade da justiça frente ao bem, e que isso o impede de reconhecer a necessária prioridade do bem comum, dos valores compartilhados, sobre a dimensão dos direitos.

A prioridade do justo sobre o bem, na ótica de Michael Sandel (1982), conhecido comunitarista, pode ser compreendida de duas formas diferentes: do ponto de vista moral e do epistemológico²⁶. Do ponto de vista moral, a "*prioridade do justo sobre o bem*" significa que os princípios de justiça limitam as concepções de bem que os indivíduos podem escolher e colocar em prática, porque, quando os valores escolhidos entram em conflito com os princípios de justiça, são estes que se devem respeitar. Encontramos aqui a oposição, como já vimos antes, entre teorias deontológicas e teleológicas. Do ponto de vista epistemológico, a "*prioridade do justo sobre o bem*" denota que os princípios de justiça não podem ser escolhidos com base numa concepção específica do bem. Ao contrário, o fato de escolhermos princípios de justiça específicos é uma condição para podermos fazer uma escolha entre

²⁶ BERTEN, André; SILVEIRA, Pablo da; POURTOIS, Hervé, 1997: 29-32.

diferentes concepções de bem. Esta segunda interpretação conduz à separação entre teorias antiperfeccionistas e teorias perfeccionistas. A prioridade do bem comum levaria a uma ampliação da moralidade do Estado constitucional democrático, remetendo também o conceito liberal-igualitário de cidadania ao plano da autorealização pessoal e do autoesclarecimento ético da comunidade política. Desse prisma comunitarista defendido por Sandel, a moralidade política do Estado constitucional democrático não pode estar estabelecida em ideais e direitos abstratos, mas em concepções positivas do bem comum. O sentido da justificação pública e dos conteúdos dos direitos fundamentais só pode ser compreendido em termos de sua contribuição para o florescimento do que os membros da comunidade político-jurídica consideram como sendo uma vida digna.

A crítica de Sandel (1982) pode ser dividida em duas etapas²⁷. A primeira demonstra o caráter inapropriado do conceito de pessoa pressuposto nas teorias contratualistas em geral. Em oposição ao conceito rawlsiano de *self*, Sandel propõe que os sujeitos não sejam descritos como se fossem independentes de seus objetivos de vida e orientações de valor. Desde esse prisma, a concepção de pessoa defendida por Rawls é vazia, fere nossa auto-percepção, ignora nossa corporação em práticas comunitárias, desconsidera a necessidade do reconhecimento social de nossos juízos e das nossas identidades individuais. Em contraposição a isso, Sandel afirma que a identidade de cada pessoa deveria ser entendida a partir da sua inclusão na práxis cultural de uma comunidade, no horizonte significativo de valores, tradições e formas de vida culturais. Portanto, a identidade da pessoa não é anterior a seus fins, como teria afirmado Rawls, mas forma-se na socialização com os outros indivíduos e no vínculo com uma concepção de vida boa. Nesse sentido, a normatividade das sociedades modernas não poderia partir de um conceito inverossímil de pessoa desincorporada e neutra, mas, pelo contrário, teria de partir de pessoas que já estão “situadas radicalmente”²⁸. Isto é, de pessoas que se autocompreendem como pessoas situadas no horizonte de configurações de valores específicos e que julgam e agem no interior destas configurações.

A segunda crítica de Sandel é mostrar que toda a moralidade política liberal está ancorada neste conceito equivocado de pessoa. Esse argumento consiste em mostrar que o equívoco da ideia de primazia da justiça e dos direitos fundamentais – consequentemente, da neutralidade de justificação ética – sobre o bem e a concepção de vida boa, decorre do fato de estar apoiada na falsa premissa antropológica de um *self* isolado e desincorporado.

²⁷ Essa divisão é oriunda da interpretação de Honneth, Axel. “Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus”, *Philosophische Rundschau*, n. 38, p. 83-102, 1991.

²⁸ SANDEL, 1982, p. 21.

Segundo Sandel, a tese liberal da prioridade da justiça, a prioridade dada à proteção legal da liberdade de escolha pessoal e a lista de bens primários, como sendo o cerne normativo inviolável de uma sociedade justa, só faz sentido se as pessoas forem consideradas indivíduos que escolhem monologicamente seus planos de vida e objetivos, quando os consideramos sujeitos que determinam isoladamente suas premissas valorativas, conforme o modelo de escolha e de deliberação pessoal. Nesse sentido, se assim considerados, os indivíduos precisam da proteção de sua autonomia pessoal diante das influências da comunidade. Os direitos fundamentais formariam então um aparato protetor neutro, já que não envolveriam nenhuma definição abrangente de vida boa, deixando a cada sujeito individual a possibilidade de tomar suas próprias decisões. Para Sandel, essa representação liberal dos direitos fundamentais básicos seria o complemento necessário ao conceito atomista de pessoa moral.

De acordo com a ética baseada em direitos, é precisamente porque somos *selves* separados essencialmente, independentes, que precisamos de uma estrutura neutra, uma estrutura de direitos que nega escolher entre objetivos e fins concorrentes. Se o *self* é anterior aos seus fins, então o direito deve ser anterior ao bem. (SANDEL, 1982, p.5).

A crítica de Sandel consiste em apresentar razões que mostrem que o indivíduo está sempre situado no interior de uma eticidade concreta, da qual forma sua identidade e seus planos de vida. Portanto, o que a justiça deveria proteger não é um conceito abstrato de pessoa, mas a pessoa concreta. O sujeito deve ser apreendido como um sujeito socializado comunicativamente, que forma sua identidade nas estruturas intersubjetivas de conhecimento mútuo; ele não escolhe solitariamente seus objetivos de vida, mas os busca e descobre-os na interação social com os demais sujeitos. Se assim o compreendermos, então a relação liberal entre os direitos individuais fundamentais e a ideia do bem comum da comunidade deve ser invertida: para obter uma compreensão apropriada de si mesmo, livre de constrangimentos, a realização da liberdade do indivíduo exige o pressuposto da pertença a uma comunidade de valores intactos na qual pode certificar-se da solidariedade e do reconhecimento dos outros. O êxito da identidade pessoal depende da inversão de redes cada vez mais densas de dependências sociais. O que a justiça deve procurar proteger e promover é a integridade do tecido vital de relações de reconhecimento recíproco nas quais as pessoas formam sua identidade. Desse modo, o conceito de pessoa “situada radicalmente” fundamenta a primazia normativa dos valores compartilhados de uma comunidade ético-cultural perante os direitos fundamentais. Então, não uma política fundada nos direitos individuais fundamentais, mas uma política fundamentada no bem comum deve ser a preocupação da filosofia política.

O que o argumento de Sandel desconsidera é que a tese da prioridade da justiça diante do bem pode ser defensável mesmo quando partimos do conceito intersubjetivo da formação da identidade do *self*. Esse argumento não depende de um conceito antropológico ou metafísico de pessoa, mas, sim, representa um ponto de vista público que todos poderiam aceitar, com boas razões, após a devida reflexão. Mas esse é também o argumento usado pelo próprio Rawls contra as críticas de Sandel. A primazia da justiça frente ao bem pode ser justificada mesmo se quiséssemos admitir que o sujeito, no plano ontológico, se autocompreenda a partir de certos valores e concepções do bem compartilhado por uma comunidade cultural, ética, religiosa. Mesmo quando consideramos o sujeito eticamente situado no interior de uma comunidade, os direitos fundamentais, talhados conforme a ideia de pessoa moral livre e igual, ainda deve ter a primazia e são essências para os indivíduos buscarem sua autorrealização numa comunidade de valores. O argumento de Rawls (2002) em *Uma teoria da Justiça* é que o conceito de pessoa como livre e igual, razoável e racional, usada na teoria da justiça, é um ideal normativo – e não um conceito antropológico – presente tanto na ética política das sociedades democráticas quanto é um pressuposto do ideal intersubjetivo da autonomia e da razão política: atuamos de modo autônomo quando obedecemos àquelas leis que poderiam ser aceitas com as boas razões por todos os atingidos, com base no uso público da razão. Nesse sentido, no caso de Rawls, não se trata de enfatizar as características pré-pessoais da pessoa, mas de acentuar a capacidade do *self* poder se distanciar reflexivamente dos vínculos comunitários e se considerar como pessoa normal.

Aqui, um outro comunitarista se opõe ao liberalismo rawlsiano. Na crítica de Taylor a Rawls, não é mais o princípio moral da autonomia pessoal que vai ser preferencialmente posto em dúvida, por exemplo, com a tese antropológica da primazia da comunidade sobre o indivíduo. Pois o mesmo processo de autocertificação ética e autorrealização da comunidade cultural de valores, que é um processo intersubjetivo precisa da salvaguarda dos direitos fundamentais contra as influências limitadoras e opressoras das desigualdades econômicas e sociais que o próprio sentimento de pertença comum pode impor aos sujeitos. A eticidade democrática apresentada por Taylor reconhece que a autonomia pessoal é um princípio moral legítimo, mesmo quando assumimos que a identidade pessoal do sujeito somente adquire uma configuração no seio da comunidade de valores. Um espaço de ação assegurado juridicamente é uma condição necessária, mas não o suficiente, para os indivíduos buscarem a realização pessoal de sua liberdade, a qual não deve ser entendida apenas como autodeterminação racional, mas também levar em conta o ideal moral moderno da autenticidade. Por conseguinte, com Taylor, a crítica comunitarista muda seu foco: a

ênfase não recai mais sobre o princípio moral da autonomia individual (embora continue válida a crítica ao peso que lhe é atribuído), mas nas condições necessárias para autorrealização pessoal. O erro do liberalismo, conforme Taylor, nesse caso seria o de acreditar que a autorrealização pessoal poderia ser realizada sem que a estrutura básica da sociedade incorpore os vínculos estabelecidos por uma comunidade de valores.

2.1.1 A justiça comunitária de MacIntyre

O comunitarista Alasdair MacIntyre escreveu duas obras que tratam da teoria da justiça: *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Depois da virtude*. Segundo MacIntyre (2001, p.12), a herança da noção de justiça herdada do iluminismo ou das tradições originárias de nossa cultura (puritanismo, catolicismo, judaísmo) não nos dão condições arbitrárias para um consenso de justiça. Sua descrença em teorias de justiça que procuram resolver conflitos através de consensos morais é tão veemente que faz de MacIntyre um comunitarista conhecido e necessário para o desenrolar dessa pesquisa.

Para MacIntyre (2001), a ideia de justiça não resulta de conceito sobreposto, mas da adesão a conceitos adversários e incompatíveis oriundos de éticas diversas. Na obra *Depois da virtude*, ele coloca dois exemplos típicos, adversários e incompatíveis oriundos de conceitos de justiça diferentes. Expõe os diferentes exemplos assim: suponhamos que um cidadão A, seja policial ou operário da construção civil, tem se esforçado para economizar o bastante de seus rendimentos para comprar um imóvel, pagar os estudos de seus filhos na faculdade, pagar um bom plano de saúde para família (mulher, filhos e pais), mas que agora todos os seus projetos estão ameaçados pela alta dos impostos. Essa pessoa considera injusta a ameaça aos seus projetos, pois acredita ter direito ao que ganhou e que ninguém tem o direito de lhe tirar o que adquiriu com o seu “suor”. Ele pretende votar em candidatos políticos que defendam seus bens, seus projetos e sua concepção de justiça.

Por outro lado, o cidadão B, que pode ser um profissional liberal, assistente social ou herdeiro de uma fortuna, pode ter uma concepção de justiça diferente. Ele está assustado com a arbitrariedade das desigualdades, na distribuição da riqueza, da renda e das oportunidades. Também está assustado com a incapacidade dos pobres e dos desprivilegiados de fazer alguma coisa em relação à própria condição em consequência das desigualdades na distribuição do poder. Considera injustos esses tipos de desigualdades e geradores constantes de mais injustiça. Acredita que toda a desigualdade pode ser resolvida à medida que melhorarem as condições de vida dos pobres e dos desprivilegiados, por meio do incentivo ao desenvolvimento econômico. Conclui que, nas atuais circunstâncias, o que a justiça exige é

uma tributação redistributiva, que financiaria a previdência social e os serviços sociais. Essa pessoa pretende votar nos candidatos políticos que defendam a tributação redistributiva e sua concepção de justiça.

MacIntyre acredita que o tipo de conceito em que cada um deles se baseia é tão diferente um do outro que a questão da contenda entre eles que pode ser solucionada começa a apresentar dificuldades:

[...] no caso do princípio de A quanto no do princípio de B, o preço para uma pessoa ou um grupo de pessoas que recebam a justiça é sempre pago por outrem. Assim, diferentes grupos sociais identificáveis têm interesse na aceitação de um dos princípios e na rejeição do outro. Nenhum dos princípios é social ou politicamente neutro. (MACINTYRE, 2001, p.412).

Nesse caso, o cidadão A fundamenta a noção de justiça na explicação de que determinada pessoa tem direito em virtude do que adquiriu e fez juz; o cidadão B fundamenta a noção de justiça na explicação da igualdade das reivindicações de cada pessoa com relação às necessidades essenciais e aos meios de satisfazer tais necessidades. MacIntyre entende que “[...] a nossa cultura pluralista não tem um método de avaliar, não tem um critério racional para julgar reivindicações com base em direito de propriedade legal contra reivindicações com base na necessidade” (MACINTYRE, 2001, p. 412-413).

Além disso, os próprios conceitualistas liberais que buscam a construção de um consenso de justiça divergem entre si como John Rawls (2002) e Robert Nozick (1981)²⁹. Essas duas tentativas mais recentes de oferecer princípios racionais para as soluções dos problemas de justiça, como o citado exemplo acima de A e B, são essencialmente importantes, pois se elas conseguirem resolver o problema da justiça, a caracterização de contenda que existe entre um e outro, será totalmente falsa, explica MacIntyre.

Fica claro na obra *Depois da virtude*, que MacIntyre condena, entre os liberais, a incompatibilidade na busca de uma teoria da justiça. Rawls e Nozick³⁰ reproduzem a incompatibilidade das posturas de A e B. Rawls torna fundamental o que é um princípio de igualdade com relação às necessidades. Nozick torna fundamental o que é um princípio de igualdade com relação ao direito de posse:

²⁹ As críticas comunitaristas a Rawls estão situadas no debate liberalismo-comunitarismo ambientados na década de 80 e que tiveram início após a publicação de *Uma teoria da Justiça* para a filosofia política, que propiciou um novo modelo de teoria da justiça para a filosofia política, gerando fortes críticas tanto dos libertarianos, como Nozick, quanto dos igualitaristas, como Dworkin, bem como dos comunitaristas.

³⁰ NOZICK, 1991.

Para Rawls é irrelevante como foi os que estão agora passando por necessidades graves chegaram a tal situação; faz-se justiça numa questão de modelos presentes de distribuição para os quais o passado é irrelevante. Para Nozick, só é relevante a prova do que se adquiriu legalmente no passado; os modelos presentes de distribuição em si devem ser irrelevantes para a *justiça* (embora talvez não para a bondade ou generosidade). Dizer isto tanto esclarece como Rawls está próximo de B e como Nozick está próximo de A [...]. (MACINTYRE, 2001. p. 417).

O único ponto em comum, embora negativo, apontado por MacIntyre (2001) entre Rawls e Nozick é a não menção ao mérito. Em Rawls, as visões da justiça atribuídas ao senso comum a ligam ao mérito, mas antes argumenta que só sabemos o que qualquer pessoa merece depois de formular as normas da justiça, pois é quando então percebemos que não é o mérito que está em questão, mas apenas as expectativas legítimas. Nozick é menos explícito, mas seu esquema de justiça, que se baseia exclusivamente no direito de posse, não concede lugar ao mérito. Em determinado ponto, ele discute a possibilidade de um princípio de retificação da injustiça, mas o que ele escreve nesse ponto é de tal modo tão experimental e enigmático, que não serve de orientação para retificar sua perspectiva geral. De qualquer maneira, está claro tanto para Nozick quanto para Rawls que uma sociedade é composta de indivíduos, cada um com seus próprios interesses, que precisam, então, reunir-se e formular normas de vida em comum.

De acordo com MacIntyre, em sua crítica ao liberalismo, Rawls e Nozick acreditam que a sociedade moderna costuma ser, de fato, pelo menos superficialmente, nada além de um conjunto de estranhos, cada um a procura de seus próprios interesses sob restrições mínimas. Ambos expressam com muita força uma opinião em comum que pretende entrar na vida social como o ato voluntário de indivíduos pelo menos potencialmente racionais com interesses anteriores que têm de perguntar: Que tipo de contrato social com as outras pessoas me é razoável fazer? Não é de se surpreender o porquê de suas opiniões excluírem qualquer explicação da comunidade humana, na qual a noção de mérito em relação às contribuições para as tarefas comuns de tal comunidade na busca dos bens comuns possa servir de base para juízos acerca da virtude e da injustiça.

O mérito também é excluído de outra forma. MacIntyre entendeu que os princípios distributivos de Rawls excluem menção ao passado e, assim, a declaração de méritos com base em atos ou sofrimentos do passado. Da mesma forma Nozick exclui o passado, no qual tais afirmações possam fundamentar-se, e faz da preocupação com a legitimidade do direito de posse a única base para ligar o interesse no passado à justiça. Portanto, o caso dos exemplos A e B diferem em Rawls e Nozick à custa da incoerência. Cada

um deles, ao juntar os princípios de Rawls ou os de Nozick a um apelo ao mérito, exhibe a adoção de uma visão mais antiga, mais tradicional, mais aristotélica e cristã de justiça. Essa incoerência é, então, um tributo ao poder e às influências residuais da tradição, poder e influência com duas formas distintas.

O que essa análise da posição do cidadão A e do cidadão B revela, pois, é que temos conceitos morais desiguais e rivais em excesso; nesse caso, conceitos de justiça desiguais e rivais, e que os recursos morais da cultura não nos concedem um meio de resolver a questão entre eles de maneira racional. Desta afirmação, segue-se que a nossa sociedade não pode esperar alcançar um consenso moral. É a filosofia moral que expressa os debates e as discordâncias das culturas com tanta fidelidade que suas controvérsias se revelam irreconciliáveis exatamente da mesma forma que são os debates político e moral.

Por motivos nada marxistas, Marx estava certo quando argumentou, contra os sindicalistas ingleses da década de 1860, que apelar à justiça não fazia sentido, pois existem concepções rivais de justiça formadas pela existência de grupos rivais, e também deles formadoras. Naturalmente, Marx estava enganado ao supor que tais discordâncias quanto à justiça são fenômenos meramente secundários, que são meras expressões de interesses de classes econômicas rivais. Concepções de justiça e a fidelidade a tais concepções são parcialmente constitutivos da vida dos grupos sociais, e os interesses econômicos, não raro, são definidos, em parte, em termos de tais conceitos, e não vice-versa. Não obstante, Marx estava fundamentalmente certo ao ver o conflito, e não o consenso, no âmago da estrutura social moderna. (MACINTYRE, 2001, p.423).

A diversidade de conceitos de justiça MacIntyre não contrapõe a tese da suprema corte como instância instituidora da paz entre grupos conflitantes, como defendeu Dworkin (1999a). Quem apoia tal tese está propenso a considerar inadequadas certas decisões da suprema corte à luz desses princípios supostos, explica MacIntyre. Para sustentar sua crítica, o filósofo expõe o exemplo da suprema corte no caso de *Bakke*. Os membros desse tribunal apoiavam duas opiniões e apenas o juiz Powell, que redigiu o veredicto, foi o único juiz a apoiar ambas as opiniões. A corte suprema deveria manter a paz entre os grupos sociais rivais que aderem a princípios rivais e incompatíveis de justiça. O que ocorreu na suprema corte no caso *Bakke* foi a proibição de quotas étnicas precisas para admissão em faculdades e universidades; no entanto, foi permitida a discriminação de grupos minoritários desprivilegiados. No caso *Bakke*, a suprema corte interpretou o papel de comissão de pacificação ou manutenção da trégua ao negociar a solução de um impasse no conflito, e não invocou, pois, os princípios morais mais essenciais e compartilhados com a nossa sociedade, que de certa forma, em sua totalidade, não tem nenhum (MACINTYRE, 2001, p. 424-425).

Consequentemente, revela-se que a política moderna não pode ser uma questão de genuíno consenso moral. A política moderna, entende MacIntyre, é guerra civil realizada por outros meios, e *Bakke* foi um entrosamento cujos antecedentes aconteceram em Gettysburg e Shiloh.

Não devemos esperar que as leis de país nenhum sejam estruturadas como tantas lições de moralidade [...]. As leis, sejam civis ou políticas, são expedientes contratuais para ajustar as pretensões das partes e para garantir a paz na sociedade. O expediente é adaptado a circunstâncias especiais [...]. (MACINTYRE, 2001, p. 425).

A natureza de qualquer sociedade não deve, pois, ser decifrada baseando-se somente em suas leis, mas também naquelas entendidas como índices de seus conflitos. O que as leis mostram é que em extensão e grau é preciso reprimir o conflito.

Qualquer sociedade em que o governo não expresse nem represente a comunidade moral dos cidadãos, mas, ao contrário, um conjunto de acordos institucionais para impor uma unidade burocratizada a uma sociedade que carece de um genuíno consenso moral, a natureza da obrigação política se torna sistematicamente obscura. No bojo dessa crítica, a mesma descrença, situa-se na interpretação de MacIntyre de patriotismo. Ele entende que o exercício do patriotismo como virtude não é mais possível do modo como era antigamente. MacIntyre é descrente do patriotismo porque nos falta a *pátria* em seu sentido pleno, porém ele não quer ser confundido com a rejeição liberal, vulgar do patriotismo:

Os liberais frequentemente – não sempre – assumem uma postura negativa e até hostil com relação ao patriotismo, em parte devido à sua fidelidade aos valores que crêem universais, e não locais e particulares, e em parte devido a uma desconfiança bem-justificada de que no mundo moderno o patriotismo é quase sempre uma fachada por trás da qual se incentiva o chauvinismo e o imperialismo. (MACINTYRE, 2001, p. 425).

Conforme MacIntyre, inobstante o patriotismo ser uma virtude fundamentada primeiramente em vínculos a uma comunidade política e moral e, em segundo lugar, ao governo, fica difícil continuar tendo uma concepção clara, simples e didática do patriotismo quando a relação do governo com a comunidade moral é questionada tanto pela natureza modificada do governo quanto pela falta de consenso moral na sociedade: “A lealdade ao meu país, à minha comunidade – que continua sendo inalteravelmente, uma virtude fundamental – separa-se da obediência ao governo que, por acaso, me governa” (MACINTYRE, 2001, p.426).

Em suas argumentações sobre a impossibilidade do patriotismo, MacIntyre (2001) não quer insinuar quaisquer fundamentos para rejeitar certas formas de governo. O que o filósofo apresenta em suas argumentações é que a tradição das virtudes é incompatível com

as características da ordem econômica moderna, e mais especialmente, com seu individualismo, sua ganância e sua elevação dos valores do mercado a um lugar social de destaque.

Para o autor,

O governo da lei, até o ponto em que for possível no estado moderno, precisa ser justificado, é preciso exercer a generosidade e é preciso defender liberdade de maneira que às vezes, só são possíveis por intermédio de instituições governamentais. Porém, é preciso avaliar os méritos próprios de cada uma dessas tarefas, de cada uma dessas responsabilidades. A política sistemática moderna, seja liberal, conservadora, radical ou socialista simplesmente precisa ser rejeitada de um ponto de vista que deve lealdade genuína à tradição das virtudes; pois a própria política moderna expressa em sua formas institucionais uma rejeição sistemática dessa tradição. (MACINTYRE, 2001, p. 427)

2.2 A crítica de Taylor ao liberalismo

Charles Taylor, filósofo que defende a ideia do comunitarismo, acredita que o desinteresse pela *res publica* proviria da convicção de que a política é um mal necessário. Ela seria resultado da convivência entre sujeitos livres, iguais e racionais, uma vez que optassem por um plano racional de vida e reivindicassem da cidade os meios necessários para sua realização, veriam a criação do espaço público com o exclusivo propósito de atender essas demandas³¹.

De modo diferente de MacIntyre, as objeções de Taylor ao liberalismo recaem no caráter inarticulado e estreito da própria razão prática e da ideia liberal de formação de juízo moral. Segundo Taylor, a moral liberal dos direitos fundamentais tem um caráter limitado por apresentar apenas uma resposta à questão da moralidade: a de saber quais salvaguardas jurídicas capacitam o sujeito individual a determinar autonomamente seus objetivos de vida. Sem dúvida, para Taylor, trata-se de uma questão importante. Afinal, a linguagem dos direitos desempenha um papel fundamental na articulação do mapa moral moderno. Porém, a moralidade deve responder a outras questões: ela não pode ser definida apenas segundo a ideia de respeito mútuo, mas também a partir da ideia de quadros

³¹ TAYLOR, 1993, p.29. Em contrapartida, os liberais individualistas não tardaram a responder a essas críticas. Esse foi o momento em que começaram a surgir as posições liberais que se caracterizam basicamente por um duplo movimento: refutam o conceito de comunidade defendido pelo comunitarismo e, por outro lado, incorporaram algumas idéias que consideraram importantes e acabaram por produzir um grande avanço, culminando no que se tornou conhecido como republicanismo cívico liberal. Nesse momento, é preciso considerar a divisão do plano ontológico e o de promoção, para compreender as novas particularidades envolvidas na construção polêmica do republicanismo cívico liberal. É justamente tentando responder a essa ordem de crítica dos comunitaristas que o liberalismo se aproxima do republicanismo.

descritivos que fundamentam nossas noções de vida plena e as características mediante as quais pensamos em nós mesmos como merecedores de estima e consideração. Segundo o autor, a filosofia moral moderna

Tende a se concentrar mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, antes na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver; e não pelo espaço conceitual para a noção de bem como o objetivo de nosso amor ou lealdade [...]. Essa filosofia sancionou uma concepção defeituosa e truncada da moralidade num sentido estreito, bem como se toda a gama de questões envolvidas na tentativa de levar a melhor vida possível, e isso não só para filósofos profissionais como para um público mais amplo. (TAYLOR, 1997, p. 15-16).

Diante dessa deficiência da filosofia moral moderna, de que o liberalismo público de Rawls seria um exemplo, Taylor (1997) propõe uma reconstrução da identidade moderna, apresentando fontes morais que dilatam o que comumente tomamos como sendo próprio da esfera da moral. Ele reconstrói as características da modernidade cultural com o propósito de recuperar as fontes esquecidas da moral: a filosofia moral e política da modernidade que, com sua ênfase no ponto de vista da imparcialidade e dos procedimentos neutros, acabou por nos afastar de nossas formas de argumentação prática da vida cotidiana e dos marcos de valores que formam nossa identidade pessoal e coletiva, de modo que ficássemos cegos e incapazes de articular os horizontes de valores que dão sentido a liberdade e que nos orientam na resolução dos conflitos. Para recuperar esses horizontes de sentido, Taylor propõe que os critérios para dizer quais formas de vida são plenas e quais redundam em fracasso devem ser justificados a partir dos valores de nossa autocompreensão cultural comum. O que importa na justificação da normatividade é, portanto, o lado substantivo da moral – o bem frente ao dever e ao justo, o valor diante do procedimento.

Neste esforço de recuperar a moral, Taylor (1997, p. 641) recusa toda a nostalgia e qualquer intento de regresso a um velho mundo perdido: “o indivíduo foi tirado de uma rica vida comunitária e agora entra numa série de associações volúveis, mutáveis, revogáveis, destinadas muitas vezes apenas às finalidades extremamente específicas”. Para ele, as ideias e instituições que definem a modernidade são a democracia, os direitos e as liberdades, o ideal da tolerância e da igualdade³². Claro, dá-lhes uma outra justificação e os pondera num padrão de justificação diferente, em que ocupam lugar central: os vínculos entre as dimensões qualitativas da ideia de bem e a formação da identidade pessoal e coletiva; a matriz linguística e dialógica do horizonte de valores. O processo histórico de

³² Thiebaut, Carlos. “*Recupera la moral: La Filosofía de Charles Taylor*”. *Introducción a Taylor, Charles*. La Ética de la Autenticidad. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1994.

desenvolvimento e metamorfose da moralidade pessoal e coletiva é um diagnóstico do mal-estar da modernidade. Consoante a isso, ele constata que todas essas questões se articulam em diferentes obras com níveis diferentes de complexidade, inspirando-se nos autores mais diversos (como Rousseau, Herder, Kant, Hegel, Humbolt, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Merleau Ponty, e assim por diante) e em diferentes tradições: a filosofia analítica contemporânea, as tradições fenomenológicas, hermenêuticas e, em certo sentido, a teoria crítica³³.

Em nossa pesquisa, cabe focar os argumentos que Taylor desenvolveu ao lidar com as questões próprias do âmbito ético político, principalmente nas razões apresentadas por ele para justificar uma cidadania democrática fundada na política do reconhecimento. Dois pontos são essenciais: a) a crítica ao individualismo liberal tem por base a tese de que a identidade pessoal se desenvolve nas realizações de reconhecimento recíprocas; b) a objetividade dos valores que formam o horizonte moral configurador da identidade da comunidade e dos indivíduos.

A crítica que Taylor dirige ao pensamento liberal moderno é resumida na expressão “atomismo”, que estaria no cerne do liberalismo procedural ou contratualista moderno (TAYLOR, 1985). O ponto da crítica é dirigido, primeiro, ao ideal de indivíduo isolado. O pressuposto básico de Taylor, de alguma maneira semelhante ao de Alex Honneht (2003), é o da existência de vínculos constitutivos entre a formação da identidade pessoal nas relações de reconhecimento recíproco de uma comunidade e as exigências de uma moralidade que derivam dessas relações. O propósito é trazer para o âmbito da moral uma característica essencial da condição humana: a necessidade de ser reconhecido. Por ser mais uma necessidade que um direito, diferente de Honneth, Taylor não pensa a categoria reconhecimento a partir de uma forma sistemática, pois ele pode ser articulado por diferentes fórmulas. A moralidade é ela mesma entendida como uma práxis cultural de reconhecimento recíproco. Taylor destaca três eixos sobre os quais gira a moralidade moderna: o respeito articulado na linguagem dos direitos fundamentais, a noção do sentido de vida plena e o sentimento de próprio valor. Nesses três eixos a moralidade deve assegurar e promover o vínculo entre identidade pessoal e práxis cultural (que inclui o sentimento de pertença às comunidades particulares e à comunidade política mais ampla).

³³ Ibid, p.11. As preocupações mais recentes de Taylor estão cronologicamente organizadas por Harmut Rosa: Rosa, Harmut. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 1998.

O segundo aspecto da crítica ao individualismo liberal que diz respeito à justiça, incide na noção de direitos do indivíduo. Taylor analisa os direitos também como horizontes de valor das sociedades modernas. A existência de direitos não pode ser compreendida pelos mecanismos contratualistas, pois em toda atribuição de direitos está subjacente um juízo de valor que define o estatuto moral daquele a quem os direitos estão atribuídos. São determinadas capacidades humanas essenciais que definem alguém como sujeito de direitos. Os direitos necessariamente implicam um substrato ético substantivo. Consequentemente, isso implica também reconhecer determinadas ideias do bem e da vida digna como elementos chave para entender a ideia da justiça. Somente uma articulação de valores pode explicar a dimensão do justo³⁴.

Taylor (1997) aposta num tipo de objetividade que não é o da imparcialidade, mas o de uma certa capacidade de julgar objetivamente outras formas de vida, com base em critérios de valor, cuja força normativa deriva de sua capacidade de expressar, quando devidamente articulados, distinções qualitativas e noções de bem que não podem ser menosprezadas, pois articulam, na melhor descrição possível para nós, o sentido das regras que definem a justiça. Esses critérios somente podem ser justificados a partir de um determinado horizonte de valores e para os sujeitos que compartilham tal horizonte. O problema é saber como podem os sujeitos justificar a força objetiva de seus valores para aqueles que não os compartilham. Ainda nesse momento, não trataremos dessa questão. O que se faz necessário destacar agora é o reconhecimento de Taylor de valores que possuem uma força normativa objetiva, a qual é reconhecida por ele, embora entenda que ela não é constituída por projeções subjetivas nem por fatos naturais como poderia supor o realismo ontológico dos valores. Entre o subjetivismo e o realismo, Taylor aposta na “transcendência dos horizontes de sentido”, na objetividade de certos bens “supremos”. Aqui vale observar que a noção de “bem” que Taylor utiliza, embora não esteja muito bem definida, pretende ser diferente daquela concebida pelo utilitarismo

Tenho falado do bem nessas páginas, ou por vezes do bem forte, referindo-me ao que quer que seja selecionado como incomparavelmente superior numa distinção qualitativa. Pode ser uma ação, motivação ou estilo de vida julgado como sendo incomparavelmente superior. ‘Bem’ é usado aqui num sentido bastante geral, designando qualquer coisa considerada valiosa, digna, admirável, de qualquer tipo de categoria. (TAYLOR, 1997, p.127).

³⁴ THIEBAUT, 1994, p.24.

A noção de bem seria, então, articulada em ricas linguagens valorativas, a partir de determinadas fontes morais “finais” (a razão, Deus e a natureza)³⁵. Taylor reconhece que nem todas as articulações são boas ou podem servir e que são também problemáticas. São válidas as articulações que nos aproximam de uma fonte moral:

As fontes morais capacitam. Aproximar-se delas, ter uma visão mais clara delas, vir a compreender o que envolvem é, para aqueles que as conhecem, motivos para amá-las ou respeitá-las e, por meio desse amor/respeito, ficar mais capacitados a viver de acordo com elas. E a articulação pode aproximá-las [...] [o poder da articulação consiste em] conferir significado e substância à vida das pessoas. (TAYLOR, 1997, p. 132-133).

Semelhante articulação ocorre de modo reflexivo tanto na consciência de um sujeito no processo intersubjetivo de formação de sua identidade no confronto com os outros significativos, quanto no autoesclarecimento ético por meio da participação comum da esfera pública de deliberação da comunidade política. Mediante uma fenomenologia da moral, Taylor argumenta que determinados bens tem uma força normativa vinculante, que se contrapõem a outros bens inferiores. Curiosamente, esse raciocínio de Taylor é muito semelhante àquele que Rawls desenvolve para argumentar que os valores políticos de justiça política são grandes valores, os mais razoáveis para nós, que deveriam ter primazia frente aos demais valores da cultura de fundo. A diferença está em que Taylor deixa em aberto se a determinação de bens é ou não a melhor descrição possível para nós, ainda que apresente alguns exemplos que são candidatos fortes a serem bens superiores. O argumento de Taylor é que sua existência é uma condição indispensável para dar sentido às regras da justiça (algo com que Rawls também concordaria) e para traçar os limites da tolerância. Em virtude da maneira como somos, existem certas formas de ser que são mais valiosas do que outras³⁶. A expressão “forma de ser” tem tanto elementos de ontologia moral quanto deve ser entendida também como historicamente constituída: o caminho para articulação tem de ser histórico.

A objetividade tem a ver, como se percebe, com a apreensão dos horizontes de valor que estão na base da normatividade e que são sempre articulados reflexivamente, de modo que somente podemos nos tornar conscientes de um ideal de vida humana plena se acompanharmos o percurso de sua formação histórica. Esse processo deve ser visto como um processo de aprendizagem, e existem elementos de crítica interna que nos podem levar a transcender, a partir de dentro, o horizonte de nossa autocompreensão cultural. Mas, para isso, cabe reconhecer o caráter multifacetado e dinâmico da construção da identidade moderna.

³⁵ TAYLOR, 1997, p. 26.

³⁶ TAYLOR, 1991, p.246.

Se a articulação equivale a se abrir, sair das posturas limitantes da supressão [como seria o caso da moralidade liberal] isso ocorre em parte porque ela nos permite reconhecer de maneira plena os bens pelos quais vivemos. E também porque nos abre para novas fontes morais, a fim de liberar sua força em nossa vida. As formulações limitantes da filosofia dominante já representam negações, o sacrifício de um tipo de bem em favor de outro, porém congeladas um molde lógico que as impede sequer de ser questionadas. A articulação é condição crucial da reconciliação. (TAYLOR, 1997, p.145).

Para se obter o reconhecimento da força objetiva dos valores ou bens superiores é determinante, para Taylor, analisar os conflitos da identidade moderna. Ele vê a cultura moderna perpassada por uma série de disputas entre a aceitação de determinado hiperbem e a defesa dos bens que devem ser sacrificados em seu nome. Um dos conflitos é aquele denunciado nas lutas contemporâneas por reconhecimento: um conflito entre, de um lado, o que parecem ser as exigências da razão e da liberdade desprendidas, da igualdade e da universalidade, e, de outro, as demandas da natureza, da realização, da integridade expressiva, da intimidade ou da particularidade. E os vários contendores estabelecem diferentes limites para o que deve ser sacrificado em nome de alguma concepção abrangente de bem. Um dos conflitos marcantes da cultura moderna reside

[...] na tensão ou mesmo no conflito entre nosso compromisso com certos hiperbens, em particular as exigências de respeito universal e igual e da moderna liberdade autodeterminadora, e o nosso sentido do valor daquilo que tem de ser aparentemente sacrificado em seu nome. (TAYLOR, 1997, p. 137-138).

Nesse sentido, podemos ver nossa condição moral como a mais complexa e potencialmente mais conflituosa do que até agora nos fez supor a moralidade política liberal. A identidade moderna combina diferentes formas de narratividade, de compreensões de sociedade e de formas de convivência em conflito. À imagem do sujeito livre e desprendido, corresponde uma imagem da sociedade composta de indivíduos livres e por consentimentos deles, a noção de sociedade como sendo formada por portadores de direitos individuais. À imagem da liberdade como integridade expressiva, está vinculado o quadro da sociedade como nação, como narrativa histórica. O que as lutas por reconhecimento colocam, segundo Taylor, é a necessidade de buscar uma nova articulação.

Na análise do problema do reconhecimento, as divergências de Taylor com a concepção liberal de justiça política, conseqüentemente, com a concepção liberal da cidadania, tornam-se mais nítidas. Ao examinar o multiculturalismo, Taylor assume como ponto de partida o fato de que o discurso em torno da necessidade e, por vezes, da exigência do reconhecimento, tornou-se atualmente um lugar comum na esfera público-política, sendo

ele a força propulsora de muitos movimentos políticos. Como vimos, trata-se de movimentos que se articulam em torno da tese de que há uma relação vital entre identidade e reconhecimento.

A nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo falso reconhecimento por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhe devolver um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. (TAYLOR, 1993, p.241).

Esses movimentos partem da primazia de que a falta ou o falso reconhecimento são uma forma de injustiça, de sofrimento, de opressão. Taylor enfatiza esse ponto: o devido reconhecimento não é uma cortesia que devemos conceder às pessoas, é uma necessidade humana vital, que não se refere apenas à noção de respeito, mas também à de autoestima (TAYLOR, 1993, p. 241). E dada essa relação vital, reivindicam o reconhecimento justo, contra o falso ou a ausência de reconhecimento.

Taylor examina por que o discurso do reconhecimento torna-se familiar a nossa maneira de ser. Retomando o argumento apresentado anteriormente, na passagem das sociedades tradicionais para as modernas, duas mudanças tornaram inevitável a preocupação moderna com a identidade e o reconhecimento. Com o declínio das sociedades hierárquicas, dá-se a passagem da honra, no sentido de ser fonte de desigualdades e privilégios, para a noção de dignidade, usada num sentido universal e igualitário. Essa passagem oferece os fundamentos de uma política do reconhecimento igual. Mas a importância do reconhecimento se modificou e intensificou devido a uma outra transformação: o surgimento de uma nova interpretação da identidade individual no final do século XVIII, que Taylor descreve sob a forma de ideal moral de autenticidade. A identidade não é mais fixada previamente pelos papéis sociais e pela posição ou lugar ocupado na sociedade, mas é algo gerado interiormente. Com esse giro subjetivo característico da cultura moderna, surge uma nova fonte moral, uma nova forma de identidade em que chegamos a pensar em nós mesmos como seres dotados de profundidades interiores. A moral tem uma voz interior.

Taylor descreve o surgimento desse ideal moral da autenticidade recorrendo em primeiro lugar a Rousseau, que apresenta a questão da moralidade como a de seguir a voz da natureza dentro de nós – um contato moral autêntico com nosso próprio ser. Algo que Rousseau teria descrito sob o termo de “sentimento da existência”, que deve ser distinguido do sentimento de amor próprio, gerado por paixões induzidas por nossa dependência da boa opinião dos outros. Taylor (1993, p. 244) apresenta a gênese do ideal da autenticidade

inspirado em Herder. Este defendeu a ideia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano: cada pessoa tem sua própria medida. Essa ideia vale também para as comunidades, pois elas têm também uma maneira original de ser. Essa medida de si mesmo, ou essa maneira original de ser, cada indivíduo ou comunidade só pode descobrir ou articular por si mesmo. Isso, contudo, não significa que seja uma articulação monológica. A articulação da medida de si mesmo ocorre sempre num espaço dialógico de indagações morais. “Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos autocompreender e definir nossa identidade mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão” (TAYLOR, 1993, p. 246). Uma aquisição que acontece na interação com os outros significativos. Não se trata de uma aquisição única, mas sim de um processo reflexivo de aquisição permanente. A produção e a manutenção de nossa identidade são dialógicas por toda nossa vida.

A descoberta de minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; significa que eu negotio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis porque o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros. (TAYLOR, 1993, p. 246).

Os comunitaristas não concebem os direitos humanos como direitos pré-políticos, senão como produto da autodeterminação da comunidade. Os direitos de indivíduos livres e iguais passam, surgem e se desenvolvem no interior e em função da comunidade à qual pertencem. Concernente a isso, um outro comunitarista, a saber, Walzer, entende que o sentimento de pertença a uma comunidade precede ao processo de atribuição de direitos, haja vista que “o bem primário que distribuimos entre nós é o pertencimento a alguma comunidade humana e, ademais, o que for decidido em relação ao pertencimento estruturará todas as demais opções distributivas” (WALZER, 1993, p. 44).

É, a partir disso, que Taylor desenvolve a ideia de patriotismo republicano, que se sustenta na noção de identificação comum com uma comunidade histórica fundada em certos valores, isto é, no sentimento de pertencer a uma determinada comunidade histórica de valores compartilhados.

É desse prisma dialógico que a aceção de identidade está conectada à de reconhecimento, porque se a constituição da identidade de cada indivíduo ocorre dialogicamente, há necessidade então do reconhecimento público de cada pessoa, pois já não é suficiente não discriminar ou tolerar o diferente – reconhecimento implica em muito mais: implica também uma discussão pública sobre as ações e medidas garantidoras dos aspectos

identitários. Esse aspecto público do reconhecimento leva Taylor, segundo Höffe³⁷, a falar de “identificação patriótica” que não diz respeito a um culto à pátria ou ao nacionalismo, mas sim a uma forma de vida, pois os cidadãos devem se identificar “patrioticamente” com sua forma de vida. Já Habermas entende que Taylor defende uma consciência comunitária, produto da identificação com tradições da própria comunidade político-cultural que foram aceitas conscientemente por ela³⁸.

Desde a perspectiva do próprio Taylor, o fato de não haver mais categorias sociais fixas e seguras para mediar a relação de dependência com os outros faz com que o reconhecimento se torne um problema nas sociedades modernas, assumindo as feições de uma luta permanente. A própria sociabilidade moderna está sob uma tensão normativa contínua³⁹.

Se o reconhecimento humano é hoje uma necessidade humana vital, é evidente que outrora, nas sociedades pré-modernas, também havia a necessidade do reconhecimento. O que é próprio da modernidade é ter tornado isso um problema explícito e legítimo com os discursos e instituições fundadas nos ideais da dignidade igual dos cidadãos e o reconhecimento universal. Isso, segundo Taylor, pode ser observado em Rousseau, no *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens* e em Hegel, o qual concedeu tratamento mais sistemático à questão do reconhecimento. Taylor distingue duas esferas do reconhecimento.

Em primeiro lugar, na esfera íntima, em que compreendemos que a formação da identidade e do *self* ocorre num contínuo diálogo e luta com os outros significativos. E, em segundo, na esfera pública, onde uma política do reconhecimento igual veio a desempenhar um papel cada vez mais importante. (TAYLOR, 1993, p. 250).

Na esfera pública do reconhecimento, na qual ele se concentrou, distingue-se duas formas de reconhecimento igual. Aqui, temos novamente uma semelhança com as distinções feitas por Honneth. Segundo Taylor (1993), a política do reconhecimento igual representa duas coisas bem diferentes, vinculadas respectivamente com as mudanças decorrentes da passagem das sociedades tradicionais para as modernas. De um lado, com o deslocamento da honra para a dignidade, surgiu uma política de reconhecimento que enfatizou a dignidade igual de todos os cidadãos. Esta é a política denominada universalista que propõe

³⁷ Cf. HOFFE, 1998, p. 175.

³⁸ Cf. HABERMAS, 1997b, p. 288. Habermas externa essa opinião com base na seguinte passagem: “A saída consiste em perguntar se o nosso patriotismo consegue sobreviver à marginalização da auto-regulação participatória. Pudemos constatar que o patriotismo constitui uma identificação comum com uma comunidade histórica fundada sobre certos valores [...]” (TAYLOR, 1989, p. 178 apud HABERMAS, 1997b, p. 288).

³⁹ TAYLOR, 1993, p. 248.

a igualdade de direitos e critica qualquer separação entre cidadãos de primeira e segunda classe. O princípio deontológico da dignidade perde seu caráter abstrato: a dignidade igual exige a igualdade material. Taylor parece ter em mente aqui a expansão dos direitos clássicos da cidadania democrática. Poderíamos dizer que se trata da forma jurídico-moral de reconhecimento. Na política da dignidade igual privilegia-se o conceito jurídico da pessoa moral.

2.2.1 A política da diferença e a política da dignidade

O desenvolvimento do ideal moral da autenticidade gerou uma política da diferença, segundo a qual todos (indivíduos e grupos) devem ser reconhecidos em suas identidades particulares. Deve-se reconhecer a autenticidade, aquilo que os distingue de todas as outras pessoas ou grupos. Trata-se de reconhecer a pessoa ética. As duas políticas têm uma interface, pois na política da diferença está presente um princípio de igualdade universal, no sentido de que a política da diferença está repleta de denúncias de discriminações que produzem cidadãos de segunda classe. Mas a política da diferença propõe o reconhecimento de algo que pode tornar incompatíveis as duas exigências (TAYLOR, 1993, p. 251).

Para Taylor, a política da diferença é algo que se desenvolve organicamente fora da dignidade universal e pode entrar em conflito com ela. Pois, se a política da dignidade universal tinha como objetivo evitar a discriminação e promover instituições que fossem cegas às maneiras pelas quais os cidadãos diferem, a política da diferença, por outro lado, redefine as instituições no sentido de que levem em consideração exatamente a maneira como as pessoas diferem entre si, tornando isso a base do tratamento diferenciado. Vale lembrar que não se trata de uma política de discriminação positiva, no sentido de programar medidas temporárias para favorecer certos grupos em desvantagem (material ou simbólica) para poder reestabelecer um espaço social igualitário e cego às diferenças. Pelo contrário, a política da diferença implica manter e cultivar o diferente, não só agora, mas por toda a vida. Por isso, para Taylor, o que tem de ser assegurado é a sobrevivência da cultura para as gerações futuras indefinidas⁴⁰.

As duas políticas divergem também segundo as instituições que estão na base de cada uma delas. No caso da política da dignidade igual, esta se fundamenta na ideia

⁴⁰ Com essa posição ele critica a solução proposta por Kymlicka, Segundo a qual a política deve estar restrita às reivindicações das minorias para se manter, no âmbito de uma nação, direitos sociais políticos. Sobre isso ver: Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and culture*. Oxford: Oxford University Press 1989.

de que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito e o que tem de ser valorizado neles é um potencial humano universal, uma capacidade que partilham todos os seres humanos. É esse potencial, e não o que a pessoa pode ter feito dele, que assegura que cada pessoa merece respeito. Em relação à política da diferença, também há um potencial universal a ser valorizado: o de formar e definir a própria identidade, do indivíduo ou cultura. Mas, a política da diferença refere-se a algo mais concreto, a uma exigência mais forte: a de que concedamos igual respeito àquilo que os indivíduos ou grupos possam ter feito concretamente desse potencial universal:

Assim, essas duas modalidades de política, ambas baseadas na noção de respeito igual, entram em conflito. Para uma delas, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de maneira cega às diferenças. A intuição fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito concentra-se naquilo que é o mesmo para todos. Para a outra, temos de reconhecer e mesmo promover a particularidade. (TAYLOR, 1993, p. 254).

Esse conflito se revela num jogo de reprovações mútuas: os defensores da política da dignidade igual dizem que a política da diferença viola o princípio da não-discriminação, da imparcialidade e da neutralidade; os defensores da política da diferença rebatem a crítica dizendo que a política da dignidade igual não é neutra e impõe uma forma de vida cultural homogeneizante, particular. Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é, na verdade, reflexo de uma cultura hegemônica. Os supostos princípios universais infensos às diferenças, defendidos pelo liberalismo da dignidade igual podem constituir uma espécie de contradição pragmática, um particularismo mascarado de universal (TAYLOR, 1993, p. 254).

No caso da política da dignidade igual, Taylor pretende mostrar por que ela tem recebido a crítica de ser homogeneizante e insensível às diferenças entre as pessoas. As referências para tanto são Rousseau e Kant. Ainda que Rousseau tenha a seu favor o indiscutível mérito de ter iniciado a nova política da dignidade igual, propondo uma república de reconhecimento recíproco entre iguais, cometeu uma falha grave ao afirmar que a igualdade de estima social requer uma sólida unidade de propósitos. Para demonstrar o erro de Rousseau, cabe demonstrar aqui o exemplo da França. A França é a principal sociedade imigrante da Europa e do mundo. Contudo, demonstra-se uma sociedade não-pluralista, pois as diferentes etnias existentes devido ao seu alto índice de imigração são ofuscadas pelo extraordinário poder assimilador da nação francesa, ao ponto de interpretá-la como uma sociedade homogênea, com uma cultura muito singular. A história moderna francesa evidencia a construção revolucionária de um Estado-nação republicano. No auge da revolução

francesa, os estrangeiros eram bem-vindos – assim como é hoje – contanto que aprendessem a língua francesa, se comprometessem com a República, enviassem seus filhos às escolas públicas e celebrassem o dia da “Revolução Francesa”. A França não permitia aos imigrantes que organizassem qualquer tipo de manifestação paralela (e potencialmente antagônica) à comunidade dos cidadãos⁴¹.

Ao fazer isso – a república de reconhecimento recíproco entre iguais, isto é, a pensada por Rousseau – três coisas ficaram inseparáveis da república democrática organizada em torno da vontade geral: a liberdade igual (a não dominação); a ausência de papéis diferenciados e o propósito comum dotado de firme coesão. Segundo Taylor (1993, p. 259) “essa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante, tendo início com os jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários de nosso século”. Mesmo se dessa trindade retirássemos a vontade geral, ainda assim a política liberal da dignidade igual deixaria pouca margem para o reconhecimento da diferença.

Mas, e quando a política da dignidade igual se restringe à liberdade igual, fundada no reconhecimento de capacidades universais, e visa apenas a uma igualdade de direitos concedidos aos cidadãos, ela também pode receber o rótulo de ser homogeneizante? Nesse caso, onde a tradição kantiana é a referência, a crítica desloca-se para o caráter abstrato e a pouca sensibilidade ao contexto. Para ilustrar esse ponto, Taylor (1994) sugere duas interpretações do liberalismo, que estariam presentes nos debates constitucionais canadenses: o liberalismo 1 de direitos iguais, procedimental, neutro em relação às concepções de vida boa, que se limitam à aplicação uniforme de um mesmo padrão de direitos a todas as circunstâncias, não tolerando políticas do bem comum e metas coletivas.

A primeira vertente do liberalismo – liberalismo 1 – está confiada da maneira mais sólida possível aos direitos do indivíduo e, o que é quase um corolário, para um Estado rigorosamente neutro, isto quer dizer um Estado sem desígnios culturais e nem religiosos, sem nenhum tipo de objetivos coletivos além da liberdade individual e da segurança física, do bem-estar e da proteção de seus cidadãos. (TAYLOR, 1994, p.131).

⁴¹ Walzer expõe com clareza esse quadro:

A hostilidade francesa contra associações secundárias fortes que diferenciam e dividem os cidadãos está prevista na teoria política de Rousseau e foi expressa pela primeira vez, com absoluta clareza, em 1971, no debate da Assembléia Legislativa sobre a emancipação dos judeus. Clermont-Tonnerre, um deputado de centro, falava pela maioria que apoiava a emancipação quando disse: “Deve-se negar tudo aos judeus como nação”. Em 1944, Jean-Paul Sartre argumentava que essa ainda era a posição do democrata francês típico. “Em sua defesa, o judeu é poupado como homem e aniquilado como judeu (...) nada dele sobra (...) exceto o sujeito abstrato dos direitos do homem e do cidadão”. Os indivíduos podiam ser naturalizados e assimilados. Nesse sentido, a francesidade era uma identidade expansiva. Mas a França como um Estado-nação republicano não podia tolerar – assim insistira Clermont-Tonnerre – “uma nação no seio de uma nação”. (WALZER, 1999, p. 53-54).

É um liberalismo que defende a prioridade dos direitos fundamentais diante das concepções do bem comum e seria insensível às diferenças, não no sentido de abolir as diferenças culturais, mas no sentido de não lhes dar o devido valor e acolhimento legal. O liberalismo 2, o democrático-comunitário, é considerado por Taylor mais tolerante e inclusivo, e, portanto, mais apropriado para sociedades multiculturais e que, além dos direitos fundamentais, privilegia também as concepções do bem comum e as metas coletivas, e permite uma variação na aplicação das leis dependendo do contexto.

O segundo tipo de liberalismo – liberalismo 2 – faz parte de um Estado engajado para sobrevivência e a prosperidade de uma nação, de uma cultura, ou de uma religião particular, ou mesmo de um conjunto de nação (limitada), de culturas e religiões – contanto que os direitos fundamentais dos cidadãos que possuem outros engajamentos (ou que não tem nenhum) sejam protegidos. (TAYLOR, 1994, p. 131-132).

Por isso, podemos dizer que Taylor prefere o segundo liberalismo, se bem que não se prende sobre esta preferência em seu ensaio. É importante observar que o liberalismo 2 é permissível e não determinado: os liberais do segundo tipo, escreve Taylor (1994, p. 132), estão preparados em ponderar a importância de certas formas de tratamento uniforme (concordando com uma poderosa teoria dos direitos) diante da importância da sobrevivência cultural.

Segundo essa versão do liberalismo, um estado constitucional poderia organizar-se em torno de uma concepção do bem comum e ainda construir uma sociedade liberal,

[...] desde que seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham de suas metas comuns, e desde que possa oferecer salvaguardas adequadas aos direitos fundamentais. Haverá sem dúvidas tensões e dificuldades na busca conjunta destes objetivos, mas isso não a torna impossível, assim como os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles com que se depara toda sociedade liberal que tem de combinar, por exemplo, liberdade e igualdade, ou prosperidade e justiça. (TAYLOR, 1993, p. 265).

Como já foi dito, não se trata de negar a importância decisiva dos direitos fundamentais. Taylor reconhece que as formulações individualistas asseguram um tipo de autonomia e de liberdade de consciência, que constituem um momento irrenunciável da auto-compreensão moderna. Contudo, os direitos individualistas fundamentais não têm a primazia absoluta. Para Taylor (1993), trata-se de ponderar a importância dos direitos fundamentais em relação à importância das metas coletivas, como a da sobrevivência cultural, e optar, por vezes, por esta última. O liberalismo democrático distingue os direitos fundamentais e outras

formas de direitos. Os direitos fundamentais perdem assim sua primazia e poderiam ser restringidos por razões de política pública, desde que houvesse uma forte razão para isso. Nesse caso, justifica-se a legislação a favor da sobrevivência de determinadas formas de vida cultural ameaçadas. Essa versão do liberalismo poderia livrar a política do respeito igual da acusação de homogeneizar a diferença.

Contudo, a versão do liberalismo democrático não deve ser confundida com o liberalismo da neutralidade liberal. Esta simplesmente não existe. Taylor (1993) apresenta uma outra objeção do liberalismo, refutando a ideia de que, mediante a separação entre Igreja e Estado, público e privado, o liberalismo cego às diferenças pode oferecer um terreno neutro em que pessoas de culturas diferentes podem encontrar-se e coexistir. Segundo Taylor, todo o Estado constitucional está impregnado eticamente, estruturado em torno de certas avaliações fortes sobre o que é bem comum e a vida digna. Por isso, “o liberalismo não pode nem deve alegar que tem completa neutralidade cultural. O liberalismo também é um credo em luta” (TAYLOR, 1993, p. 267). Mesmo o mais austero Estado liberal neutro expressa de fato um conjunto de valores que formam a autocompreensão cultural de seus membros. Portanto, não haveria nenhuma necessidade férrea de considerar que esses valores tenham primazia sobre os demais, explica Taylor. A sociedade liberal está sempre fundada em avaliações fortes e juízos acerca do que faz uma vida boa – juízos nos quais a integridade das culturas tem papel relevante. O que o problema do reconhecimento exige é uma articulação mais inclusiva entre princípios de justiça e avaliações fortes, sendo que estas dão sentido aos primeiros. Mas cabe aqui a pergunta sobre se todos os juízos sobre a vida boa têm o mesmo peso na avaliação das questões políticas fundamentais. Os princípios de justiça devem sempre ser adaptados para proteger a integridade de qualquer cultura? Se há limites para o reconhecimento, como justificá-los?

Para melhor entendermos essas questões e assim tentarmos apontar soluções, a discussão deslocar-se-à para um outro nível. A passagem do ideal da tolerância assentado no respeito igual para o da tolerância fundamentada no reconhecimento forte coloca uma exigência a mais: no primeiro caso a exigência é deixar as culturas se defenderem, dentro de limites razoáveis. No segundo caso, a exigência adicional “é que todos reconheçamos o igual valor de diferentes culturas; que não apenas a deixemos sobreviver, mas reconheçamos seu valor” (TAYLOR, 1993, p. 268). Desde essa perspectiva, as próprias lógicas das demandas por reconhecimento (o nacionalismo, o feminismo, o multiculturalismo) levam a exigir a formação de um juízo de valor igual. A premissa é a de que o reconhecimento forma a identidade e a luta pela liberdade e a igualdade tem de passar pela afirmação da identidade

plena. E isso só seria possível no reconhecimento do valor desta identidade. É aqui que se coloca o problema de saber se todos os juízos sobre o que torna a vida digna são válidos e têm o mesmo peso quando procuramos ponderar a relação entre princípios universais e valores culturais formadores da identidade de indivíduos e comunidades.

Taylor (1993) sugere uma resposta partindo do pressuposto, cuja validade tem o estatuto de um ato de fé, do valor de cada cultura. Ele não acredita que esse pressuposto possa ser derivado da ideia de igual respeito e não está convicto “da validade de se exigir esse pressuposto como um direito” (ibid, p.271). O ideal comunitarista da tolerância exige uma outra forma de reconhecimento que passa pela formação de um juízo de valor.

A ideia é que os limites de nossa formação do juízo, do reconhecimento, não podem ser traçados antes de interagir e conhecer a outra cultura. Claro, não se trata de fugir de nosso limitado horizonte de valores, mas em expandí-lo de modo a alcançar uma compreensão capaz de incluir o outro sem distorções. Taylor refere-se à imagem de Gadamer, de uma conversação em que os interlocutores se esforçam para chegar a algum entendimento comum. A meta seria a de chegar a uma linguagem comum em que nós e os outros possamos nos autocompreender sem distorções. Não podemos simplesmente aplicar nossos padrões preexistentes no momento de reconhecer o valor de outra cultura. Pelo contrário, temos de contar com a possibilidade de transformar nossos padrões a partir dos da outra cultura:

[...] o que tem que acontecer é aquilo que Gadamer chama de ‘fusão de horizontes’. Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base de valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes. Assim, se e quando terminarmos por encontrar um apoio substantivo para a nossa suposição inicial, isso depende de uma avaliação do valor que possivelmente não teríamos condição de fazer no começo. Chegamos ao juízo em parte por meio da transformação de nossos padrões. (TAYLOR, 1993, p.270).

O impasse encontrado aqui está na fundamentação de uma objetividade mutuamente aceitável relativa à validade de nossos juízos de valor sobre nós mesmos e os outros. Os critérios de formação do juízo de valor não estão dados na realidade, mas têm de ser construídos, articulados:

Juízos de valor reais supõem uma fusão de horizontes de padrões em que tenhamos sido transformados pelo estudo do padrão do outro, de modo que não estejamos simplesmente julgando a partir de nossos velhos padrões familiares. (TAYLOR, 1993, p.272).

O horizonte de todas as formas de vida cultural é instável e as fronteiras são permeáveis. O que Taylor sugere é o alargamento da comunidade de valores, por meio do diálogo reflexivo.

Taylor procura evitar pelo menos dois problemas: o risco de um juízo condescendente e o risco de etnocentrismo. Quando admitimos o princípio do igual valor, corremos o risco de fazer um juízo favorável prematuramente, o que seria não apenas condescendente, como também etnocêntrico. A implementação da política da diferença corre o risco de não conseguir ultrapassar os limites de nossos próprios padrões e, com isso, essa política pode se transformar também numa política homogeneizante (TAYLOR, 1993, p. 273). O único recurso do qual dispomos para evitar esse risco é o do pressuposto do igual valor de todas as culturas, um pressuposto que nos deve tornar receptivos ao estudo comparativo da cultura do tipo que tem de deslocar nossos horizontes nas fusões resultantes.

Escapar do etnocentrismo, segundo Taylor (1993), é termos ainda de procurar responder às questões prático-morais a partir do horizonte de nossas respectivas autocompreensão e compreensão do mundo eticamente articuladas, mas de forma reflexiva e crítica de modo a não blindar os processos de aprendizagem, procurando ampliar nosso horizonte de compreensão de modo que ele se funde aos horizontes de outras pessoas. Contudo, surge outro problema: podemos articular de modo inautêntico os nossos juízos de valor e, com isso, dar um falso reconhecimento dos demais. A partir do modelo de justificação proposto por Taylor, não dispomos de nenhum critério universalista e neutro para dizer se nessa ampliação dos próprios horizontes ou na fusão de horizontes obtemos ganhos ou perdas em termos de teor emancipatório. Como distinguir os juízos de valor feitos segundo um esforço de verdadeira integração ou fusão autêntica de horizontes – em que a aprendizagem do outro, e, conseqüentemente, seu reconhecimento devido, é a instância constituinte – de um juízo de valor condescendente (tanto nosso quanto do outro) que expressa um falso reconhecimento ou reconhecimento indevido?

Uma possível resposta de Taylor pode ser dividida em dois planos. No plano teórico, cabe ao filósofo moral abandonar os artifícios formais e o proceduralismo típico da filosofia moral moderna, e assumir as funções da filosofia clássica: reconhecer a força objetiva e a superioridade de determinados valores frente aos outros e torná-los disponíveis aos próprios cidadãos. Ao filósofo moral resta articular uma resposta circunstancial recorrendo a um procedimento fenomenológico que Taylor chamou de princípio de melhor descrição. Sua intenção deve ser a de desvelar e articular a pluralidade de fontes e valores morais vigentes numa dada época e lugar, numa linguagem cujos conteúdos e propósitos não

são definidos a partir de algum universalismo integrador, mas de acordo com aquilo que pode restaurar o sentido do mundo considerado como a melhor descrição considerável:

Oferecer o melhor sentido inclui aqui não só proporcionar a orientação melhor e mais realista sobre o bem, mas também permitir que compreendamos e encontremos sentidos nas ações e sentimentos nossos e dos outros. Porque nossa linguagem de deliberação está em continuidade com a nossa linguagem de avaliação e esta com a linguagem na qual explicamos o que as pessoas fazem e sentem. [...] O que precisamos explicar são as pessoas vivendo sua vida, os termos em que elas não têm como evitar de viver não podem ser removidos do *explanandum*, exceto se pudermos oferecer outros termos em que eles possam viver com mais sabedoria. [...] O resultado desta busca de penetração é a melhor descrição que pudermos dar a qualquer dado momento, e nenhuma consideração epistemológica ou metafísica de um tipo mais geral acerca da ciência ou da natureza pode justificar a exclusão disto. A melhor descrição no sentido acima é o trunfo. Permitam-me dar a isso o nome de princípio da melhor descrição (*Best Account Principle*). (TAYLOR, 1997, p. 82 - 84).

Acreditamos que as considerações acima se estendem também para o plano da esfera pública, da legitimação política e da cidadania democrática. No âmbito político ou prático-moral, é a prática reflexiva de autocompreensão ética da própria comunidade política que dará a contrapartida do princípio da melhor descrição. O pressuposto do igual valor transforma-se num critério de igualdade política inclusivo:

a esfera pública é o *locus* de uma discussão que engaja potencialmente a todos de modo que a sociedade possa chegar a uma idéia comum acerca de questões relevantes para ela. Essa idéia comum é uma visão reflexiva, que emerge do debate público, e não apenas uma soma de eventuais concepções que a população possa vir a ter. Logo, ela tem um *status* normativo: o governo deve escutá-la. (TAYLOR, 1997, p. 281).

A esfera pública desempenha para Taylor uma função crucial na autojustificação das sociedades modernas como sociedades livres autogovernadas.

Segundo Taylor, numa sociedade liberal, a participação comum na esfera pública de articulação das avaliações fortes e da formação do juízo político depende, inicialmente, de um espaço comum formado previamente pela ação política. A ação política ocorre dentro de estruturas estabelecidas por ações comunicativas anteriores. As concepções de justiça devem partir de horizontes históricos de valores já modelados, porém passíveis de uma redefinição por meio de uma argumentação real, entendida como processo de autoentendimento ético dos cidadãos segundo a prática pública do diálogo e reflexão. Assim, conforme Taylor, não podemos de antemão definir quais valores são políticos ou não, mas temos sim de olhar para cada comunidade política concreta e perceber o que ela considera como sendo a dignidade humana. Isso significa que as concepções de justiça, as instituições e os direitos devem encontrar sua justificação nessa comunidade, à qual pertencemos e nos

identificamos reciprocamente, pois se em vez da comunidade, fosse focada a esfera pública seria difícil entender como uma esfera pública política, tão flexível e inclusiva, poderia fornecer parâmetros normativos mutuamente aceitáveis e constituir-se como contexto de justificação de normas e valores políticos a partir de razões que todos poderiam aceitar.

Ao reconhecer que os ordenamentos político-jurídicos incorporam e realizam uma forma determinada de autocompreensão normativa dos cidadãos e da comunidade concreta, Taylor acredita que está provendo uma alternativa melhor para lidar com os crescentes problemas contemporâneos de legitimação política decorrentes das lutas por reconhecimento do que aquela oferecida pelas éticas formais e procedimentalistas. O fórum adequado para resolver esses problemas de legitimação é o processo de argumentação pública, levado a cabo pela própria comunidade política. Para Taylor, isso estaria mais condizente com a imagem que temos de nós mesmos como *selves* dignos de igual consideração e reconhecimento mútuo. Assim, a teoria da identidade do *self* moral, eticamente situado e dialogicamente constituído, fundamenta uma certa moralidade e justifica princípios de justiça comunitaristas, princípios que valorizam o lado substantivo da dimensão moral, conferem primazia ao bem frente ao dever, dos valores compartilhados frente aos procedimentos, e que procuram mostrar-se mais sensíveis e abertos às dimensões culturais e políticas das diferentes comunidades.

Embora a crítica comunitarista tenha seus méritos ao apontar para a formação da identidade nos contextos intersubjetivos de reconhecimento recíproco e, de ter apontado para a inevitável impregnação ética do Estado constitucional democrático, cabe perguntar se na intenção de estabelecer o difícil equilíbrio entre indivíduo e comunidade, justiça e bem comum, dignidade igual e reconhecimento da particularidade, Taylor não teria de considerar que as ideias de imparcialidade e da prioridade da justiça poderiam ser uma expressão mais adequada para o pressuposto do igual valor. Ou seja, não parece que a ideia de reconhecimento e inclusão do outro tenha de ser estabelecida em oposição ao núcleo do pensamento político moderno. Não há por que entender a ideia de imparcialidade e o ideal de tolerância como cegueira às diferenças concretas; eles podem sim ser vistos como a distância crítico-reflexiva necessária para a realização da liberdade e para julgar racionalmente as próprias normas e valores, e justificá-los, quando for o caso, a partir do uso público da razão. É esse uso também que garantirá a tolerância. Inobstante Taylor não ter uma teoria da tolerância, como Walzer (1999), ele chega à noção de tolerância e mesmo consegue transformá-la em um valor ou princípio norteador das condutas cotidianas dos indivíduos em

determinadas comunidades, que exige um *ethos* voltado firmemente ao cultivo da razão em âmbito público de uma comunidade.

A justiça pressupõe o respeito à diferença. Reconhecer a diferença exige não só o respeito à singularidade de cada um, independentemente do marco no qual se encontra inserido ou é identificado, mas também a consideração à sua visão de mundo, inseparável de si mesmo, construída por força do grupo ao qual pertence. Os indivíduos criam a sua identidade com base no que recebe do seu grupo de pertença, projeto de conscientização sobre si mesmo, o qual extrai as relações sociais da realidade do dia-a-dia. Para reconhecer a diferença exige-se o respeito ao plano de vida de cada um, sua construção social inerente e inseparável de si mesmo, construída por força dos valores que compartilha e do grupo no qual está inserido ou com o qual é identificado.

A passagem do ideal da tolerância assentado no respeito igual para o da tolerância fundamentada no reconhecimento forte coloca uma exigência a mais: a tolerância acentuada no respeito igual exige deixar as outras culturas se defenderem, dentro de limites razoáveis. A tolerância fundamentada no reconhecimento forte exige que “todos reconheçamos o igual valor de diferentes culturas; que não apenas a deixemos sobreviver, mas reconheçamos seu valor” (TAYLOR, 1993, p. 268). Segundo esse autor, a primeira lógica das demandas por reconhecimento (o nacionalismo, o feminismo, multiculturalismo) leva a exigir a formação de um juízo de valor igual. A premissa é a de que o reconhecimento forma a identidade e a luta pela liberdade e a igualdade tem de passar pela afirmação da identidade plena. E isso só seria possível no reconhecimento do valor dessa identidade. É aqui que se coloca o uso público da razão, pois estamos diante do problema de saber se todos os juízos sobre o que torna a vida digna são válidos e têm o mesmo peso quando procuramos ponderar a relação entre princípios universais e valores culturais formadores da identidade de indivíduos e comunidades. Essa ponderação necessariamente não é do âmbito privado, tem de ser pública, pressupõe uma reflexão aberta.

Taylor (1993, p.271) sugere uma resposta partindo do pressuposto, cuja validade tem o estatuto de um ato de fé, do valor de cada cultura. Ele não acredita que esse pressuposto possa ser derivado da ideia de igual respeito e não está convicto “da validade de se exigir esse pressuposto como um direito,” pois “como pressuposto, ele defende que todas as culturas humanas que animaram sociedades inteiras por um período considerável de tempo têm alguma coisa importante a dizer a todos os seres humanos”. Ao mesmo tempo, este pressuposto tem de ser realizado e testado no estudo de uma cultura particular. Porém, não ignoramos aqui que a exigência peremptória de juízos favoráveis implica que já dispomos dos

padrões para fazer juízos, e eles encaixarão os outros em nossas categorias. A política da diferença corre o risco do alto fechamento de padrões etnocêntricos.

Que melhor medida da realidade dispomos nos assuntos humanos do que os temos que submetidos a reflexão crítica e depois da correção de erros que pudermos detectar, oferecem o melhor sentido de nossa vida? (TAYLOR, 1997, p. 82).

2.3 Walzer: da tolerância ao reconhecimento

Embora fale de “regime de tolerância” num patamar político, a acepção de tolerância de Walzer (1999, p. 4 e 7) tem como pano de fundo o sentimento humano, o desejo da autopreservação. A partir deste pano de fundo, ele conceitua a tolerância como dispositivo universalizante correspondente à possibilidade de integração periférica entre as esferas sociais caracterizadas pelos significados históricos e culturais próprios a cada uma delas e que obedeçam também a princípios internos respectivos. No quarto capítulo do livro “Da Tolerância”, está exposta a concepção aristocrata de tolerância: “Ouve-se, muitas vezes, dizer que a tolerância é sempre uma relação de desigualdade em que os grupos ou indivíduos tolerados ocupam uma posição inferior. Tolerar alguém é um ato de poder, ser tolerado é uma aceitação da própria fraqueza” (WALZER, 1999, p.69). Em seguida, ele propõe a superação dessa combinação aristocrata por algo como o respeito mútuo. O respeito mútuo seria uma das atitudes que melhor contribuiria para a tolerância.

Walzer (1999) não se limita apenas a essa definição de tolerância, mas descreve o termo com mais algumas possibilidades. A primeira delas é a de uma resignada aceitação da diferença para preservar a paz. As pessoas vão se confrontando durante anos e anos, até que um dia se chega à exaustão e, felizmente, a tolerância se instala. A segunda atitude possível é passiva, isto é, a indiferença à diferença – “tem lugar para tudo no mundo”. A terceira diz respeito ao estoicismo moral: um reconhecimento baseado no princípio de que os outros têm direitos, mesmo quando exercem tais direitos de modo antipático. A quarta expõe a abertura para com os outros: uma disposição de ouvir e aprender. E por fim, a quinta e última, aquela que tange ao respeito mútuo, na qual está o endosso entusiástico da diferença. É estético se a diferença for tomada como representação cultural da grandeza e diversidade da criação divina ou do mundo natural. É funcional se a diferença for vista como na liberal argumentação multiculturalista, como uma condição necessária para a prosperidade humana, aquela que possibilita a cada homem e mulher as escolhas que dão significado a sua autonomia.

Os cinco modos de tolerância estão exemplificados nos cinco regimes de tolerância, escreve Walzer, a saber: *impérios multinacionais*, *sociedade internacional*, *consociações*, *estados nações* e *sociedades imigrantes*. Mostraremos de uma maneira breve, respectivamente, os cinco regimes apontados pelo autor.

Os arranjos mais antigos da tolerância são aqueles dos grandes *impérios multinacionais*, isto é, os grupos que se constituíam como comunidades autônomas ou semi-autônomas – o Egito ptolomaico, a Pérsia, a Roma e as sociedades de caráter político ou jurídico bem como cultural ou religioso. Sob o domínio imperial das comunidades citadas acima havia a tolerância oficial. Os burocratas não interferiam na vida interna das comunidades autônomas, embora fossem acusados, muitas vezes, da política de “dividir para dominar”. “Mas é pouco lembrar que eles não são autores das divisões que exploram e que o povo que dominam quer ser dividido e dominado, mesmo que seja apenas em nome da paz” (WALZER, 1999, p.22). O domínio imperial pode ser a forma mais bem sucedida de incorporar a diferença e facilitar a coexistência pacífica. Mas não é uma forma democrática ou liberal.

O sistema millet⁴² dos otomanos sugere outra versão do regime imperial da tolerância. A religião oficial do império era o islamismo, mas havia outras três comunidades religiosas: a ortodoxa grega, a ortodoxa armênia e a judaica. Estas tinham permissão para formar organizações autônomas, eram iguais entre si, mas estavam sujeitas às mesmas restrições perante os muçulmanos. O império era condescendente com os grupos, porém não com os indivíduos, a menos que os próprios grupos optassem pelo liberalismo. Os integrantes não tinham direito de consciência ou de associação que fossem contrários a sua comunidade, todos precisavam pertencer a um grupo. Como o último império multinacional que existiu foi a União Soviética, vemos que a tolerância dentro desse contexto fica descabida.

A sociedade internacional tem a soberania como garantidora de que ninguém possa interferir nas atividades alheias a seu grupo. Essa é uma condição de absoluta tolerância. Pode-se fazer tudo, pois ninguém está autorizado a proibir, mesmo que muitos participantes estejam ansiosos por fazê-lo. A sociedade internacional não é anárquica, pode ser considerada um regime muito fraco, mas como regime é tolerante. A tolerância é uma característica essencial da soberania dos Estados, dessa sociedade internacional, apesar da intolerância de alguns que a compõem. A lógica recíproca da soberania é não se incomodar com as práticas do outro, desde que as nossas sejam garantidas: “Viva e deixe viver é uma

⁴² A palavra Millet significa comunidade religiosa.

máxima relativamente fácil quando a vida é levada em lados opostos de uma linha bem definida” (WALZER, 1999, p.28). Talvez essa prática seja uma atividade hostil, porém ansiosa para interferir na cultura e nos costumes de seus vizinhos, os quais, contudo, não estão preparados para pagar o custo dessa interferência. É provável que os custos sejam elevados e que envolvam formação de exército, violação de fronteira, matar e morrer. Na maioria dos casos, os diplomatas adotam outras atitudes quando não aceitam as práticas que julgam intoleráveis: negociam.

Quando diplomatas apertam as mãos de tiranos e com eles se sentam à mesa, estão, por assim dizer, usando luvas. As ações não têm importância moral. Mas os acordos formados têm: são atos de tolerância. Em nome da paz ou porque acreditam que a reforma cultural ou religiosa deve vir de dentro, deve resultar de trabalho local, eles reconhecem o outro país como membro soberano da sociedade internacional. (WALZER, 1999, p. 29).

Esses acordos nos dão a ideia do que seria a formalidade da tolerância. Muitas vezes nós coexistimos com grupos com os quais não temos a mínima intenção de ter relações sociais estreitas. Essa coexistência deve ser administrada por servidores públicos que também são diplomatas internos.

A soberania também tem limites que são estabelecidos pela política de intervenção humanitária. Atos ou práticas que chocam a consciência da humanidade não são, em princípio, tolerados: “Assim, podemos dizer que a sociedade internacional é tolerante por uma questão de princípios, e ainda mais tolerante, ultrapassando seus próprios princípios, por causa da fraqueza de seu regime” (WALZER, 1999, p.31).

No caso das consociações, como uma sociedade possivelmente tolerante, estão alguns exemplos como a Bélgica, Suíça, Chipre, Bósnia. São Estados bi ou trinacional. A consociação visa manter a coexistência imperial dos Estados sem um burocrata maior que represente o imperador, como também quer transformar esses burocratas em governadores que não sejam mais ou menos imparciais diante aos acontecimentos. Eles têm de se tolerar uns aos outros e estabelecer entre si os termos de sua existência. Trata-se da simples cooperação direta de duas ou três comunidades que é livremente negociada entre as partes, mas a consociação não é uma construção inteiramente livre.

Essas comunidades já viveram juntas em conflitos por um período longo de tempo antes de negociarem suas pazes. Talvez, no início de sua junção, tenha sido um domínio imperial o garantidor da paz forçada. Possivelmente, esses Estados tenham se fortalecido pela primeira vez na luta contra esse domínio. Esses grupos já brigaram, conversaram, negociaram e fizeram as pazes. Todas essas ligações aconteceram por causa da

proximidade de um com os outros e cuja fronteira é fácil cruzar. No entanto, agora, de acordo com Taylor, em estado de consocionismo, eles precisam apenas vigiar uns aos outros. Não é difícil de garantir o sucesso, é só ficar atento e se antecipar ao surgimento de movimentos nacionalistas fortes e à mobilização ideológica das diferentes comunidades. As partes mais indicadas para negociação são as elites, que outrora autônomas mantiveram entre si um genuíno respeito, e os líderes. Ambas as partes têm um interesse comum pela estabilidade e pela paz e, obviamente, pela autoridade que mantém. Mas os poderes políticos e econômicos dos líderes e da elite passam a depender da estabilidade de sua base social:

A consociação se afirma, por exemplo, na dominação constitucionalmente limitada de uma das partes ou na aproximada igualdade entre elas. Dividem-se cargos, estabelecem-se quotas para o serviço público e distribuem-se verbas públicas – tudo com base nessa dominação limitada ou igualdade aproximada. Firmados esses entendimentos, cada grupo vive em relativa segurança, seguindo com seus próprios costumes, talvez até mesmo seu direito consuetudinário, e pode falar sua própria língua não apenas em casa mas também em seu espaço público próprio. (WALZER, 1999, p.33).

O que pode causar o fim da consociação é o medo da desordem. Pensemos na possibilidade de uma mudança social ou demográfica, que ameace o padrão estabelecido de dominação ou igualdade, solape os velhos entendimentos e que tenha uma das partes como perigosa as outras. A tolerância mútua depende da confiança, sendo impossível conviver com tolerância, lado a lado, com um outro perigoso. O medo é de que a consociação se transforme num Estado-nação, no qual os membros podem tornar-se minorias, procurando a tolerância de seus ex-consociados, que não precisam mais da sua ajuda. Se isso vier a acontecer, o Estado-nação se tornará o regime de tolerância mais provável. Justamente esse é o próximo regime apontado por Walzer.

Os Estados-nações são a grande maioria que compõe a sociedade internacional. A dominação significa que um único grupo dominante organiza a vida da comunidade de modo que ela reflita sua própria história e cultura e, quando as coisas acontecem como se deseja, a história prossegue e a cultura permanece.

O Estado-nação não é neutro. O caráter da educação pública, os símbolos e cerimônias, o calendário estatal com seus feriados faz parte do aparato da reprodução nacional. Os Estados-nações liberais e democráticos toleram as minorias existentes em seu território. Essa tolerância assume formas diferentes, embora poucas vezes alcancem a autonomia plena dos velhos impérios: “A tolerância nos Estados-nações não contempla os grupos, mas os participantes individuais, que geralmente são concebidos como estereótipos: primeiro como cidadãos, depois como membros desta ou daquela minoria” (WALZER, 1999,

p.35). Enquanto cidadãos, eles têm os mesmos deveres e obrigações que todos os demais, e é esperado que participem positivamente da cultura política da maioria. Como membros da sociedade, podem formar associações voluntárias, organizações de socorro mútuo, escolas particulares, sociedades culturais, e assim por diante. Não podem organizar sua própria jurisdição legal sobre seus semelhantes. A religião, a cultura e os costumes da minoria são questões referentes ao que poderíamos chamar de coletivo privado; ao Estado-nação cabe respeitar, mas sempre se mantém em atitude suspeita. Qualquer ato que venha expressar a cultura da minoria causa a ansiedade da maioria (daí a controvérsia na França sobre o hábito muçulmano de cobrir a cabeça nas escolas públicas). Em princípio, não há coerção de indivíduos, mas a pressão que todos se assimilem à noção dominante.

O uso da língua dentro do Estado-nação também representa um teste de tolerância. Para muitas nações, a língua é a chave para a unidade de um povo, logo existe uma grande relutância em tolerar outras línguas que venham assumindo uma função maior do que a comunicação familiar ou o culto religioso. Por isso, no Estado-nação a maioria insiste para que as minorias nacionais aprendam e utilizem sua língua em todas as transações públicas.

Dentre esses conceitos expostos até aqui, percebe-se a existência de melhor tolerância nos impérios multinacionais, consociedades e na sociedade internacional do que no Estado-nação. De acordo com Thornberry (1991, p. 132-133), embora não tenha negado às minorias o uso de sua própria cultura, religião e língua, entende que o pacto das Nações Unidas sobre direitos políticos e civis no ano de 1966, não passa da formulação que se alinha com a norma do Estado-nação: a minoria não é reconhecida como pessoa jurídica coletiva; apenas a maioria nacional age como comunidade. Partiremos agora para o último regime de tolerância: o das sociedades imigrantes. As sociedades imigrantes estão representadas nos diferentes grupos que abandonaram sua base territorial em busca de um novo horizonte. Estes não vieram como colonizadores conscientes desejando transplantar sua cultura para outro lugar. Vieram sozinhos ou com suas famílias, um por vez, e na nova terra se dispersaram. No caso de sociedades imigrantes, o Canadá, embora formado por imigrantes, possui sua exceção: o Quebec. Seus primeiros habitantes vieram como colonizadores, não como imigrantes, e depois foram conquistados pelos ingleses. Mas, nossa intenção na apresentação desse regime não é tratar dos povos colonizadores, e sim dos imigrantes⁴³. Assim, “se os grupos étnicos e religiosos quiserem se preservar numa sociedade imigrante, devem fazê-lo simplesmente como associações voluntárias. Isso significa que correm mais riscos por causa

⁴³ Para ver a questão dos outros povos, o francês e o povo aborígine que foi conquistado pelos ingleses, consultar WALZER, 1999, p. 59-64.

da indiferença de seus próprios membros do que pela intolerância dos outros” (WALZER, 1999, p. 42-45).

O Estado faz a reivindicação de exclusivos direitos de jurisdição, considerando todos os cidadãos como indivíduos e não como membros de grupos. Os homens e mulheres são incentivados, individualmente, a tolerar uns aos outros como indivíduos. Os membros de cada grupo, se quiserem mostrar a virtude da tolerância, devem aceitar as diferentes versões de cada um.

Todas as formas de corporativismo ficam excluídas de assumir o controle do espaço público ou monopolizar os espaços públicos. As escolas públicas ensinam a história e a educação cívica do Estado; no caso dos Estados Unidos, a concepção de identidade ensinada na instituição pública é apenas política e não nacional. Em tempos mais recentes, envidaram-se esforços para incorporar a história e cultura de todos os diferentes grupos, a fim de assegurar uma espécie de cobertura igual e criar escola “multiculturais”. Mas, na realidade, o ocidente continua dominando os currículos em quase toda parte do mundo.

É possível supor que o Estado é totalmente indiferente a cultura grupal ou igualmente favorável a todos os grupos. Nos anos de 1950, os norte-americanos exortavam o povo à “frequentar a igreja de sua escolha”. Como essa máxima sugere, a neutralidade é sempre uma questão de grau. Alguns grupos são mais favorecidos que outros, enquanto os outros se tornam tolerados. Também não é difícil ver pessoas que fogem do próprio grupo para assumir uma identidade política dominante (WALZER, 1999, p. 46).

O medo de que em breve os únicos objetos de tolerância sejam os indivíduos excêntricos faz com que alguns grupos procurem um apoio explícito do Estado. Essa descentralização da cultura nacional formula a lógica do multiculturalismo, mas se o Estado vier a oferecer apoio, deve fazê-lo em termos de igualdade. Porém, na prática alguns grupos tem mais recursos que outros. Portanto a sociedade civil está organizada de forma desigual trabalhando muito diferente para ajudar a manter seus membros.

Se o Estado tivesse o objetivo de igualar os grupos, teria de promover uma considerável redistribuição de recursos e empenhar uma respeitável quantia de dinheiro público. A tolerância é, pelo menos potencialmente, infinita em sua extensão; mas o Estado só pode garantir a vida grupal dentro de certos limites político-financeiros estabelecidos. (WALZER, 1999, p. 47).

Desse modo, a preocupação com a tolerância leva Walzer a pensar a intolerância, regimes em que “a tolerância da diferença é substituída por uma pressão no sentido de unidade e singularidade” (WALZER, 1999, p.109). O primeiro projeto político da modernidade, no qual a intolerância será suprida surge a partir da revolução francesa:

cidadãos republicanos passaram a tolerar como concidadãos minorias indiferentemente da religião ou etnia: mulheres, judeus, negros, imigrantes gradativamente “criaram fortes movimentos e partidos, organizações para defender-se e avançar em conjunto” (WALZER, 1999, p. 112), e devido a isso ganharam identidade política; conquistaram tratamento justo. A modernidade então, dentro da ótica de Walzer, caracteriza-se por um pluralismo extenso constituído pela coexistência de indivíduos autodeterminados e por grupos comprometidos com afiliações religiosas étnicas ou políticas. A tensão dinâmica entre grupos e indivíduos caracteriza o arranjo que serve de referencial para sustentar a “coexistência pacífica” entre cidadãos sob um mesmo Estado.

Mediante os modelos de regimes de tolerância apresentado por Walzer (1999) concluímos que a coexistência pacífica entre os indivíduos e o Estado se baseia na luta por reconhecimento.

No regime de *impérios multinacionais*, o Estado é tolerante, algumas vezes, com os grupos, mas não com os indivíduos. Assim, os integrantes do grupo não tem o direito de possuir ideias contrárias a sua comunidade e como consequência o reconhecimento individual. No que diz respeito à *sociedade internacional*, a tolerância é tratada com formalidade. Às vezes, é forçosa a convivência de grupos com os quais não se tem interesse em nome da paz. No regime de *consociação*, a tolerância depende da confiança, já que seria impossível a convivência com um outro perigoso. Para garanti-la, é preciso que o Estado fique atento e se antecipe sobre o surgimento de movimentos nacionalistas. No regime de *sociedades imigrantes*, o Estado deve respeitar os cidadãos como membros de grupos e também, como pessoa humana. Neste regime se evidencia o esforço para o reconhecimento dos diferentes grupos imigrantes, porém alguns grupos são mais favorecidos que outros. A sociedade se organiza de forma desigual e alguns trabalham muito para manter o equilíbrio de seus membros. Dentre todos os regimes de tolerância, o *estado-nação* é o menos tolerante, pois se apresenta como um poder político perfeccionista que intervém na sociedade para garantir a ordem. A cultura é imposta pela pátria. O processo de reconhecimento se apresenta em menor proporção. A tolerância emergiu da necessidade de se viver em sociedade – desde célula *mater* (família), comunidade, Estados, países em contexto internacional.

Entretanto o sentido verdadeiramente ético de tolerância – fundada no respeito à dignidade humana, parece ainda longe se ser alcançada. Entre os países, diplomaticamente, ocorrem jogos de pseudo-tolerância que no seu âmago tiveram e tem por objetivo dominação e jogo de poder. Não obstante, no sentido lato, a tolerância tem por embasamento a justiça, o respeito humano e o bem comum, e pode ocorrer em sociedades

democráticas que valorizam os direitos da pessoa humana. A prática da tolerância pode ser encontrada no Estado de direito, na democracia pluralista que garanta a diversidade de convicções políticas e culturais. Assim, a tolerância deve ser ao mesmo tempo, fruto e sustentáculo da democracia: justiça e bem-estar aos cidadãos; respeito e dignidade humana.

III A PROPOSTA DE HABERMAS PARA O DEBATE

A concepção de justiça de Habermas está baseada no desenvolvimento da teoria do discurso e aliada a uma teoria da sociedade capaz de elucidar os efeitos negativos que a modernidade e a revolução tecnológica trouxeram para a sociedade contemporânea. A partir de sua tese de doutorado defendida no ano de 1964, sobre “mudança estrutural na esfera pública”, o filósofo trata justamente da dialética da racionalização. Percebe-se em Habermas um redimensionamento da ideia de racionalidade.

A razão não é mais concebida como “substancial” como defendia a tradição metafísica, nem como “reta ratio”, como concebida pelo direito natural, tampouco como a “razão meios-fins” compreendida pelo cientificismo-positivista.

Habermas desenvolve o conceito de razão comunicativa (*kommunikative Vernunft*). Trata-se de uma razão voltada ao entendimento mútuo (*Verständigung*) dos participantes de um discurso. A interação comunicativa ocorre com base nas pretensões de validade que todo concernido em um discurso deve ter em seus atos de fala. Por isso, é um conceito de racionalidade só compreendido de modo procedimental: os critérios de racionalidade são estabelecidos em função dos procedimentos argumentativos que visam honrar, direta ou indiretamente, as pretensões à verdade proporcional, à correção normativa, à sinceridade subjetiva.

O entendimento, desde essa perspectiva constitui um processo de convencimento objetivado entre as partes, que coordena as ações de todos os participantes por meio de razões que valem como motivação. O acordo ou consenso linguístico, ao qual tencionam chegar os membros de uma situação de fala, deve ser alcançado mediante uma base racional; ele não pode ser imposto por nenhum dos participantes do discurso e, por isso, deve estar baseado em convicções comuns – daí o entendimento ser um “processo de obtenção de um acordo entre sujeitos linguísticos e interativamente competentes” (HABERMAS, 1987, p. 368).

De acordo com Habermas (1989), um princípio só é princípio quando capaz de ser universalmente reconhecido, quando pode ser pensado como resultado de uma decisão de seres livres e iguais, que, em condições de equidade, se respeitam mutuamente. Por implicar um processo de universalização caracterizado pela igualdade e equidade, a razão comunicativa se manifesta no princípio de universalização e nas regras de procedimento discursivo, cujo parâmetro regulador é a situação ideal de fala. A situação de fala ideal contém o princípio de universalização (*Universalisierungsgrundsatz*) <P U> que estabelece:

toda norma válida deve satisfazer à condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que (previsivelmente) resultarem, para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos, do fato de ela ser universalmente seguida, possam ser aceitas por todos os concernidos (e preferidas a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem). (HABERMAS, 1989, p. 86).

O significado do princípio de universalização é puramente procedimental, do que decorre que leis positivas, proposições concretas, normas e regras institucionais, serão consideradas legítimas se forem justificadas em conformidade com os procedimentos que as engendram, ou seja, seus conteúdos tão somente já não são suficientes para assegurar-lhes legitimidade, esta agora requer justificação convincente, a qual, por sua vez, pressupõe a situação de fala.

O princípio de universalização (P U) é acompanhado do princípio do discurso (P D) – Diskursgrundsatz – assim sintetizado: “somente são válidas aquelas normas – ações com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas possam concordar com os participantes de um discurso racional” (HABERMAS, 1989, p. 116). Esse princípio serve como regra de argumentação moral para questões de justiça que devem ser resolvidas com base em argumentos sob o consenso do que possa ser bom para todos.

Outro elemento constituinte da situação ideal de fala são as regras do discurso delimitadas por Robert Alexy e acatadas por Habermas (1989):

1.1 – A nenhum falante é lícito contradizer-se.

1.2 – Todo o falante que aplicar um procedimento F a um objeto “a” tem que estar disposto a aplicar um procedimento F a qualquer outro objeto que se assemelhe a “a” sob todos os objetos relevantes.

1.3 – Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes.

2. Os pressupostos procedurais indicam regras de não-contradição no discurso que são:

2.1 – A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio crê.

2.2 – Quem atacar um enunciado ou normas que não for objeto de discussão, tem que indicar uma razão para isso.

3. Os pressupostos procedurais que indicam universalidade das regras do discurso entre os agentes em comunicação, as quais estão dispostas como:

3.1 – É lícito a todo sujeito capaz de falar, agir e participar de discursos.

3.2 – a) é lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.

b) é lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso.

c) é lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

3.3 – Não é lícito impedir falante algum, por uma coação exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)⁴⁴.

Também numa situação de fala ideal, os participantes, em seus discursos, devem reconhecer quatro pretensões de validade:

- a inteligibilidade dos proferimentos;
- a verdade dos conteúdos das proposições;
- a justeza normativa do proferimento em relação à situação normativa em que ele é proferido;
- a veracidade com que a intenção é expressa na argumentação.

Em relação ao tema da justiça, Habermas então sugere os dois temas que até hoje balizam o pensamento contemporâneo: o ideal liberal e o comunitário. Ademais, como toda sua obra se inclina para definir as condições para um diálogo livre de dominação, a práxis argumentativa da qual sua noção de justiça depende, não se sujeita a coação e a violência, pois sustenta exclusivamente a força do melhor argumento, o que para ele corresponde a força da razão comunicativa.

Habermas procura superar o conceito kantiano de razão prática. O filósofo propõe a adoção de uma razão comunicativa, que se diferencia da razão prática “por não estar adstrita a nenhum ator singular nem a um macrossujeito sociopolítico. O que torna a razão comunicativa possível é o *médium* lingüístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam” (HABERMAS, 2003, p. 20). Essa razão supõe o *medium* lingüístico e requer interpretação, pois a linguagem se processa por meio de signos, os quais, para se tornarem compreensíveis, precisam ser decodificados. A razão comunicativa é entendida como sucessora da razão prática, embora conserve fragmentos idealistas deste conceito kantiano. Por ela acrescentar à noção de justiça uma dimensão de caráter comunicacional, acaba por aproximar Habermas da posição comunitarista. Ao questionar a definição de bem ou de vida digna, a razão prática indaga: “o que é o bem ou vida digna para mim?” sem submeter tal questionamento à discussão pública e ao “filtro da objetivação social”⁴⁵.

O projeto de razão comunicativa habermasiano entende como impossível a realização da razão sem a prática social comunicativa que fornece as bases para um diálogo

⁴⁴ HABERMAS, 1989, p. 111-112.

⁴⁵ Idem, 2003, p. 26.

livre de coações oriundas tanto do subjetivismo normativista da razão prática quanto das decisões majoritárias. Consoante a isso, para Habermas a noção de justiça diz respeito às situações (argumentativas) que resolvam a distribuição dos bens primários requerida por todas as concepções particulares do bem, possibilitando a cada comunidade linguística manter as bases sociais do auto sujeito, as liberdades básicas, a aberturas de oportunidades diferentes e abertas.

Para Habermas, os próprios cidadãos são os legisladores. Sendo assim, isso produz consequências importantes na teoria da interpretação. A primeira questão a se resolver pelo consenso público consiste na exigência de igualdade na distribuição dos direitos subjetivos.

Habermas insiste num delineamento mais preciso entre o princípio do discurso e sua especificação como uma regra de argumentação moral, isto é, como um princípio de universalização para questões de justiça que devem ser resolvidas sob o ponto de vista do que é igualmente bom para todos. As diferenciações e complementaridades entre moral, direito e democracia são viáveis porque, segundo Habermas (2003, p.142), o princípio do discurso destaca o sentido de exigências de fundamentação pós-convencional e se situa num nível de intersubjetividade de ordem superior, “se encontra num nível de abstração que ainda é neutro em relação ao direito e a moral, pois ele refere-se a normas de ação em geral”.

Nos discursos de fundamentação moral, o princípio do discurso é especificado por um princípio de universalização: o princípio moral preenche a função de uma regra de argumentação. Portanto, o princípio universal é uma operacionalização do princípio do discurso para tratar de questões morais. Neste ponto, cabe ressaltar a contenda entre Habermas e os liberais. Os críticos liberais de Habermas, segundo Benhabib (1993, p. 161-164) entendem que a estratégia conversacional habermasiana apresenta certa arbitrariedade na medida em que pressupõe uma epistemologia moral questionável visto dela decorrer a justificação para a superação da divisa entre público e privado. Uma noção ideal de discurso, baseada nas quatro pretensões de validade (verdade, retidão, veracidade e inteligibilidade) e nos princípios do discurso e de universalização, estaria limitando formas diferentes de diálogos existentes concretamente o que, em decorrência, colocaria de lado práticas questionáveis, posto que não contempladas pelo modelo se situação ideal de fala. Os críticos liberais entendem ser desnecessária a formulação dos pressupostos básicos e *a priori* de uma situação de fala, já que, para eles, grupos primários participantes de uma conversação, antes de darem início à discussão, têm consciência de seus acordos e, conseqüentemente, mantêm o diálogo já previamente cientes do caráter do problema ou tema que tratam nele (se é de ordem

moral-religiosa, estética, de justiça distributiva, etc...). Para Habermas (1997b), não é assim. Defender esse aspecto *ab ovo* de todo diálogo, isto é, de que os indivíduos sabem com antecedência o teor dos temas a serem tratados, discutidos, é sustentar a construção do próprio decorrer do diálogo e evitar que este esteja sujeito sempre a uma base pública de justificação, o que acaba por excluir “*a fortiori* questões éticas” que permeiam qualquer discussão, prejudgando desse modo uma possível agenda de debates sobre temas e problemas de qualquer comunidade linguística, o que acabaria “ao menos implicitamente, beneficiando um pano de fundo tradicional” (1997b, p.35), e de certo modo a própria distinção entre público e privado, já que, estando ela definida antes de qualquer debate ficam inócuas as tentativas de obtenção de reconhecimento público e igualitário tomadas por grupos privados (mulheres, não brancos, não proprietários) ignorados pelo liberalismo.

Dessa forma, Habermas (2003) argumenta a favor de uma distinção mais precisa entre o princípio moral e o princípio da democracia: ambos são especificações do princípio de discurso, mas se encontram em níveis diferentes, expressando diferentes conceitos de democracia. O princípio moral funciona como regra de argumentação que preserva a autonomia moral na decisão racional de questões de justiça. O princípio da democracia pressupõe a possibilidade da decisão racional de questões práticas em geral, mais precisamente, refere-se à legitimação daquelas normas de ação que surgem sob a forma do direito⁴⁶. Este princípio trata da institucionalização externa das condições de equidade e simetria da formação da vontade política. O princípio moral opera no nível da constituição interna de um determinado jogo de argumentação: o da fundamentação de questões de justiça. Habermas insiste em manter separados os dois princípios a fim de não embaralhar as fronteiras que separam a fundamentação pós-convencional de normas de ação em geral da fundamentação de normas especificamente morais. Portanto, o princípio do discurso deve possuir um conteúdo moral suficiente para avaliar imparcialmente normas de ação em geral; por outro lado, ele não pode coincidir exatamente com o princípio moral, uma vez que a estrutura básica de sociedades complexas e plurais defronta-se com necessidades de legitimação e com conflitos práticos diversificados, redutíveis a conflitos sobre questões morais.

Para Habermas (2003), embora sejam distintos, os dois princípios não são hierarquicamente ordenados, como estariam em Kant. Antes, são complementares entre si. Além dessa relação de complementaridade e não de subordinação entre o princípio moral e o

⁴⁶ HABERMAS, 2003, p.145.

princípio de legislação legítima, Habermas procura mostrar também que o princípio da democracia e o sistema de direitos não estão numa relação de subordinação, mas se pressupõem mutuamente. Para ele há uma cooriginalidade e uma explicação recíproca entre eles. O sistema de direitos aparece como o outro lado do princípio da democracia e este somente pode aparecer como o cerne de um sistema de direitos.

[...] o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma gênese lógica de direitos, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo para a autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo co-originário. (HABERMAS, 2003, p.158).

Para mostrar isso, a estratégia de Habermas é explicitar o sentido intersubjetivo das liberdades subjetivas asseguradas legalmente e a estrutura comunicativa da autolegislação democrática. Os direitos não são coisas que as pessoas possuem, mas relações que têm sua base em uma forma de reconhecimento mútuo⁴⁷.

3.1 Equiprimordialidade (cooriginalidade) entre direitos humanos e soberania popular

Os direitos fundamentais são relações que os indivíduos têm de assumir uns em relação aos outros à medida que queiram regular sua vida como mediante o direito positivo e assim se reconhecerem mutuamente como pessoas livres e iguais. Habermas acredita que o sentido intersubjetivo do sistema de direitos, mantém o vínculo interno indissociável, do ponto de vista normativo, entre Estado de direito e democracia deliberativa, direitos humanos e soberania popular, autonomia privada e autonomia pública e pode ser reconstituído a partir da interligação do princípio do discurso e da forma jurídica. O argumento é de que um sistema de direitos pode ser desenvolvido somente quando a forma jurídica ganha expressão na soberania popular, cujo exercício justifica o que pode ser considerado uma lei universal.

⁴⁷ HABERMAS, 2003, p. 121.

O princípio do discurso pode assumir através do *médium* do direito a forma de um princípio da democracia somente à medida que o princípio do discurso e o *médium* do direito se interligam e desenvolvam num sistema de direitos que coloca a autonomia privada e pública numa relação de pressuposição mútua. E vice-versa, qualquer exercício da autonomia política significa ao mesmo tempo uma configuração concreta e interpretação destes direitos através de um legislador histórico. (HABERMAS, 2003, p. 165).

Não há como existir direito sem liberdades subjetivas de ação que garantam a autonomia privada das pessoas de direitos individuais. Também não há nenhum direito legítimo sem a legislação democrática comum dos cidadãos livres e iguais. Dessa ligação interna entre autonomia privada e pública, segue a ideia de que as questões de justificação da normatividade não podem ser respondidas apenas pelo princípio da soberania popular ou apenas recorrendo ao império das leis asseguradas pelos direitos humanos.

Ademais, na intenção de apresentar uma solução para a controvérsia entre liberais e comunitaristas, Habermas desenvolveu sua teoria discursiva do direito tomando como ponto de partida a premissa de que ambos cometem o mesmo erro ao prefigurar uma relação de disputa ou de antagonismo entre direitos humanos e soberania popular. Segundo o pensador, a relação de competição que liberais e comunitaristas acreditam existir entre direitos humanos e soberania popular não passa de uma incompreensão do conceito de universalismo dos direitos humanos. Os direitos que asseguram a coexistência igualitária das diversas comunidades específicas dentro de um Estado não são nem direitos propriamente individuais, nem direitos coletivos diferentes ou excedentes aos direitos fundamentais. Na teoria crítica habermasiana, não há a hipótese do asseguramento de um direito fundamental implicar a obstrução de um conceito fundamental pela soberania popular. Os cidadãos nem mesmo chegam a adquirir os direitos humanos, se eles próprios não definem, por meio da soberania popular, quais são as condições de legitimação do procedimento democrático discursivo por meio do qual eles próprios deverão definir os direitos subjetivos que reciprocamente reconhecerão uns aos outros e o eventual tratamento diferenciado oferecido a determinados grupos comunitários em função de suas particularidades culturais.

Direitos subjetivos não estão referidos, de acordo com seu conceito, a indivíduos atomizados e alienados, que se entesam possessivamente uns contra os outros. Como elementos da ordem jurídica, eles propõem a colaboração de sujeitos, que se reconhecem reciprocamente em seus direitos e deveres, reciprocamente referidos uns aos outros, como membros livres e iguais do direito. Tal reconhecimento recíproco é constitutivo para uma ordem jurídica, da qual é possível extrair direitos subjetivos reclamáveis judicialmente. Nesse sentido, os direitos subjetivos são co-originários com o direito objetivo, pois este resulta dos direitos que os sujeitos se atribuem reciprocamente. (HABERMAS, 2003, p. 121).

Em face do pluralismo da sociedade contemporânea, o pensamento liberal associa a ideia de sociedade justa à garantia da autonomia privada dos cidadãos, enquanto o comunitarismo vincula a ideia de justiça à proteção a autonomia pública e, portanto, das diversas identidades sociais e culturais.

Ao tratar do pluralismo, Habermas (2002) conclui que se a autonomia privada e a autonomia pública pressupõem-se reciprocamente, a garantia jurídica dos direitos subjetivos constitui a autonomia privada e à autonomia pública cabe vincular o direito ao conceito geral vigente. Por isso, Habermas procura combinar direitos humanos e soberania popular, ou seja, ele procura conciliar os direitos fundamentais da tradição liberal com as liberdades políticas defendida pelo pensamento liberal: a legitimidade de um contexto e das próprias leis só é alcançada dentro de condições democráticas de participação política⁴⁸. Se uma concepção individual sobre o bem não pode ser sequer concebida em estado de conflito conformador de certa identidade social, somos levados a deduzir que o intérprete da norma constitucional não pode pressupor a prevalência da autonomia privada, nem da autonomia pública, uma vez que cada uma destas para ser válida depende da outra.

A autonomia privada e a autonomia pública encontram-se inseridas numa relação de cooriginalidade ou equiprimordialidade. Habermas sustenta esse ponto de vista para provar que a sistema político – autonomia pública – e o sistema jurídico – autonomia privada – não se encontram numa relação paradoxal. Assim, é necessário explicar em que sentido os direitos fundamentais, em sua totalidade, não são, pois, apenas direitos privados dos cidadãos, posto também servirem a um processo de autolegislação. O ordenamento jurídico tem sua legitimidade garantida pela produção de normas efetuadas pelo Estado de direito; seu propósito é garantir os direitos humanos, especificamente as liberdades individuais que, de certo modo, limitam a soberania popular. O Estado de direito, portanto, tem suas leis sancionadas pelos indivíduos compreendidos na noção de soberania popular. Isso não é compreendido pelo pensamento liberal, que tem como foco de defesa os direitos subjetivos capazes de garantir a autonomia privada dos cidadãos, porque: “o liberalismo que remonta Locke, conseguiu exorcizar, a partir do século XIX, o perigo das minorias tirânicas, postulando, contra a soberania do povo a precedência dos direitos humanos” (HABERMAS, 2003, p. 315).

Todas as normas nessa sociedade devem ser elaboradas por meio de um processo político baseado na formação da vontade comum, razão pela qual é da essência da

⁴⁸ HABERMAS, 2001, p.173.

democracia atual a garantia das liberdades dos antigos. No entanto, esse processo discursivo racional de produção de normas se desenvolve dentro de um ambiente estruturado em termos de Estado de direito. Habermas também entende que a própria legitimidade do direito depende de que este seja posicionado como meio para o assecuramento equânime da autonomia pública e privada.

A ideia de equiprimordialidade, concebida por Habermas como um critério normativo axiológico, deve ser observada pelo intérprete da constituição, como meio de conciliar a ideia de autonomia política e a ideia liberal de autonomia privada. Apesar de parecer paradoxal, a ideia de equiprimordialidade é intuitivamente esclarecedora, porquanto evidencia que as duas autonomias, públicas e privadas, nascem no mesmo instante e com o mesmo grau de relevância, não sendo cabível, por isso, dizer que uma das duas precede a outra.

Habermas (2002) diverge dos liberais quando nega a existência de garantias metapolíticas capazes de possibilitar a convivência social. Mas ele também discorda dos comunitaristas ao afirmar que a criação e a interpretação da Constituição devem respeitar os direitos fundamentais dos cidadãos. Habermas não acredita ser possível integrar socialmente os distintos mundos da vida pluralizados e desencantados nem a partir de uma capacidade moral do cidadão livre e igual de ter um sentido de justiça (como sustenta Rawls), nem a partir de um patriotismo republicano inspirado no sentimento de pertencimento a uma comunidade de valores compartilhados (como pretende Taylor). Segundo Habermas, a solução está em chegarem os cidadãos a um consenso acerca de como devem regulamentar normativamente suas relações. Trata-se de um conceito eminentemente procedimental de política deliberativa, cuja proposta consiste em definir “condições de comunicação sob as quais os processos políticos supõe-se capaz de alcançar resultados racionais” (HABERMAS, 2002, p. 277).

Encarando o pluralismo como a inexistência de visões éticas, religiosas ou tradicionais de mundo capazes de instituir um sistema de valores compartilhados que possa alicerçar um consenso básico entre os cidadãos, Habermas questiona: “como integrar socialmente mundos de vida em si mesmo pluralizados e profanizados, uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligados de autoridades sagradas e de instituições fortes?” (HABERMAS, 2003, p. 46).

A resposta está num procedimento dialógico, que Habermas denomina regulamentação normativa de interações, e o qual estabelece pressupostos de justificação racional da ação comunicativa. A justificação básica da ordem normativa não está na

capacidade moral do cidadão, nem em seu patriotismo republicano como pensa Taylor, mas sim no consenso racional comunicativamente formulado no debate público argumentado. Não fosse assim, sua noção de justiça não seria procedimental, pois, mesmo um sistema sendo justo, nada assegura que ele não tenha ou venha a ter normas injustas. O antídoto a essa indeterminação é a legitimidade normativa ser concebida como oriunda da argumentação, o que implica a possibilidade concreta dos indivíduos se mobilizarem para remover de seus respectivos ordenamentos o que considerarem injusto.

A ordem normativa das sociedades democráticas contemporâneas se apoia simultaneamente em dois fundamentos: facticidade e validade. A primeira consiste na dimensão coercitiva da norma instituída, ou seja, na circunstância da norma válida de que pode ser imposta de fato pelos poderes constituídos, inclusive com o emprego da força. A validade, por sua vez, consiste na exigência de que a norma conte com o assentimento livre e racional de todos os seus possíveis destinatários.

Os dois sentidos do direito representado por facticidade e validade têm sua correspondência no âmbito da teoria do discurso. O direito possui dois componentes – coerção e liberdade. As pessoas tem à sua disposição duas perspectivas de ação, podendo optar por uma delas. A ação estratégica é aquela que orienta os interesses pessoais dos indivíduos, uma vez que estes buscam o sucesso próprio, obedecem às normas por medo da sanção possivelmente resultante de sua violação. É por meio da ação performativa, orientada pelo entendimento, que o cidadão cumpre a norma espontaneamente, isto é, ele deseja entrar em acordo com as demais pessoas acerca das condições que devem ser preenchidas para que ele venha a ter sucesso em suas ações.

Diante dessa análise, Habermas (1997b) questiona o quanto se pode tolerar a ação estratégica em relação às normas isoladas, pois não se pode dizer o mesmo quando se trata do ordenamento jurídico como um todo. A validade do ordenamento jurídico depende de que os destinatários da norma a ela se vinculem por razões alheias à ameaça da sanção estatal. Essas razões metajurídicas e metassociais situavam-se antigamente no campo da religião ou da tradição. O problema que Habermas detecta é o de que o cidadão pertencente à sociedade moderna pluralista não acredita mais no valor do sagrado nem no da tradição. O direito não pode legitimar-se apenas em termos de sanções externas, pois assim ostentará apenas uma facticidade arbitrária, isto é, apenas um dos seus dois pressupostos. A legitimidade do direito depende da coexistência das duas condições: facticidade e validade.

Se o ordenamento jurídico não consegue extrair hoje sua base de legitimidade pela religião e nem pela tradição, em qual instância ele encontrará sua

legitimidade? Segundo Habermas, o direito da sociedade contemporânea, dotado de poder de coerção, encontra legitimidade na instância do procedimento democrático, ou seja, no processo político deliberativo. Diz ele,

Sob as condições de uma compreensão pós-metafísica do mundo, só tem legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade de cidadãos que possuem os mesmos direitos. Estes, por seu turno, só podem perceber, de maneira adequada, sua autonomia pública, garantida através de direitos de participação democráticos, na medida em que sua autonomia privada for assegurada. Uma garantia privada assegurada serve como garantia para emergência da autonomia pública, do mesmo modo que uma percepção adequada da autonomia pública serve como garantia para emergência da privada. (HABERMAS, 1997b, p. 146).

A relação existente entre autonomia pública e autonomia privada deixa bem nítida a relação interna existente na teoria discursiva habermasiana entre direito e democracia: o direito se legitima pela via democrática. E essa relação de direito-democracia equivale também à relação entre direitos fundamentais e soberania popular, ambos essenciais para a configuração da sociedade democrática contemporânea, pois estão situados no mesmo patamar de validade. A garantia dos direitos humanos é a razão de ser da soberania popular, ao passo que esta é o fator de legitimação dos direitos fundamentais. Em síntese, para Habermas, os liberais se enganam por acreditar que os direitos fundamentais devem prevalecer acima da soberania popular, enquanto se iludem os comunitaristas quando pensam que a vontade da comunidade é prioritária em relação aos direitos humanos.

Para Habermas, nas sociedades contemporâneas, as convicções práticas justificadas na política deliberativa influenciam a coordenação e integração social pelo código do direito e do poder político, que metamorfoseiam em decisões vinculantes obrigatórias as opiniões públicas mais difusas, produzidas por meio de redes comunicativas anônimas de esferas públicas livres e autônomas.

A democracia como soberania popular terá de se manter pela formação autônoma da opinião e da vontade política conectada com um sistema político-institucional regido pelo direito, que é um *médium*, cuja lógica própria deve ser mantida. O que se disputa na esfera pública e na sociedade civil é a influência do sistema político-administrativo, de modo a direcioná-lo às convicções práticas justificadas discursivamente. Para mostrar como os cidadãos podem influenciar o sistema político, sem perturbar sua dinâmica específica, foi que Habermas (1997b) recorreu a metáfora das eclusas. Segundo ele, o modelo de eclusas tem um poder de democratização, pois tende a fazer com que as matérias, os procedimentos decisórios e as tarefas de regulamentação da administração e da justiça possam também ser

progressivamente submetidas ao teste de justificação política. Com os modelos das eclusas Habermas reforça o núcleo normativo da política deliberativa: as exigências de uma justificação racional e pública das questões passíveis de regulamentação jurídica.

Nesse nível de análise conceitual, Habermas reconstitui o núcleo normativo do conceito de democracia deliberativa procedural no qual o Estado de direito se vincula necessariamente à democracia radical. A legislação legítima encontra sua expressão sociopolítica mais adequada na sociedade civil e na esfera pública. No entanto, é preciso lembrar que o poder comunicativo gerado na esfera pública e na sociedade civil por si só não é capaz de produzir ações efetivas, a não ser que consiga influenciar o sistema político e transformar-se em poder normativo legal, o que implica considerar a lógica de operação das instituições políticas realmente existentes e as relações entre poder social e poder administrativo.

Portanto, o teste de legitimidade das instituições políticas democráticas não é propriamente a participação direta de todos, numa espécie de mega-ágora, mas a justificação pública que deve levar em conta todos os atingidos, assim é garantida a soberania. É a partir desse modelo complexo de legitimidade que se pode compreender o filtro discursivo e crítico pelo qual tem de passar as reivindicações por reconhecimento público e legal das identidades particulares e das diferenças culturais.

3.2 A ideia de “patriotismo constitucional” e a hermenêutica constitucional habermasiana

Habermas (2001) acredita que a autonomia privada e a autonomia pública devem ser asseguradas de forma concomitante, não se podendo conceber uma sem a outra. Ele sustenta a ideia de que a autonomia pública de cidadãos que se dão a si mesmos suas próprias leis em processos democráticos de formação de opinião e da vontade tem a mesma motivação que a autonomia privada dos sujeitos jurídicos que estão submetidos a essa lei. Assim, como exposto, ele entende existir uma conexão interna entre as duas autonomias. Os direitos humanos assegurados constitucionalmente pelo sistema de direitos tendem a estender-se para o plano internacional. Assim, a autonomia privada e a autonomia pública estão ligadas por vínculos internos porque sem os direitos clássicos à liberdade não há um *medium* para a institucionalização jurídica das condições que permitem aos indivíduos fazerem uso de sua autonomia enquanto cidadãos⁴⁹.

⁴⁹ HABERMAS, 1997b, p. 315-316.

Essa conexão entre a autonomia privada e a pública e consequentemente a existência da sociedade democrática depende do reconhecimento por parte dos cidadãos de um sistema de direitos que foi introduzido ao longo dos dois últimos séculos na constituição de cada comunidade histórica democrática. Esse sistema se compõe de cinco categorias que forma o sistema de direitos:

- (1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação;
- (2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status* de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito.
- (3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual;
- (4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo.
- (5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4). (HABERMAS, 2003, p. 159 - 160).

Habermas entende a constituição como um sistema de direitos fundamentais. A interpretação da constituição deve ter um sentido deontológico – orientado por princípios – mas deve também levar em conta a existência de um vínculo necessário entre os compromissos morais com direitos fundamentais e os compromissos éticos com culturas políticas particulares. Ele recusa o conceito liberal de constituição – garantia destinada a resguardar um núcleo de liberdades negativas. A constituição e seu sistema de direitos têm, para ele, um papel mais amplo. Na sociedade pós-convencional – sociedade democrática pluralista contemporânea – os indivíduos pertencem às comunidades históricas distintas e não chegam a constituir uma comunidade étnica ou cultural sólida que representa por si só a nação. Nessa sociedade pós-convencional, somente a constituição, por meio de seu sistema de direitos, pode converter os indivíduos em uma “[...] nação de cidadãos, cuja identidade coletiva não existe antes nem independentemente do processo democrático do qual surge” (HABERMAS, 2003, V.I. p.138).

Precisamente no contraste entre noção de cidadãos e noção constituída por um povo reside a grande conquista do Estado nacional democrático, que consiste na criação de um novo tipo de solidariedade, de caráter abstrato, graças à formulação do conceito de cidadania e à construção do direito como o meio adequado para tal desiderato.

Dessa concepção, resulta a ideia de patriotismo constitucional (*Verfassungspatriotismus*) de Habermas, que é uma modalidade pós-convencional de configuração da identidade coletiva de uma nação de cidadãos, na qual, em razão da diversidade de formas culturais, a constituição representa a única base comum a todos os cidadãos. A tese do patriotismo constitucional traz consigo a ideia do Estado constitucional de direito como um processo que decorre gradualmente ao longo de diversas gerações (HABERMAS, 1994, p.115-116). Com essa tese, Habermas responde às formas tradicionais de chauvinismo nacionalista que, comumente, são ligadas às noções tradicionais de patriotismo, pois o núcleo sustentador da ideia de *Vefassungspatriotismus* está no seu caráter universalista, cuja base são os princípios republicanos e os direitos humanos: esse patriotismo

não se refere ao todo concreto de uma nação, mas sim a procedimentos e aos princípios abstratos. E estes se referem por sua vez, às condições de convivência e de comunicação de diversas formas de vida, providas de iguais direitos, coexistentes – tanto no interior como no exterior (HABERMAS, 1994, p. 101).

Enquanto os comunitaristas acreditam que o patriotismo seja uma identificação comum a uma comunidade histórica fundada em certos valores, Habermas entende que o patriotismo depende da consideração não apenas dos direitos liberais e políticos, mas também dos direitos culturais e sociais. A cidadania democrática só consegue realizar sua proposta de integração social se assegurar o reconhecimento mútuo entre as variadas formas de vida existentes, isto é, se for capaz de gerar solidariedade entre os diferentes. Mas com o patriotismo constitucional são recusadas as construções instituidoras dos pertencimentos pré-políticos como base da solidariedade entre estranhos, e isso porque nesta ideia de patriotismo constitucional está a de força motivadora que serve de fortalecimento da união dos estranhos entre si – daí a relevância desse conceito para as sociedades pluralistas, já que tal força motivadora não é respaldada em qualquer forma tradicional de apego à nação, ao território, à religião, à língua ou história comum.

A força agregadora, que antes estava na cultura compartilhada, está agora na própria cidadania democrática, cujo perfil é definido pelo sistema de direitos inscritos na Constituição. O antigo nacionalismo, fundado na identidade cultural, cede lugar ao patriotismo constitucional, fundado na participação discursiva-racional dos cidadãos, ou seja, na cidadania democrática. O cidadão não encontra mais a sua identidade nas tradições étnicas e culturais compartilhadas, mas no exercício de seus direitos de participação e de ação comunicativa. É necessário considerar ainda que, para Habermas, o modelo de ação comunicativa é aquele que procura cobrir a maior parcela possível de atividade social.

A ideia de patriotismo constitucional é relacionada a três formas instrumentais de integração social: a *dominação burocrática* – representa a intervenção ilegítima do poder administrativo; a *monetarização* ou *privatização da cidadania*, que consiste na intervenção ilegítima no mercado; e a *solidariedade*, revelada pela intervenção das forças sociais tendentes a garantir, por meio de uma estrutura comunicativo-normativa, os direitos humanos e ao mesmo tempo, os compromissos éticos de culturas políticas particulares. Por meio das duas primeiras formas de intervenção, a burocracia estatal ou o mercado do mundo da vida é colonizado. Por meio da solidariedade, a comunidade, com respaldo no sistema constitucional democrático de direitos, garante a primazia do mundo da vida sobre os subsistemas da administração pública e do mercado. Trata-se assim da solidariedade contra o nacionalismo (xenofobia) tradicional que se coloca contra a “impureza racial”, a heterogeneidade cultural, a contaminação cultural.

Essa noção de solidariedade é extremamente ligada à de justiça no pensamento de Habermas. Já na obra *Comentários à ética do discurso* (1991), ele defende que a solidariedade serve de orientação a uma justiça terrena, isto é, de cunho não metafísico ou religioso. Qualquer situação de fala “justa”, do sentimento de pertença a ela, tem de emergir a consciência de “solidariedade irremovível”, a qual sustenta a convicção da “irmanação num universo comum” (HABERMAS, s.d., p. 72 e 73). Assim, além dos escritos de filosofia política – dentre os quais se encontra a defesa do “patriotismo constitucional” – que ressaltam a imprescindibilidade do princípio de solidariedade para a democracia, textos da filosofia prática de Habermas, como o acima referido, também focam esse princípio ora como “em pátria solidária”, ora como “comunhão”, como condição para se alcançar soluções consensuais e, portanto, justas, em todas as comunidades linguísticas, e aqui entra o papel da hermenêutica constitucional.

Para Habermas (2002, p. 243), as “questões éticas não se deixam julgar o ponto de vista moral que se pergunta se algo é igualmente bom para todos”. Justiça é o resultado da autodeterminação da sociedade que garante a constituição dos direitos fundamentais e não o reconhecimento de alguns direitos pré-políticos. No cerne dessa definição está a diferenciação entre normas e valores estabelecida pelo filósofo. A norma é obrigatória: pode ser aplicada ou não. Portanto, representa um conceito deontológico. Já os valores traduzem preferências compartilhadas, admitem concordância meramente parcial e assumem, por isso, um sentimento teleológico. Com base nessa distinção, Habermas acredita que os direitos fundamentais não são valores, mas sim normas de direito constituídas. “Enquanto normas do direito, os direitos fundamentais, como também as regras morais, são

formadas segundo o modelo de normas de ação obrigatórias – e não segundo o modelo de bens atraentes” (HABERMAS, 2003, p. 318), como pretende o comunitarismo.

Habermas confronta as interpretações liberal-deontológica e comunitária-teleológica, para construir seu método hermenêutico de caráter procedimental. Segundo o filósofo, o intérprete da constituição não tem o papel de garantir um sistema de princípios obrigatórios, nem mesmo ser o guardião de uma ordem de valores. Não estão errados os comunitaristas quando entendem que a interpretação deve levar em conta as particularidades culturais da comunidade histórica, porém estão certos os liberais ao afirmar que a interpretação deve buscar o sentido deontológico da norma constitucional. Mas no que consistiria essa busca do sentido deontológico da norma? Habermas contrariaria os comunitaristas, se num conflito entre um direito fundamental e um valor preferido por certa comunidade dotada de soberania popular, fosse procurar o que deve ser considerado *correto* e não simplesmente escolhido em dado momento histórico, pois “uma decisão jurídica de um caso particular só é correta quando se encaixa num sistema jurídico coerente” (HABERMAS, 2003, p.289).

Habermas concorda com a ideia dworkiana da existência de uma resposta correta para as questões judiciais. Porém, essa resposta correta se contrapõe a partir de procedimentos comunicativos racionais que se fundamentam numa ética discursiva. Portanto, percebe-se que aqui, Habermas se afasta dos liberais e aproxima-se dos comunitaristas. A resposta discursiva habermasiana, no que diz respeito à busca da resposta correta para o litígio, não define o conteúdo da norma, contrariamente ao que ocorre na hermenêutica liberal. Ela, por sua vez, define apenas o procedimento capaz de assegurar a legitimidade do ato interpretativo.

Ao intérprete da constituição cabe assegurar a efetividade do processo de criação democrática do direito. A função do tribunal constitucional é garantir a criação do direito que deve realizar-se segundo os critérios estabelecidos pela comunidade, desde que ocorra de modo democrático.

É da incumbência do tribunal constitucional tornar efetivo o sistema de direitos que faz valer o nexo interno entre autonomia privada e pública⁵⁰. Proteger os direitos fundamentais sem garantir as identidades culturais diferenciadas não é suficiente para assegurar ao ordenamento jurídico a legitimidade de que ele necessita. Essa legitimidade só se assegura quando o sistema proporciona a participação discursiva dos indivíduos no processo

⁵⁰ HABERMAS, 2003, p. 347.

de criação e aplicação do direito, de forma a garantir os direitos individuais e o reconhecimento das identidades culturais das diversas comunidades sociais.

O processo de interpretação e aplicação do direito realiza, no plano interno, a aplicação de um direito contingente; no plano externo, uma fundamentação racional. Para ver garantida sua racionalidade, o processo interpretativo deve garantir simultaneamente a segurança jurídica e a correção⁵¹. Essa decisão correta é consistente no que diz respeito à legitimidade da norma e justa no que tange à sua adequação ao caso concreto. Para conseguir a adequação da decisão, o intérprete fez um dos chamados discursos morais de fundamentação e de aplicação das leis⁵², os quais supõem uma concessão paradigmática do direito, que unifica o processo hermenêutico a realidade histórica, estabelecendo uma relação circular entre normas jurídicas e estado de coisas.

Habermas expõe o quadro de disputa doutrinária travada entre liberais e comunitaristas sobre o problema da jurisdição constitucional⁵³. O paradigma do direito formal burguês orienta a doutrina liberal e é, pois, caracterizado pela prioridade atribuída à autonomia privada que assegura aos indivíduos o direito de tentar realizar seus projetos pessoais de vida. Enquanto o paradigma do direito ao bem estar social é adotado pelos comunitaristas e propõe-se a corrigir o que entende como sendo uma falha no paradigma burguês, a saber, proporcionar à sociedade instrumentos capazes de compensar as desigualdades materiais, de forma a assegurar, também, a igualdade fática.

Habermas constata que tanto o paradigma liberal quanto o comunitarista buscam o mesmo direito, que é o exercício das liberdades individuais, isto é, da autonomia privada. Uma vez percebida a igualdade entre os paradigmas, ele apresenta a seguinte crítica à teoria comunitarista: ao querer assegurar as bases materiais que permite a qualquer cidadão ter acesso ao exercício dos direitos fundamentais, o paradigma do direito ao bem-estar acaba por se limitar a esses mesmos direitos fundamentais. Para evitar essa armadilha da dominação burocrática do Estado é que todos os cidadãos devem ter a possibilidade de acesso a uma estrutura interna de esfera pública que permita aos interessados converter-se de ouvintes a atores.

O erro de liberais e comunitaristas, direta ou indiretamente, foi vincular o conceito de justiça à ideia de bem-estar individual, alcançável pela igualdade jurídica formal

⁵¹ HABERMAS, 2003, p. 247.

⁵² Ibid., p. 291

⁵³ Tal exposição ele faz com a base na concepção do direito como paradigmática no sentido de que cada sociedade concebe o direito segundo o seu paradigma histórico. No entanto, Habermas acredita que o paradigma do direito em vigor do estado democrático deve efetivamente ser levado em conta no processo hermenêutico.

(paradigma liberal) ou pela igualdade jurídica fática (paradigma comunitarista). Os dois paradigmas situam o cidadão na posição de mero destinatário do direito. Habermas propõe, portanto, o paradigma procedimental do direito, que estabelece uma relação interna entre autonomia privada e autonomia pública. A constituição precisa garantir aos indivíduos o papel de atores da história e, por conseguinte, autores do direito.

É assim que Habermas estabelece a relação entre direito e democracia, ou entre legalidade e legitimidade, ou ainda entre validade e facticidade. Ao encontrar sua legitimidade no processo democrático, o direito não sobrevive fora da democracia. O paradigma habermasiano vincula ao processo político comunicativo tanto a produção quanto a interpretação do direito. Eis, então, o motivo pelo qual todo cidadão deve poder participar não só da criação, como também da interpretação da constituição. Após lançar uma crítica feroz à invasão da competência legislativa por parte do direito administrativo e judiciário, que ocorre nas democracias atuais, Habermas declara que a interpretação das normas, da mesma forma que sua produção, deve ocorrer no interior do debate público, com a participação efetiva dos cidadãos.

A pergunta mais sensata para se fazer agora é: de que maneira se pode instrumentalizar esse projeto de prática social comunicativa no âmbito da interpretação do direito? Se o ordenamento legal depende de uma concretização e, esta se realize por meio da hermenêutica, como os discursos acerca da aplicação do direito têm de ser complementados? Esses discursos de fundamentação devem ocorrer mediante a apresentação de justificações de posições perante um fórum judiciário crítico, a fim de institucionalizar uma “esfera pública capaz de ultrapassar a atual cultura de especialistas” (HABERMAS, 1997b, p.184).

O paradigma procedimental habermasiano não adota nenhuma concepção particular sobre o conceito de bem e nem um sistema de valor vinculado a certa identidade cultural. Habermas define o direito legítimo de acordo com padrões procedimentais discursivos. A participação dos cidadãos no processo de interpretação não pode ser periférica, mas central, no qual se situam os poderes parlamentar, administrativo e judiciário.

Habermas entende que as decisões públicas e as políticas públicas nacionais já se subordinam aos interesses dos sujeitos econômicos metanacionais. Ademais, o filósofo aponta para a necessidade de estimular o homem a modificar sua consciência nacional numa consciência pós-nacional cosmopolita, a fim de criar um sistema de direitos planetários que se fundamente e se legitime por meio de um amplo e radical processo racional comunicativo-argumentativo de discussão pública.

3.3 A interpretação de democracia por Habermas

Habermas propôs um modelo multidimensional de discurso na esfera pública democrática. A concepção de política deliberativa apresentada por Habermas à justificação da normatividade está vinculada a três dimensões da razão prática: a dimensão da moral ou da *justiça universalista*; a dimensão *ético-política*; e a dimensão *pragmática instrumental*. A primeira se orienta para resolução equitativa e imparcial de conflitos interpessoais que tem de ser ajuizados sob o ponto de vista do que é bom para todos, reivindicando uma aceitabilidade racional para suas normas. A segunda se orienta para as avaliações fortes para vida digna, a interpretação de valores culturais e de identidades e, como tal, reivindica a aceitação de valores éticos a partir do ponto de vista do que é bom para os membros de uma determinada comunidade política. A terceira, mediante regras práticas, cuja validade é dada pelos critérios de eficácia e utilidade, orienta-se para a satisfação instrumental e estratégica de certos fins e interesses, preocupada com a adequação de meios e fins. Essas dimensões produzem diferentes tipos de “acordo racional”. A diferença entre os tipos de acordos está na fundamentação. O primeiro exige que as partes aceitem o resultado a partir das mesmas razões, enquanto, no segundo caso, o resultado pode ser aceito pelas diferentes partes por razões diferentes. No terceiro, o consenso exige a conciliação, a concordância reflexiva entre as orientações de valores das partes.

Ao justificar a normatividade por meio destas três dimensões da razão prática, Habermas também leva em conta diferentes concepções de liberdade formadoras do horizonte da autocompreensão normativa moderna. Essas dimensões são levadas em conta por uma concepção de cidadania democrática para satisfazer as funções de integração social e de legitimação política de sociedades complexas e plurais. Bem como para preencher o quesito de uma sociedade moderna, justa e boa, a saber, o de colocar à disposição de todos os seus membros, na mesma medida, as condições jurídico-morais, sociais e políticas de reconhecimento recíproco necessárias para a realização plena, não distorcida, da liberdade pessoal. Quando a razão prática opera sob o aspecto do que é adequado e útil, dirige-se à liberdade de arbítrio do agente racional com respeito a fins: ao orientar-se para o que é bom, a razão prática opera sob a força de decisão da pessoa ética que trata da sua autorealização pessoal autêntica; quando a razão prática está orientada para o justo, opera sob o pressuposto da vontade livre do sujeito capaz de julgar moralmente.

O uso público da razão não se deixa apreender por uma única dimensão da razão prática. A autodeterminação dos cidadãos implica uma forma de reconhecimento

recíproco em que o conceito intersubjetivo de autonomia tem de ser entendido de modo mais geral e neutro do que a autonomia moral e a autocompreensão ética.

Concomitante a sustentação dessas teses, Habermas admite que na democracia formal não há igualdade política. O pluralismo de elites substitui a autodeterminação de um povo e afasta as decisões que pactuam ou impõem uma norma jurídica das pressões por legitimação. A consequência disso é um direito extremamente funcional ao sistema econômico, que não cumpre sua função de integração social legítima, porque os destinatários não podem questionar a validade das normas a serem seguidas e o fardo da integração social é carregado pela facticidade.

Temos aqui que o resultado do percurso dessa emancipação social visa mostrar o problema mais recente do pensamento habermasiano: o lugar específico que deve ocupar a categoria do direito no quadro teórico surgido a partir da teoria da ação comunicativa, renovada pela publicação de *Direito e Democracia* em 1992. A filiação de Habermas a chamada primeira geração da teoria crítica se deu a partir de um núcleo comum de continuidade ao pensamento dos teóricos críticos. Num primeiro sentido, assim como os filósofos da teoria crítica sabotaram o projeto moderno da sociedade, Habermas deu continuidade às críticas. O segundo sentido se baseia na teoria consensual da verdade que aponta para uma emancipação social⁵⁴.

Embora a noção de emancipação continue em Habermas, ela se altera em relação à tradição da teoria crítica. Ela é pensada por ele como ampliação das esferas sociais submetidas à racionalidade comunicativa, no quadro de um mundo da vida de feições pós-tradicionais. Esse diagnóstico impõe o reconhecimento de que o exercício comunicativo convive com uma estrutura não-comunicativa impenetrável, moldada pela racionalidade sistêmica.

A emancipação não é mais pensada como sitiamento do sistema, mas como capacidade de aberturas de canais para influxos comunicativos e o direito é o instrumento, o transformador, que permite esse movimento. Não é casualmente que surge a categoria do direito em Habermas, primeiro como resposta não apenas à questão da necessidade da estabilização da tensão entre aquele inteligível destrancendentalizado e um empírico acoplado à fundação sagrada de tradições e costumes, mas como *médium* a permitir a ampliação de espaços comunicativos. Buscar um conceito de verdade enfático que englobe a razão teórica e prática é índice de um modelo de crítica indissociável de um projeto

⁵⁴ Sobre isso ver: NOBRE, 2003, p. 373-374.

emancipatório da sociedade. Quanta emancipação suporta uma sociedade (em dois níveis) submetida à crescente complexificação do capitalismo tardio? Habermas toma o desenvolvimento da primeira geração da teoria crítica como sintoma de que o projeto de emancipação herdado de Marx torna-se incompatível com o alto grau de complexidade do capitalismo tardio⁵⁵. Como contraponto, ele admite uma nova chave de leitura, adequada às circunstâncias de uma sociedade complexa: o direito.

O direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação. A facticidade e a validade são incompatíveis. Daí a peculiaridade do direito como *médium* capaz de estabilizar essa incompatibilidade.

Isso justifica o surgimento de questões importantes como: pode surgir um sistema de direitos que possua uma gênese normativa legítima? Qual o critério para o exame da legitimidade de pretensões de validade normativa no âmbito do direito? O pensamento de Jürgen Habermas, ao começar um caminho lançando mão da teoria do agir comunicativo, possibilita a crítica da democracia formal e, sobretudo, permite investigar o fundamento da validade de uma ordem jurídica legítima.

O estudo dos princípios de organização da formação social permite verificar que os mecanismos de controle social para a exploração do trabalho, a dominação de classes a sustentação de autoridades fáticas, estão intimamente relacionadas a duas realidades: bloqueios, restrições e distorções sistemáticas da comunicação entre participantes, como também, a insuscetibilidade de crítica quanto à validade de normas a serem seguidas.

Habermas contrasta as instituições integradoras das sociedades arcaicas e tradicionais com o direito nas sociedades modernas e observa uma semelhança na essência (HABERMAS, 2003, p. 59). Em sociedades arcaicas, a restrição ou distorção da comunicação em linguagem corrente subtrai as pretensões diretivas da ação de questionamentos críticos, com apelo ao costume, às tradições, aos rituais. Nas sociedades tradicionais, o princípio da organização é a dominação de classe em formação política. Cria-se um centro de controle institucionalizado em um aparelho burocrático de autoridade que é o Estado. Esse passa a ser o núcleo do poder e não mais o parentesco⁵⁶. A dominação manifesta que ocorria em sociedades tradicionais, cujos núcleos dominantes podiam ser facilmente identificados, foi substituído no capitalismo liberal pelo poder politicamente anônimo dos súditos civis. O relacionamento de classe é institucionalizado pelo mercado de trabalho e assim despolitizado.

⁵⁵ NOBRE, 2003, p. 383.

⁵⁶ HABERMAS, 1999, p. 133-134.

Nesse modelo, o direito estatal adquire importância para sustentar a dominação, na medida em que se cria o direito civil para sancionar o mercado, de tal modo que assegure aos proprietários dos meios de produção o poder necessário para apropriar o valor excedente e para usá-lo privada e autonomamente. Nesse contexto, as crises surgem na forma de problemas econômicos de direções não resolvidas, e, por isso, o direito não sofre tanta pressão por legitimação: as contradições próprias do capitalismo, como, por exemplo, a exploração de classe, são justificadas como problemas de mercado.

No modelo chamado de capitalismo organizado ou regulado pelo Estado, que ocorre com o avanço do processo de acumulação, há a suplantação e parcial substituição do mecanismo de mercado pela intervenção estatal. O Estado intervém no mundo quando cresce um hiato funcional, portanto impulsionado pela própria perversão do mercado e pelos efeitos colaterais disfuncionais do mecanismo de condução que revelaram os distúrbios da ideologia burguesa de livre competição. Segundo Habermas (1984, p. 261), não houve uma verdadeira mudança no sistema, mas continuação do mesmo: “a transformação sócio-estatal do Estado liberal de Direitos precisa ser entendida a partir dessa situação inicial. Ela se caracteriza pela continuidade, e não como uma ruptura com as tradições liberais”. Como os problemas de legitimação não podem ser reduzidos a problemas de realização do capital, é necessário assegurar as lealdades das massas dentro de uma moldura de democracia formal.

Habermas entende que a democracia, numa perspectiva elitista, não é mais determinada pelo conteúdo de uma forma de vida, que leva em conta os interesses generalizados de todos os indivíduos. Se por democracia se entendiam as condições pelas quais os interesses legítimos podiam ser preenchidos por meio da participação e da autodeterminação, hoje, entretanto, não se compreende assim. Modernamente, além de ser uma chave para a distribuição de recompensas de acordo com o sistema e a serviço de interesses privados, tal democracia torna possível a prosperidade sem liberdade. Mas uma democracia formal que não permite um entendimento coletivo sob um ponto de vista moral, não atende a demanda de legitimação do sistema de direitos, apenas procura afastar o problema; ela não é enlaçada à igualdade política, no sentido de igualdade de oportunidades e chances efetivas de exercer o poder: “A democracia não mais tem a meta de racionalizar autoridade através da participação dos cidadãos em processo discursivo de formação de vontades” (HABERMAS, 1999, p. 155-156). Isto é, a igualdade política é apenas o direito formal de concorrer às eleições. A finalidade da democracia é tornar possível o acordo entre as elites, o que significa que a substância da teoria democrática clássica finalmente sucumbiu.

O pluralismo das elites consegue substituir a autodeterminação do povo independente das pressões de legitimação e, simultaneamente, imunizando-o contra o princípio da formação racional da vontade. No cerne do direito, contudo, serão carreados os imperativos contraditórios, especialmente para a manutenção da produção socializada para fins particulares em favor da realização do capital. Habermas verifica que o direito se interliga não somente com o poder administrativo e o dinheiro, mas também com a solidariedade, e adverte: “é de se notar que as normas jurídicas não revelam como esses imperativos podem ser trazidos para um equilíbrio” (HABERMAS, 2003, p. 62-63).

A democracia formal pode ser vista como uma construção da burguesia para despertar e cultivar a crença na sua legitimidade, de tal modo que possa interceptar a possibilidade de um conhecimento intersubjetivo de direitos, para impedir um risco de dissenso emancipatório.

Na concepção de universalização do direito que ainda hoje existe, as interpretações das necessidades da sociedade precisam ser aceitas enquanto dadas. Não há uma formação discursiva da vontade, para que seja testada a pretensão de validade de normas, bem como para que sejam reconhecidas intersubjetivamente. No modo de ler dos individualistas da teoria atual, esquece-se do sentido intersubjetivo dos direitos subjetivos. Assim, “o direito costuma adaptar-se especialmente à integração social de sociedades econômicas que, em domínios de ação neutralizados do pondo de vista ético, dependem das decisões descentralizadas de sujeitos singulares orientadas pelo sucesso próprio” (HABERMAS, 2003, p. 114).

3.4 Justiça e modernidade

A partir do século XVIII, a cultura ocidental formou uma nova consciência acerca do tempo. O ocidente cristão formou o conceito “nova era” para caracterizar os novos tempos que teriam início após o “juízo final”, à medida que a expressão “tempo moderno” ou “idade moderna” serviu para designar o tempo no qual se vive. Assim, a atualidade é entendida como uma passagem para o novo vivendo na consciência da aceleração de eventos históricos e nas expectativas das diferenças do futuro. A história, desde o final do século XVIII, é compreendida como um processo (abrangente) gerador de problemas no mundo todo. Nela, o tempo é considerado como fonte para a solução de problemas que o passado nos deixou. Porém, os bons exemplos do passado que poderiam ser tomados como modelos de orientação para o presente estão sendo esquecidos. Por isso a modernidade não consegue mais extrair

seus padrões orientadores dos modelos de outras épocas, pois, descobre que depende exclusivamente dela própria.

“A desvalorização do passado formada pela pressão que leva a extrair princípios normativos das experiências e formas de vida próprias e modernas são capazes de explicar a estrutura modificada do *espírito do tempo*” (HABERMAS, 2005, p. 10). Este, por sua vez, recebe impulsos de duas correntes de pensamento: o pensamento histórico e o utópico. O pensamento histórico impregnado de experiências está destinado a criticar os projetos utópicos; e o pensamento utópico exaltado parece ter como função descobrir alternativas de ação e espaços de possibilidade, os quais ultrapassam as continuidades históricas. Contudo, a consciência moderna do tempo abriu um horizonte, no qual o pensamento histórico se funde com o utópico. A imigração de energias utópicas, na consciência histórica, caracteriza o espírito do tempo que acompanha a esfera pública política dos povos modernos desde os dias da Revolução Francesa. O pensamento político da Revolução Francesa, desejoso de enfrentar os problemas da atualidade da época, estava impregnado de energias utópicas, porém essas expectativas deveriam ser controladas pelas experiências históricas, que deixou como herança para a modernidade as Revoluções do século XIX e XX.

No século XIX, o conceito de “utopia” se transformou num conceito político e polêmico que cada um usa contra todos os outros. A Utopia, de Thomas Morus, “A cidade do sol”, de Campanella e a “Nova Atlantis”, de Bacon eram utopias surgidas no renascimento e qualificadas como *romances* políticos, porque seus autores jamais duvidaram do caráter ficcional das narrativas. Entretanto, a utopia perde suas características de romance e as energias utópicas do espírito do tempo trabalharam com mais intensidade no entrelaçamento do pensamento utópico com o histórico. Marx e Engels foram os protagonistas do século XIX com o estandarte do socialismo utópico preparando o terreno para as revoluções do século XX. Posteriormente, Ernest Bloch e Karl Mannheim se empenharam num trabalho de purificação da expressão “utopia”, na intenção de reabilitá-la, confiavelmente, em meio às possibilidades de vidas alternativas, necessariamente, ancoradas no próprio processo histórico.

No entanto, parece que as energias utópicas foram totalmente consumidas, desaparecendo completamente do pensamento histórico. Como decorrência disso, a perspectiva de um futuro promissor se encolhe, à medida que a utopia diminui gradativamente no século XIX. Como consequência, percebe-se um panorama assustador dos riscos que ameaçam interesses vitais em nível global. O aumento de armas nucleares, o empobrecimento estrutural de países em desenvolvimento, o desemprego, a crise financeira mundial de 2009 e

os crescentes desequilíbrios sociais nos países desenvolvidos reforçam a crise do pensamento utópico de uma “justiça justa” na consciência pública e política.

É possível pensar nas possibilidades que levaram à diminuição das energias utópicas. As utopias clássicas quiseram criar condições para uma vida digna do homem e para a felicidade organizada socialmente. As utopias sociais, fundidas no pensamento histórico, despertaram expectativas mais realistas, já que representam a ciência, a técnica e o planejamento como instrumentos promissores e sólidos de um controle da natureza e da sociedade. Mas essa expectativa foi abalada por evidências maciças. A energia nuclear, a tecnologia armamentista e os avanços no espaço sideral, a pesquisa dos gens e a intervenção biotécnica no comportamento humano, a elaboração das informações, o armazenamento de dados e os novos meios de comunicação constituem técnicas cujos efeitos são discrepantes. Quanto mais complexos se tornam os sistemas necessitados de controle, maior se torna a possibilidade de efeitos colaterais. As forças produtivas se tornam, posteriormente, em forças destrutivas, os potenciais de planejamento em potenciais de estorvo. Por isso vemos crescer as teorias que pretendem mostrar que as mesmas forças que incrementam o poder, transformam hoje a autonomia em dependência, a emancipação em opressão e a racionalidade em irracionalidade.

No cenário intelectual, há suspeita de que o esgotamento das energias utópicas não prenuncia apenas uma atmosfera pessimista passageira no âmbito da cultura, ela vai mais longe. Esse esgotamento poderia configurar uma mudança no espírito do tempo. Talvez aquilo que unia o pensamento utópico e histórico se dissolva novamente. No entanto, Habermas não vê a possibilidade da desmembração do pensamento utópico se retirar da consciência histórica. Assim, chega-se ao fim de determinada utopia do passado, que se cristalizou no potencial da sociedade do trabalho.

Hoje em dia, a utopia da sociedade do trabalho não possui mais força de convicção – e isso não somente porque as forças de produção perderam sua inocência ou porque a eliminação da propriedade privada dos meios de produção não deságua necessariamente por si mesma numa auto-administração do trabalho. Antes de tudo, porque a utopia perdeu o seu ponto de referência na realidade: a força do trabalho abstrato, configuradora de estruturas e formadora da sociedade (HABERMAS, 2005, p.15).

É sabido que a utopia inspirou o movimento dos trabalhadores europeus deixando o seu rastro em três pragmáticas bastante diferenciadas, porém muito influentes na história mundial. Após a Primeira Guerra Mundial e a crise econômica mundial, algumas correntes

políticas apareceram: o comunismo na União Soviética na Rússia; o corporativismo autoritário na Itália fascista, na Alemanha nazista e na Espanha falangista; e o reformismo social-democrata nas democracias de massa do Ocidente. Somente esse projeto de Estado social se apropriou da herança dos movimentos de emancipação dos burgueses, a qual se cristalizou no Estado constitucional democrático. Ao término da Segunda Guerra Mundial, todos os partidos que chegaram ao governo nos países ocidentais obtiveram sua maioria à luz das metas do Estado social. No entanto, desde a década de 70, torna-se evidente os limites do projeto do Estado social, que continuam se alimentando da utopia da sociedade do trabalho, perdendo gradativamente a capacidade de explorar possibilidades futuras de uma vida coletiva melhor e menos ameaçada.

A legislação do Estado social deve intervir no sistema econômico com o objetivo de cultivar o crescimento capitalista, à medida que o *status* dos assalariados é normalizado através de direitos de participação cidadã e de direitos de participação social. Assim, a população adquire a chance de viver em liberdade, em justiça social, e em crescente bem-estar. Nesse ponto, se pressupõe ser possível assegurar, através de intervenções estatais, uma coexistência pacífica entre capitalismo e democracia. Aqui, a ideia de Habermas é demonstrar os limites da reconciliabilidade entre capitalismo e democracia e da questão acerca das possibilidades de se gerar novas formas de vida com o auxílio de meios jurídico-burocráticos, uma vez que é discrepante a má distribuição de renda entre as sociedades democratas ao ponto de precisar da intervenção do Estado Social.

Entretanto, o Estado social se choca com a resistência dos investidores privados, embora o desenvolvimento das indústrias capitalistas dependa do resultado das políticas públicas do Estado Social. A estagnação econômica, a escassez de investimentos, o aumento do desemprego e a crise dos orçamentos públicos são perceptíveis quando não há compatibilidade entre privado e público no que respeita ao bem estar da sociedade. O Estado social bem sucedido, que consegue atender a demanda do povo e dos investidores, precisa reconhecer o fato de que ele mesmo não constitui uma fonte autônoma de bem-estar, pois não se encontra em condições de garantir a segurança do emprego como um direito do cidadão.

O Estado social ainda corre o risco de perder sua própria base social, uma vez que os eleitores podem optar por uma nova forma de administração pública, ou ainda, em época de crises, o Estado social pode desenvolver uma mentalidade de conservação do *status quo* e se unir a velha classe média formando um bloco defensivo contra os grupos desprivilegiados ou excluídos. Tal reagrupamento da base eleitoral ameaça os partidos que durante várias décadas se apoiavam numa clientela fixa e dotada de mentalidade social.

Habermas expressa que embora o Estado social consiga retardar ou até mesmo evitar completamente os efeitos colaterais de seu sucesso, os quais colocam em risco suas próprias condições de funcionamento, haveria, ainda assim, um problema a ser solucionado. Aqueles que defendem a ideia do Estado social intervencionista, pensam que a sua tarefa principal consiste em disciplinar o poder econômico e em afastar os efeitos destruidores de um crescimento econômico oriundo do mundo da vida dos trabalhadores dependentes. Pensam que o poder do governo conquistado de modo parlamentar, constitui uma fonte inocente e confiável. A intervenção do Estado para reformar as condições de vida dos empregados constituía a meta dos programas do Estado social. De fato, por este caminho chegou-se a uma medida maior de justiça social. Mas os meios jurídicos e administrativos necessários para a concretização dos programas do Estado social não constituem um elemento passivo e destituído de características próprias. No projeto do Estado Social reside uma contradição entre objetivo e método. Sua meta consiste na fundação de formas de vida estruturadas de modo igualitário, as quais deveriam, ao mesmo tempo, liberar espaços para a autorrealização individual e a coletiva.

Embora Habermas demonstre obstáculos no Estado social, ele não pretende afirmar que o desenvolvimento do Estado social constitui numa especialização falha e ainda acrescenta que os países que não atingiram o nível de desenvolvimento do Estado social, especialmente eles, não teriam razão plausível para se desviar desse caminho. O dilema apresentado por Habermas é que o capitalismo desenvolvido não pode viver sem o Estado social, como também não pode continuar vivo se continuar desenvolvendo o Estado social. As reações desse dilema revelam que o desenvolvimento do Estado social entrou num beco sem saída. E isso faz com que as energias utópicas da sociedade do trabalho se esgotem.

O abandono dos conteúdos utópicos da sociedade do trabalho não implica necessariamente que a dimensão utópica abandone definitivamente a consciência histórica e a controvérsia política. A autocertificação da modernidade é formulada por uma consciência da atualidade, na qual um pensamento histórico se dilui com um pensamento utópico. Entretanto, no momento em que os conteúdos utópicos da sociedade do trabalho desaparecem, evaporam-se as ilusões que enfeitiçaram a autocompreensão da modernidade. Enfim, nota-se que as sociedades modernas se dispõem de três fontes para satisfazer suas necessidades de controle: o dinheiro, o poder e a solidariedade. E compete ao poder da solidariedade mediar as relações de poder administrativo do poder estatal.

É uma ilusão pensar que, na forma de leis gerais e abstratas todos os sujeitos efetivamente terão os mesmos direitos e poderão exercitar sua autonomia privada ou pública

com igualdade de chances. A distância entre liberdade de direito e liberdade de fato, ou melhor, as dialéticas entre igualdade jurídica e igualdade fática, fomentaram lutas sociais em busca do incremento de política do estado social em direção a correção de desigualdade com novas expectativas de distribuição de renda. A partir daí, uma discussão que se expõe com frequência é: o paternalismo do Estado social seria compatível com a liberdade jurídica, ou as suas intervenções antecipadas põem em risco a própria autonomia que ele busca proteger?

Num Estado intervencionista ou supervisor, à primeira vista, tem-se a impressão de que as capacidades de regulação social lhe são atribuídas com a redução da autonomia privada. Isso ocorre porque as discussões entre liberais e defensores do Estado social concentram-se nas implicações normativas do funcionamento social de liberdades subjetivas protegidas pelo direito e procuram saber se basta garantir a autonomia privada por meio de direitos de liberdade ou se é preciso garantir prestações sociais positivas para a emergência da autonomia privada.

Tais observações revelam que os problemas de legitimação não estão ligados apenas à ineficiência do Estado, mas à ausência de legitimação, que também pode resultar de uma perturbação da gênese democrática do direito. As normas formuladas pelo direito devem poder ser criticadas e justificadas racionalmente no processo democrático, para que possa resultar o exercício do poder legítimo na sustentação de uma situação justa. Assim, em comunidades linguísticas, ao se debaterem problemas colocados à ação coletiva, a correção (moral) deles não depende da circunstância de que o sujeito que decide discursivamente se expõe hipoteticamente em situação ideal de fala, que lhe permita deixar de lado todo o tipo de consideração perturbadora do juízo moral contido numa argumentação, mas realiza sim na disposição de cada indivíduo – por estarem norteados pelos princípios do discurso e de universalização – em lançar propostas, estabelecer razões e respeitar toda pretensão de verdade colocada pelo proferimento de outro concernido⁵⁷.

O direito e a autoridade pública supõem tanto um freio à liberdade quanto regras para seu exercício ordenado. Com efeito, Habermas entende como legítimo o impedimento de que só os que dispõem de poder econômico ou *status* social elevado possam ascender ao uso e desfrute da liberdade, e, com isso, ele coloca no plano formal da lei todos os seres humanos em uma situação paritária: a liberdade é a mesma para todos; todos podem ascender a ela em condições de igualdade, justificando-se com isso as restrições que ela possa vir a sofrer. Nesse sentido, a liberdade traz imanente o princípio de igualdade, que também é a

⁵⁷Sobre isso ver: WHITE, Stephenk. Razão, justiça e modernidade na obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Icone, 1995, cap III – Justiça e os fundamentos da ética comunicativa, p. 55-70.

base da concepção de legitimidade do direito e da justiça em Habermas, e que inclui tanto a “igualdade dos cidadãos frente à lei” quanto o “princípio de igualdade de conteúdo do direito”. Disso deriva o estabelecimento da conexão entre autonomia privada no sentido de um direito à liberdade, o direito universal à igualdade e o princípio de igualdade do direito, mas, concomitante, sustenta-se a diferença entre igualdade de direito e igualdade de fato.

Ambos conceitos de igualdade factual e legal são expostos de modo claro por Habermas:

A liberdade de fato mede-se pelas consequências sociais observáveis que atingem os envolvidos, resultantes das regulamentações jurídicas, ao passo que a igualdade de direito refere-se à sua competência em decidir livremente, no quadro das leis, segundo preferências próprias. (HABERMAS, 1997b, p. 154-155).

Como a decisão “livre” pode ser tomada por todos os sujeitos autolegisladores, a igualdade legal está associada à participação no discurso, uma participação argumentativa que garante a esses sujeitos o papel de atores do direito. Logo, a igualdade é interpretada como regra de argumentação válida para discursos de fundamentação e de aplicação:

os argumentos, ou são por si mesmo de natureza normativa ou se apóiam noutros argumentos normativos. Eles podem ser tidos como bons argumentos ou como argumentos ‘que possuem peso’, quando ‘contam’ entre as condições do discurso e são aceitáveis, em última instância, pelo público dos cidadãos enquanto autores da ordem jurídica. (HABERMAS, 1997b, p. 153-154).

A noção de justiça diz respeito, desde esse prisma, a um procedimento pós-convencional que é crítico e se fundamenta naqueles cinco grupos de direitos já expostos, os quais emergem como condições extrajurídicas e juridicamente institucionalizadas que tornam possível a esses civis, como seres livres e iguais, a conformação à lei. Como a justiça é procedimental (argumentativa), assim a sustentação legítima dos direitos fundamentais decorrentes dela é constitutiva para toda a associação de membros jurídicos livres e iguais, o que, por sua vez, reflete a socialização, o reconhecimento horizontal dos civis.

No que tange a essa tese do reconhecimento horizontal presente na noção de justiça de Habermas, Axel Honneth⁵⁸ apresenta uma crítica contundente. Para ele, Habermas desconsidera que a característica de toda a comunidade é sempre a valorização da perseguição por indivíduos da “vida boa” e que, simultaneamente, o envolvimento dos indivíduos com esse propósito cria uma escala hierárquica de tratamento e relações entre os membros de uma

⁵⁸ HONNETH, A. *Kampfe um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik Sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 197-199 e 217-219.

mesma associação e/ou comunidade. De fato, a desigualdade nessas circunstâncias, segundo Honneth⁵⁹, não é relativa ou oriunda da situação econômica de cada pessoa, mas sim do valor social (*gesellschaftliche Wert*) da pessoa como membro da respectiva associação ou comunidade. Um valor que descaracteriza concretamente a igualdade formal e que é mensurável em função da contribuição de cada indivíduo à forma de vida da própria comunidade e à consecução de seus bens comuns ou ainda em conformidade ao nível que cada civil tem de disposição de realizar os fins da comunidade. A categoria que se estabelece para tal mensuração é a do reconhecimento, que denota um respeito desigual às pessoas e que levará, como categoria inversa, ao menosprezo às formas de vida e às convicções pessoais diferenciadas da maioria dos membros da comunidade.

Certamente Habermas não concorda com essa crítica. Contudo, não se pode ignorar que nele há uma justificativa para a “distância” existente entre a concepção formal da igualdade e a existência empírica desse princípio. Tal justificativa pode ser localizada na passagem em que ele trata explicitamente de um problema existente na natureza da ordem moderna do direito:

O princípio da liberdade de direito gera desigualdade fáticas, pois, permite o uso diferenciado dos mesmos direitos por parte de sujeitos diferentes; com isso, ele preenche os pressupostos jurídicos-subjetivos para uma configuração autônoma e privada da vida. Nesta medida, a igualdade de direito não pode coincidir com a igualdade de fato. De outro lado, essas desigualdades opõem-se ao mandamento da igualdade de tratamento jurídico, pois discriminam determinadas pessoas ou grupos, prejudicando realmente as chances para o aproveitamento de liberdades de ação subjetivas, distribuídas por igual. (HABERMAS, 1997b, p. 155).

Por certo, esse problema da desigualdade material e jurídica que mina as possibilidades da igualdade formal, tem sua probabilidade de solução vinculada às “compensações” do Estado de bem-estar social, nas quais, segundo o próprio entendimento de Habermas, criam “a igualdade de chances, as quais permitem fazer uso simétrico das competências de ação asseguradas; por isso a compensação de perdas em situações de vida concretamente desiguais, e de posições de poder, serve à realização da igualdade de direito” (HABERMAS, 1997 b, p. 155).

Mas as políticas de “compensações”, por serem consideradas “paternalistas” (uma “tutela paternalista” dos supostos beneficiários)⁶⁰, longe de serem aceitas por Habermas, são excluídas, e não por ele entender que a legitimidade dos indivíduos pode tardar a vir “da eliminação dos privilégios incompatíveis com a distribuição igual de liberdades subjetivas”,

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ HABERMAS, 1997b, p. 157.

mas devido à interpretação de “que a compensação de desvantagens situacionais culmina em certas tutelas, que transformam a almejada autorização para o uso da liberdade em assistência”⁶¹.

Ora, ao priorizar a práxis discursiva em detrimento das medidas compensatórias (e essa prioridade se percebe quando Habermas sustenta que medidas irrefutáveis de ordem compensatória devam ser definidas pelo entendimento obtido no discurso), a concepção habermasiana mantém-se relacionada à “esfera normativa”, que coloca a justificação da justiça social no limite da “esfera individual da liberdade”, sem considerar as determinações econômicas e culturais que o delineam de modo direto para cada grupo em segmento das mais variadas comunidades ou associações; com isso, passando ileso por essas possíveis determinações existentes concretamente, Habermas consegue fazer com que, do princípio da liberdade individual, seja suposto formalmente o princípio do direito comum à igualdade. Esse dilema denota apenas que Habermas ainda não consegue explicitar a relação de “liberdade e igualdade”: predomina em seu pensamento a convicção de que o verdadeiro sentido da liberdade se manifesta como “um ajustamento de restrições até o fim da igualdade de oportunidades” – e, por último, nessa acepção, a responsabilidade pela liberdade é do Estado⁶²; o Estado social é uma exigência do direito privado, que legalmente assegura a liberdade individual e serve a partir daí também de efetivação da justiça social⁶³.

Habermas propôs reconstruir o vínculo interno entre sociedade e razão mediante a “racionalidade comunicativa” – conceito já exposto no início deste capítulo – a partir da qual foi possível elaborar uma teoria da sociedade e da modernidade capaz de oferecer critérios tanto para desvendar os potenciais emancipatórios das práticas sociais quanto apontar as patologias da vida social moderna. A convicção de Habermas é de que a interação linguisticamente mediatizada entre sujeitos livres e iguais fornece o padrão capaz de medir as patologias sociais e os potenciais emancipatórios presentes na facticidade social. Sua inspiração vem do modelo pensado por Kant do uso público da razão, que é traduzido por ele como racionalização discursiva que recorre aos melhores argumentos. A ideia de uma discussão livre de coação diz respeito a um potencial inscrito em qualquer interação social entre sujeitos voltados ao entendimento mútuo. É na ação comunicativa que existe um vínculo estreito entre validade, razão e ação que configuram um modo de interação social no qual os indivíduos envolvidos coordenam seus planos de ação por meio de argumentos, bem como do

⁶¹ Ibid., p.155-156.

⁶² MARTINS, 2003, p. 88. Ver cap.II: justiça social, igualdade e liberdade, p. 67-125.

⁶³ HABERMAS, 1997b, p.134.

reconhecimento recíproco da liberdade comunicativa, isto é, do reconhecimento do *status* normativo do outro como indivíduo capaz de fornecer e avaliar razões⁶⁴.

Na liberdade comunicativa, os sujeitos são capazes de falar e agir, referindo-se reciprocamente uns aos outros em determinadas relações intersubjetivas de reconhecimento da validade de normas e regras. O uso da razão comunicativa não representa uma operação monológica, na qual o indivíduo solitário pensa e decide em conformidade com seu foro interno, mas ocorre sempre num espaço intersubjetivo de relações de reconhecimento mútuo. Desse modo, é possível desenvolver um conceito intersubjetivo de autonomia: na ação comunicativa, falantes e ouvintes contam com a intercambialidade de suas perspectivas, no sentido de que na ação orientada ao entendimento eles tem de reconhecer uns aos outros, de forma simétrica, como sujeitos capazes de responder a seus atos, que podem orientar sua ação por pretensões de validade criticáveis. A ação comunicativa não pode ser considerada como sustentáculo de toda integração social, pois a estrutura dessa mesma ação comunicativa está sob pressão de uma permanente reflexão crítica. Essa ação se manifesta num constante “risco de dissenso, sempre presente e embutido no próprio mecanismo de entendimento; e todo dissenso implica grandes riscos” (HABERMAS, 1991, p.85). Para explicar melhor o dissenso do entendimento linguístico, Habermas introduz o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*), um conceito complementar ao de ação comunicativa.

O mundo da vida se apresenta como forma de nivelamento do risco de dissenso decorrente da tensão entre facticidade e validade. Os sujeitos agindo comunicativamente sempre alcançam um entendimento no seu horizonte ou na sua eticidade. Segundo Habermas, o mundo da vida representa um duplo papel. Por um lado, apresenta-se como saber implícito não temático funcionando como um reservatório do qual é possível extrair informações e razões para iluminar determinada situação. Por outro lado, se expõe como tópico sobre o qual os indivíduos buscam alcançar um acordo. Segmentos do mundo da vida podem ser selecionados e tematizados sob a pressão problematizadora das experiências que produzem contingência. A possibilidade de problematização decorre da circunstância de que a razão prática comunicativa inscrita socialmente nas estruturas intersubjetivas de reconhecimento recíproco do mundo da vida traz consigo um leque de idealizações inevitáveis que forma a base contrafactual de uma prática de entendimento factual⁶⁵.

É a forma reflexiva de ação comunicativa, o discurso prático, que melhor caracteriza o ponto de vista moral imparcial. Pois leva em conta todas as ideias básicas de

⁶⁴ HABERMAS, 2003, p. 155-156.

⁶⁵ Ibid, p. 39.

qualquer moral que derivam das condições de simetria e das expectativas de reciprocidade que caracterizam a ação comunicativa. O discurso prático se estende a toda comunidade ideal de comunicação que inclui todos os sujeitos capazes de linguagem e ação. É nesse pressuposto, reconstruído por Habermas na pragmática universal, que se fundamenta o princípio da ética do discurso: que somente podem pretender validade aquelas normas que possam encontrar o assentimento de todos os afetados como participantes de um discurso prático. O discurso prático representa um papel de um procedimento que dá forma e articulação ao ponto de vista imparcial em virtude das suposições idealizadoras que tem de assumir faticamente todo aquele que entra em argumentações práticas. Portanto, Habermas acredita que o procedimento do discurso prático pode servir de modelo para uma concepção de política deliberativa. O procedimento de formação discursiva da vontade coletiva leva em conta o vínculo interno entre autonomia de indivíduos insubstituíveis e sua inserção em formas de vida intersubjetivamente compartilhadas. Embora a ênfase esteja colocada na possibilidade de formação de acordos racionais, os discursos práticos estão sempre referidos à pressão dos conflitos sociais.

Sem a eticidade de um horizonte do mundo da vida e sem os conflitos de ação numa determinada situação, na qual os indivíduos buscam uma regulação consensual de controvérsias, não teria sentido empreender um discurso prático. O procedimento deste discurso é concebido por Habermas como padrão de justificação para lidar com situações em que há uma ausência de acordo, quando há a necessidade de regular questões em relação às quais há interesses e valores em conflito, concepções rivais do que é bom e justo. É claro que a solução e a regulação desses conflitos exigem diferentes níveis de abstração, dependendo da matéria a ser acordada, e podem levar a exclusão de determinadas concepções do bem ou de interesses que ferem a racionalidade do procedimento, quando não contemplarem uma noção de verdade que seja aceita por todos os concernidos de uma situação de fala, a qual, sem tal noção, não pode ser considerada justa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto os filósofos liberais, quanto os comunitários e os críticos discursivos apontam a democracia como o modelo de sociedade mais adequado para garantir a justiça e a liberdade dos cidadãos. Porém, o que ocorre é que o regime político liberal engloba duas dimensões lógicas: a lógica liberal da liberdade e a lógica democrática da igualdade. A primeira visa resguardar os direitos humanos e determinar o espaço da autonomia privada, enquanto a segunda busca assegurar a soberania popular e delimitar o território da autonomia pública.

Os liberais, ao afirmarem a primazia da autonomia privada em vez da pública, entram em conflito com os comunitaristas porque estes defendem a ideia contrária. Para os liberais, o direito passa a ter a função primordial de estabelecer os limites da esfera pública e assegurar a autonomia privada do indivíduo frente ao Estado. Os comunitaristas não discordam dos liberais no sentido de que cabe ao Estado democrático liberal proteger os direitos fundamentais dos cidadãos contra indevidas interferências externas. No entanto atestam como certo que a composição desses direitos deve levar em conta o reconhecimento das necessidades particulares desses indivíduos enquanto membros de comunidades culturais específicas. Os comunitaristas contestam a noção liberal de universalidade dos direitos fundamentais, baseando-se no argumento de que os conteúdos dos princípios que protegem os direitos fundamentais são definidos a partir de razões particulares que determinam significados materiais diferentes para conceitos teóricos universais. Rawls e Taylor desenvolveram um padrão de justificação da normatividade conduzido pela ideia da formação de um juízo político por meio da reflexão pública. À razão pública dos cidadãos cabe definir os critérios de inclusão e exclusão da cidadania democrática.

Para Rawls, os cidadãos estabelecem esses limites ao escolherem os princípios de justiça para distribuir de forma equitativa, cuja força normativa está justificada publicamente a partir de algumas ideias intuitivas fundamentais da razão prática. Estas ideias são as bases públicas para a formação do juízo político sobre questões políticas fundamentais e o conteúdo normativo assegurado pelos direitos individuais da cidadania democrática. Assim, é formado o fundamento comum do ponto de vista moral da imparcialidade e da prioridade da justiça sobre as demais concepções de bem. Esta prioridade estabelece os limites da legitimidade e da tolerância, isto é, serve de padrão para avaliar as reivindicações (e as razões a seu favor) que os cidadãos dirigem tanto as instituições quanto uns aos outros.

Os comunitaristas criticaram a moralidade política liberal apoiados no argumento de que o ponto de vista da moralidade liberal teria necessariamente como consequência a insensibilidade das formas de vida e configurações de valores existentes. As

propostas comunitaristas, que são substantivas e éticas como a de Taylor, no contexto de justificação das sociedades modernas marcadas pelo pluralismo, tendem a se defrontar com outros horizontes de valores igualmente válidos configuradores de identidades. Se a justificação dos direitos, como argumenta Taylor, pode somente se realizar com base em valores, é necessário um critério para dizer quais valores expressam modos de vida plenos e quais não. Diante do fato de que nas sociedades modernas nos defrontamos com um pluralismo, seja dos projetos de vida individual, seja das formas de vidas culturais e com a correspondente pluralidade de ideias a respeito da vida boa, Taylor pretende manter tanto as pretensões da filosofia clássica, uma ética dos bens em que as formas de vida que competem entre si podem ser postas em uma hierarquia, cujo ápice de certos hiperbens dê a primazia sobre os demais, quanto ao princípio moderno da tolerância e da inclusão do outro, segundo o qual uma perspectiva de vida é tão boa (ou pode ser reconhecida como tal como qualquer outra).

O princípio moderno da inclusão do outro exige algo mais do que a tolerância liberal do respeito mútuo. A tolerância precisa passar pela formação do juízo autêntico sobre o outro, isto é, pelo reconhecimento do valor do outro. Como resultado de análise, podemos abrir mão, em determinadas situações, dos direitos individuais fundamentais em nome da sobrevivência de determinada forma de vida cultural, se for o caso de a considerarmos valiosa e digna de ser preservada.

Ainda que a crítica comunitarista tenha méritos: a) ao apontar para a formação da identidade nos contextos intersubjetivos de reconhecimentos recíprocos, o que mostra que a normatividade não pode apenas se restringir ao igual respeito e a proteção da dignidade e autonomia de cada um, mas deve proteger na mesma medida também as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco pelas quais os indivíduos podem se manter como membros da comunidade; e, consequentemente, b) de ter apontado para a inevitável impregnação ética do Estado constitucional democrático, cabe perguntar se na intenção de estabelecer o equilíbrio entre indivíduo e comunidade, justiça e bem comum, dignidade igual e reconhecimento da particularidade, Taylor não teria de considerar que os ideais de imparcialidade e da prioridade da justiça poderiam ser uma expressão mais adequada para o pressuposto do igual valor. Ou seja, não parece que a ideia de reconhecimento e da inclusão do outro tem de ser estabelecida em oposição ao núcleo do pensamento político moderno; não por ele entender a ideia de imparcialidade e o ideal da tolerância como cegueira às diferenças concretas, mas sim porque ele acredita que eles poderiam ser vistos como a distância crítica

reflexiva necessária para a realização da liberdade e para julgar racionalmente as próprias normas e valores, e justificá-las, quando for o caso, a partir do uso público da razão.

O problema destes dois modelos de justificação da justiça é o de ou restringir de forma muito estreita os direitos da cidadania democrática ou de ampliá-las a ponto de se perder a perspectiva do ponto de vista moral e imparcial ao julgar questões de justiça fundamental. A concepção procedural da democracia e da política deliberativa desenvolvida por Habermas tem a perspectiva de ir além das concepções liberais e comunitaristas, bem como preservar os aspectos de ambos os modelos de justificação.

A diferença de Habermas para os liberais e os comunitaristas está na força que justifica o procedimento e não o conteúdo da razão pública⁶⁶. O procedimento do discurso prático estabelece um padrão aceitável por todos os possíveis atingidos como participantes autônomos de discursos práticos, nos quais prevalece a força do melhor argumento. A condição primária é de que as normas válidas não restrinjam os próprios pressupostos cognitivos e normativos do procedimento de deliberação pública entre cidadãos livres e iguais que são institucionalizados nos direitos humanos e na soberania popular, bem como deve contar com o apoio da cultura política de uma população acostumada a liberdade.

Habermas compartilha com os liberais a compreensão deontológica de liberdade da moralidade e do direito decorrente da tradição kantiana. Também compartilha com os comunitaristas a compreensão intersubjetivista da individualização enquanto produto da socialização nas condições de reconhecimento recíproco, decorrente da tradição hegeliana. Portanto, sua teoria do discurso assume a posição de mediadora entre liberais e comunitaristas.

Para Habermas,

enquanto os comunitaristas se apropriam do legado hegeliano em termos de uma ética aristotélica do bem e abandonam o universalismo do direito racional, a ética do discurso serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento com o objetivo de interpretar intersubjetivamente o imperativo categórico, sem incorrer no risco de uma *dissolução* historicista da moralidade na eticidade. Tal como Hegel, mas à luz de um espírito kantiano, ela insiste na relação interna existente entre a justiça e a solidariedade. Tenta mostrar que o sentido do princípio moral se esclarece a partir do conteúdo das pressuposições inevitáveis de uma prática argumentativa exercida em comum com os demais. O ponto de vista moral, sob o qual podemos julgar de modo imparcial as questões práticas é certamente interpretado de modo diferente. Mas ele não se encontra à nossa disposição de qualquer maneira, pois está inscrito na própria forma comunicativa dos discursos racionais. Impõe-se intuitivamente a todo aquele que se envolve nesta forma reflexiva de ação orientada ao entendimento. Com este princípio, a ética do discurso

⁶⁶ HABERMAS, 1989, p.149.

situa-se na tradição kantiana, mas sem se expor às objeções que desde o início se armaram contra a ética abstrata da intenção. (1991, p. 100).

Habermas aposta na abertura formal dos discursos práticos para mediar moralidade e eticidade, isto é, a parte da moralidade que lida com os critérios de justiça universalista e a parte que envolve relações concretas e configurações de valores particulares a uma forma de vida. A ideia central do reconhecimento intersubjetivo e da igual consideração pela autonomia, que está pressuposta na ação comunicativa e no discurso prático, torna o universalismo da ética do discurso sensível ao contexto das diferentes formas de vida e à inclusão do outro. Os discursos práticos garantem a formação de uma vontade comum de modo que se dê a satisfação dos interesses de cada indivíduo sem que se rompa o laço social que vincula objetivamente cada um com todos. Segundo Habermas, os direitos fundamentais dos indivíduos e o respeito igual por sua dignidade pessoal vem sustentados por uma rede de relações interpessoais e de relações de reconhecimento recíproco. O processo de autodeterminação política dos cidadãos, cerne normativo do ideal de deliberação, deve ser compreendido a partir de uma teoria procedural da democracia e do direito, pautada pela ética do discurso.

É importante ressaltar que nem a ideia de democracia e nem a de justiça é dispensável ou redutível uma a outra. A ideia de redução é característica das formulações teóricas das democracias competitivas. Mas também pode se manifestar concepções teóricas recentes das democracias deliberativas.

Existe um número de filósofos preocupados em formular uma teoria alternativa da democracia denominada “democracia deliberativa”. No entanto, esta democracia deliberativa apresenta problemas. Um primeiro problema supõe que os interesses políticos dos cidadãos tem por base o interesse próprio de cada um. Nesse tipo de democracia o eleitor “compra”, quando vota em líderes e partidos, pacotes políticos que tragam benefícios aos seus próprios interesses. A segunda objeção, que pode ser decorrente da primeira, distingue as questões públicas que envolvem um desacordo moral. O procedimentalismo da democracia competitiva pode ser suficiente para justificar moralmente os resultados políticos quando somente interesses e preferências individuais devem ser computadas. Basta existir procedimentos equitativos para decidir que preferências deverão prevalecer nos resultados. Mas isso é muito menos satisfatório com respeito as questões que envolve um longo componente de desacordo moral. Nesse caso, um procedimento que somente leve em conta nossos interesses individuais, ignorando nossos julgamentos morais, não é suficiente para justificar moralmente os resultados políticos. A terceira crítica costuma ser dirigida ao

utilitarismo de preferências. A questão a ser discutida é: por que deveria ser considerado obvio que a satisfação de preferências individuais constitui o ponto de partida para decidir escolhas sociais que envolvem questões de justiça? Certas preferências podem revelar formas penosas de condicionamento mental a circunstâncias desfavoráveis. A formação de preferências é especialmente problemática em contextos de privação e de desigualdade arraigadas. A quarta objeção diz respeito à desigualdade de participação e de ativismo político. Dentro de uma democracia competitiva, os cidadãos mais participativos são capazes de proteger seus próprios interesses e de fazer com que as leis e políticas públicas correspondam às suas próprias preferências.

Os critérios de justiça, dentro da democracia deliberativa, devem ser entendidos como independentes de quaisquer procedimentos efetivos de deliberação democrática; eles deveriam ser aplicados à avaliação moral dos resultados. O critério de justiça liberal igualitário trata de legitimidade política. O critério requer que ante a um desacordo moral, os deliberantes levem em conta não a medida que tal proposta é aceitável da ótica de seus próprios interesses ou concepção do bem, mas sim em que medida outros podem ter razões fortes de rejeitá-la.

Aqueles que seguem Habermas acreditam defender uma visão política menos normativista, pois aquilo que é justo seria definido somente por procedimentos argumentativos de formação de vontade e de opinião política, e não por qualquer padrão externo à própria deliberação. A política deliberativa consiste num modelo complexo de legitimidade democrática no qual os cidadãos buscam resolver de modo imparcial conflitos de toda ordem, desde conflitos de interesses, de pretensões ao reconhecimento equitativo de identidades particulares e formas de vida culturais, concepções de vida digna, e assim por diante. Mas isso a partir de um constrangimento importante, que funciona como instância de teste de deliberação pública, e tem a função de fornecer o parâmetro da prioridade de justiça em relação às concepções abrangentes do bem. Trata-se da institucionalização jurídica do princípio do discurso, que introduz o ponto de vista da imparcialidade nos processos de formação e articulação dos discursos práticos da deliberação pública.

O princípio do discurso serve para esclarecer o que significa o ponto de vista moral imparcial e o procedimento de legitimação democrática. Para isso, cabe destacar dois momentos da argumentação de Habermas: primeiro, a separação entre o princípio do discurso e o princípio da moral, que proporcionam uma diferenciação e complementaridade entre moral e política. Segundo a relação entre direito e democracia, Habermas procura adaptar o princípio do discurso às condições das sociedades modernas, que não apenas

perderam o referencial normativo unitário outrora oferecido pela religião e eticidade tradicional, capaz de fundir os momentos da razão prática e unir a todos os membros da sociedade, como se defrontam também com a crescente autonomização dos sistemas econômicos e administrativos que ameaçam a infraestrutura comunicativa do mundo da vida. O *médium* do direito é a forma privilegiada de fazer com que os acordos alcançados segundo o princípio de legitimidade apoiado no princípio do discurso possam ter efeito prático na sociedade como um todo. É por meio do direito que o reconhecimento das identidades pode ganhar efetividade social.

Na reconstrução do vínculo interno entre estado de direito e democracia deliberativa, num nível de socialização horizontal, o argumento de Habermas consiste em ressaltar o sentido intersubjetivo dos direitos da cidadania democrática: são relações que têm sua base nas estruturas de reconhecimento recíproco e têm os mesmos pressupostos da racionalidade comunicativa. Os pressupostos de reconhecimento recíproco, vivenciados na forma reflexiva do discurso, estão incorporados no direito, que possibilita diferentes experiências de reconhecimento recíproco entre indivíduos estranhos entre si. Essa reconstrução se dá no nível conceitual, mas não há garantia de que isso vá necessariamente ocorrer.⁶⁷

A cultura política de um mundo da vida racionalizado se apresenta como uma das condições essenciais à realidade efetiva da prática de justificação e do ideal normativo de democracia. Habermas não dispensa o enraizamento dos procedimentos do discurso prático na cultura política comum. A política deliberativa precisa tanto da institucionalização dos procedimentos discursivos quanto do enraizamento na autocompreensão cultural dos cidadãos. Ademais, Habermas entende que para conferir maior estabilidade à autodeterminação política dos cidadãos, é necessário conectá-la ao poder político-administrativo do Estado, à legitimidade do exercício do poder e da dominação política.⁶⁸

Para considerar o modo segundo o qual essa necessidade de legitimação da dominação política e do exercício do poder pode ser preenchida, Habermas passa para as formas verticais de organização socializadora. No que tange a esse nível, ele se propõe mostrar como que os resultados dos discursos práticos podem ser efetivos politicamente. A tese é de que a política deliberativa se apoia em formas de mediação entre as deliberações

⁶⁷ HABERMAS, 2003, p. 167-168.

⁶⁸ Ibid, p.169.

públicas internas ao sistema político institucional e as deliberações e a formação de opiniões em esferas públicas mobilizadas culturalmente.

Segundo Vita (2003, p.658), o pensamento habermasiano só considera moralmente justificados os resultados de processos deliberativos efetivos, a partir dos acordos alcançados em uma situação deliberativa ideal. Em uma teoria epistêmica, o procedimento ideal é logicamente independente de procedimentos efetivos, isso contudo não significa que as teorias procedimentalistas de justiça (notadamente a de Rawls e a de Habermas) ao sustentarem princípios delineadores de uma situação ideal de fala não trazem consigo um modelo pré-dotado de justiça ao qual a realidade de qualquer comunidade concreta deve se conformar. Muito pelo contrário, nessas teorias justiça é promoção, e exige que, para assim ser, os indivíduos recorram durante o procedimento argumentativo, ao uso permanente da razão pública, não apenas para manter pontos de vista e opiniões razoáveis, mas sobretudo para que não caiam numa falácia as tentativas de realização da justiça com base na submissão dos comportamentos concretos dos indivíduos às determinações ético-discursivas.

Os filósofos comunitaristas – Michael Sandel, MacIntyre e Taylor –, os liberalistas – Rawls, Nozick e Dworkin – e Habermas, ora somam-se, ora confrontam-se no movimento dialético da história e contribuem com suas elaborações teóricas para se pensar a justiça em sistemas democráticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BENHABIB, Seyla. Diálogo liberal, versus uma teoria crítica de la legitimación discursiva. In: ROSEMBLUM, Nancy. *El liberalismo y la vida moral*. Tradução: Horácio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nuevas visión, 1993. p. 159-174.

BERTEN, André; SILVEIRA, Pablo da; POURTOIS, Hervé. *Libéraux et Communistes*. Presses Universitaires de France, 1997. p. 29-32.

DWORKIN, Ronald. *La comunidad Liberal*. Bogotá: Siglo de los hombres, 1989.

_____. *O império do direito*. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. *Los derechos on serio*. Barcelona: Ariel, 1999b.

FELIPE, Sonia. *A concepção política e não filosófica de justiça* – apontamentos para a crítica de Rawls a partir de Rorty. Florianópolis: UFSC/CFH/FIL, colóquio, 2 abr. 1997. Mimeografado.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS. *Acerca da legitimação com base nos direitos humanos*. In: _____. *A constelação pós-nacional*. Tradução: Márcio Seligamann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001. p. 143-166.

HABERMAS. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen; Rawls John; *Debate sobre o Liberalismo Político*. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. *Diagnóstico do tempo: seis ensaios*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Tradução: Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v.1.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. 2.

_____. *Ensayos Políticos*. Tradução: Ramon García Cotarelo. Barcelona: Península, 1994.

HÖFFE, O. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona: Editorial Alfa, 1988.

HONNETH, Axel. *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt: Surkamp, 1989.

_____. Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus. *Philosophische Rundschau*, 38, p.83-102, 1991.

_____. Negative Freedom and Cultural Belonging: an unhealthy tension in the political philosophy of Isaia Berlin. *Social Research*, v.66, n.4, 1999.

JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*, 2006.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KERSTING, W. *Universalismo e direitos humanos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue - A Study in Moral Theory*. 2. ed. London: Duckworth, 1985.

_____. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução: Jussara Simões. Bauru - SP: EDUSC, 2001.

_____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução: Marcelo Pimenta Marques. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001b.

MARTINS, C. A. *Teoria do discurso na filosofia do direito de Habermas*. Relatório de pesquisa trienal. 2001-2003. Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências, 2003.

MÖLLER, J. E. *A fundamentação ético-política dos direitos humanos*. Curitiba: Juruá Editora, 2006a.

_____. *A justiça como equidade em John Rawls*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed., 2006b.

MÖUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

NOBRE, Marcos. Habermas e a teoria crítica da sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria no quadro da Teoria da Ação Comunicativa. In: OLIVEIRA, Nythamar F.; SOUZA, Draiton G. (orgs.). *Justiça e política*. Porto Alegre. Edipucrs, 2003. p. 373-392.

NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

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

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROSA, Harmut. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 1998.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge, MA: Havard University Press, 1982.

SILVEIRA, Denis Coitinho. O liberalismo político de Rawls e a resposta aos comunitaristas. In: _____. *Ensaio sobre a ética: complementaridade entre uma ética dos princípios e das virtudes*. Pelotas: Universitária, 2008. p.121-144.

SOBOTTKA, Emil. Justiça e comunitarismo: entre utopia e ideologia. In: OLIVEIRA, Nythamar F.; SOUZA, Draiton G. (orgs.). *Justiça e política*. Porto Alegre. Edipucrs, 2003. p. 581-598.

TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Helgel's Ambiguous Legacy for Liberalism*. Cardozo Law Reviewm, 1989.

_____. Comments and Reply. *Inquiry*, v.34, n.2, jun.1991.

_____. *El multiculturalismo y la 'politica del reconocimiento'*. México: Fondo de Cultura Economica, 1993.

_____. *Multiculturalisme: Différence et démocratie*. Paris: Flammarion, 1994.

THIEBAULT, Carlos. “Recupera la moral: La Filosofía de Charles Taylor”. Introdução a Taylor, Charles. *La Ética de la Autenticidad*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1994.

_____. Sujeito liberal y comunidad. *Revista Enrahonar*, v 27, p.20, 1997.

THORNBERRY, Patrick. *International Law and the Rights of Minorities*. Oxford: Oxford University Press, 1991. p.132-133.

VITA, Alvaro. Democracia e Justiça. In: OLIVEIRA, Nythamar F.; SOUZA, Draiton G. (orgs.). *Justiça e política*. Porto Alegre. Edipucrs, 2003. p. 645 – 667.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. Tradução: Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WERLE, Denílson Luis. *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)*. 2004. Tese (Doutorando em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2004, 220 f.

WHITE, Stephenk. *Razão, justiça e modernidade*. A obra recente de Jürgen Habermas. [Trad. Márcio Pugliesi]. São Paulo: Icone, 1995.