

Estado e Justiça

CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS

Alcione Roberto Roani

Eloi Pedro Fabian

Odair Camati

Organizadores



Estado e justiça – considerações filosóficas

Organizadores

Alcione Roberto Roani

Graduado em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduando em Direito pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Professor na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – Campus Erechim.

Eloi Pedro Fabian

Graduado em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo (UPF) (1999). Mestre (2002) e Doutor (2008) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) e Libera Università Internazionale degli Studi Sociali (LUISS) – Roma/Itália (2019).

Odair Camati

Graduação em filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) (2011). Mestre em filosofia no Programa de Pós-graduação em filosofia (PPGFIL-UCS), como Bolsista da Fapergs. Doutor em filosofia no Programa de Pós-Graduação em filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGFIL – Unisinos), como bolsista Capes.

Realiza estágio pós-doutoral na Universidade de Caxias do Sul (UCS), como bolsista da Fapergs.



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:

Odacir Deonísio Graciolli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:

Nilda Stecanela

Diretor Administrativo-Financeiro:

Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenadora da Educs:

Simone Côrte Real Barbieri

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS) – presidente

Cleide Calgaro (UCS)

Gelson Leonardo Rech (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Juliano Rodrigues Gimenez (UCS)

Nilda Stecanela (UCS)

Simone Côrte Real Barbieri (UCS)

Terciane Ângela Luchese (UCS)

Vania Elisabete Schneider (UCS)

© dos organizadores

Revisão: Izabete Polidoro Lima

Capa: https://br.freepik.com/fotos-gratis/senhora-da-justica-e-livros-de-direito-na-mesa-de-madeira_3100455.htm#page=1&query=direito%20balan%C3%A7a&position=2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

E79 Estado e justiça [recurso eletrônico] : considerações filosóficas / org. Alcione Roberto Roani, Eloí Pedro Fabian, Odair Camati. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.
Dados eletrônicos (1 arquivo)

ISBN 978-65-5108-013-5

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Justiça – Filosofia. 2. Direito – Filosofia. 3. Estado. 4. Filosofia. I. Roani, Alcione Roberto. II. Fabian, Eloí Pedro. III. Camati, Odair.

CDU 2. ed.: 340.114

Índice para o catálogo sistemático:

1. Justiça – Filosofia	340.114
2. Direito – Filosofia	340.12
3. Estado	340.12
4. Filosofia	1

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Michele Fernanda Silveira da Silveira – CRB 10/2334

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Apresentação	5
1 Sobre a justiça na <i>República</i> de Platão	8
Marcio Soares	
2 O jovem Marx e os dilemas do estado moderno	35
Celso Eidt	
3 A crítica ao utilitarismo clássico e médio na obra <i>Uma teoria da justiça</i> (1971) de John Rawls	51
Eloi Pedro Fabian	
4 A justiça como reconhecimento na política deliberativa (<i>deliberativer Politik</i>) de Habermas	80
Alcione Roberto Roani	
5 Considerações sobre democracia e direito na filosofia habermasiana	98
Keberson Bresolin Kelin Valeirão	
6 O papel da religião na esfera pública: entre Taylor e Habermas	119
Odair Camati	
7 Os direitos humanos na teoria crítica: Habermas e Honneth	138
Charles Feldhaus Luciana Vismara Fernandes	
8 Tolerância: virtude, vício e seus paradoxos em um Estado Liberal	151
Gustavo Giora	

Apresentação

O volume de ensaios *Estado e justiça: considerações filosóficas*, organizado por Alcione Roberto Roani, Eloi Pedro Fabian e Odair Camati, reúne oito textos que examinam as questões da justiça relacionadas aos diferentes conceitos de Estado e aos conceitos, entre outros, de direito, democracia, religião, tolerância, nas perspectivas de alguns filósofos importantes, como Platão, Marx, Rawls, Habermas, Taylor e Honneth. É uma obra coletiva, harmoniosa na distribuição dos assuntos. A partir de Platão e de Marx, dois clássicos, são aprofundadas as contribuições contemporâneas de Rawls, Habermas, Taylor e Honneth. Todos os capítulos estão acompanhados por uma bibliografia adequada, desenvolvem reflexões atualizadas e são enriquecidos com comentários sobre os textos. Assim, *Estado e justiça* oferece uma visão renovada de temas antigos e atuais e nisso reside um dos aspectos importantes desta publicação.

A obra inicia com o ensaio de Marcio Soares, *Sobre a justiça na República de Platão*, num excelente texto que reproduz e comenta um dos diálogos mais expressivos de Platão e da história da filosofia. Soares analisa desde as dificuldades de examinar um texto fundador da filosofia política até as dificuldades naturais do próprio pensamento filosófico; analisa seus argumentos e consequências lógicas e históricas. Em seguida, num salto aparentemente longo, porém, coerente com a natureza do pensamento filosófico, Celso Eidt investiga *O jovem Marx e os dilemas do estado moderno*. Os escritos do jovem Marx tão pouco estudados são para Eidt, que domina o tema, o exame da formação de Marx em relação às influências, entre outras, de Hegel e Feuerbach.

Na visão contemporânea são apresentados alguns dos mais importantes filósofos da filosofia política. Eloi Pedro Fabian, em *A crítica ao utilitarismo clássico e médio na obra Uma teoria da justiça* (1971) de John Rawls, analisa o conceito de justiça e, entre diversas outras perspectivas, a teoria do contrato social. O tema de *A justiça como reconhecimento na política deliberativa (deliberativer politik) de Habermas*, escrito por Alcione Roberto Roani, procura resgatar o conceito de justiça segundo Habermas, um dos filósofos mais importantes hoje. Keberson Bresolin e Kelin Valeirão, em *Considerações sobre democracia e direito na filosofia habermasiana*, examinam o papel do direito nas sociedades modernas, em especial o conceito de democracia e de direito. Odair Camati analisa *O papel da religião na esfera pública: entre Taylor e Habermas* e, especialmente, sua presença na esfera pública, mas sem deixar de fazer

considerações sobre a esfera privada. As aproximações entre *Os direitos humanos na teoria crítica: Habermas e Honneth* são estudados por Charles Feldhaus e Luciana Vismara Fernandes ao ingressarem, entre outros autores e aspectos, na questão do direito internacional. Finalmente, o livro é completado pela abordagem de Gustavo Giora que, sob o título *Tolerância: virtude, vício e seus paradoxos em um Estado Liberal*, reflete sobre os diversos sentidos do conceito de tolerância, desde Locke até os autores atuais.

Os ensaios, enriquecidos por citações, comentários, análises e interpretações, são estilisticamente definidos como acadêmicos, todavia como são escritos com clareza, podem ser lidos por quem deseja entender e aprofundar o autor ou o texto examinado. Igualmente, *Estado e justiça* é um livro que forma um conjunto único, mesmo elaborado por diversas mãos. E isso vale de um modo especial no que diz respeito aos autores contemporâneos. Os estudos de Platão e de Marx permitem uma dimensão histórica necessária para entender melhor as análises dos autores atuais predominantes do livro. Rawls e Habermas, Taylor e Honneth, entre outros, formam um quadro bastante completo das investigações filosóficas e políticas atuais. Sem dúvida, alguém poderia objetar que faltam outros autores – isso é quase sempre verdade num texto filosófico –, todavia os ensaios fornecem uma ideia adequada das relações entre Estado e Justiça. Nesse sentido, a filosofia da tradição, embora pretenda uma análise global e completa, nos dias atuais, ela é um projeto, como diz Merleau-Ponty, que “reconhece-se pela posse inseparável do gosto da evidência e do sentido da ambiguidade” (*Elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães & C. Editores, 1979, p. 10). Em outros termos, é difícil instalar-se no saber completo.

As relações entre Estado e justiça são fundamentais sob diversos pontos de vista. Nada mais inconveniente do que um Estado injusto. Embora os numerosos conceitos de justiça, em todas as épocas e nações, os conceitos filosóficos de justiça são decisivos para entender o Estado moderno. Desde os gregos até os autores mais recentes, eles formam a coluna-mestra das nações atuais. A natureza da justiça foi analisada por Platão, em diversos diálogos, por Aristóteles que distinguiu aspectos da justiça e reafirmou suas relações básicas com o Estado e, ainda, por numerosos autores medievais, modernos e contemporâneos que, por sua vez, são bem apresentadas na obra *Estado e Justiça: considerações filosóficas*. O problema é vasto e essencial para entender a sociedade atual, a função do Estado e as relações entre as pessoas. Por isso, entre Estado e Justiça há muito mais do que uma relação accidental. Sua relação é constitutiva, isto é, o

Estado moderno, atualmente, necessita ser justo para realizar a função do Estado. Sendo isso muito mais do que um ideal, é a realização de sua possibilidade.

Há uma relação estreita entre Estado, Justiça e Direito, desde o sentido de justo natural até o justo definido pela realização dos princípios e das normas de um sistema jurídico. O Estado de Direito é um Estado de Justiça. Embora possa haver concepções diferentes de Estado e de Justiça, as relações entre as teorias da justiça e as teorias políticas e jurídicas, por exemplo, na visão de John Rawls, estão cada vez mais discutidas e avaliadas positivamente. Deste modo, o conceito de justiça tem íntima relação com o conceito de Estado e, além dele, com os conceitos de igualdade, de liberdade, de democracia, de bem e de outros. Na realidade, a justiça é um elo que reúne diversos conceitos. Ele forma um núcleo básico da atividade individual e coletiva. Toda vez que se afirma que uma ação é justa, isso vale para as relações entre as pessoas e também para as relações comunitárias e internacionais. Pode-se falar em justiça no sentido normativo, distributivo, reparador ou no sentido formal e substancial sob a perspectiva jurídica, ética, política, etc.; entretanto, o que está em questão é o conceito fundamental ou filosófico de justiça. É o que os autores desta obra, *Estado e justiça*, em suas considerações filosóficas, investigam sob diversos enfoques, e desejam examinar e elucidar, da melhor forma possível, essa questão.

Caxias do Sul, de março de 2020.

Prof. Jayme Paviani

1

Sobre a justiça na *República* de Platão

Marcio Soares*

*Ao Prof. Jayme Paviani, pelos seus 80 anos.
Ele nos ensinou a ler Platão.*

I

“Desci [κατέβην – *katében*] ontem ao Pireu com Glauco, filho de Áriston, para rezar à deusa [...]” (Pl. R. I 327a)¹ – assim começa a *República* (Πολιτεία – *Politeía*) de Platão. Sócrates é o narrador; foi ele quem, na companhia de Glauco, meio-irmão de Platão, fora (ou, “descera”) até o Porto do Pireu, distante alguns quilômetros dos muros de Atenas, no dia anterior. Duas temporalidades se entrecruzam aqui: o tempo da cena dramática, vivida pelos personagens do diálogo, e a data da composição da peça pelo seu autor Platão.

Começemos pela última: após bem mais de século de estudos e debates, as aplicações do método estilométrico cristalizaram a posição cronológica da feitura da *República* entre aqueles diálogos de uma suposta fase intermediária da produção platônica,² isto é, nem entre os primeiros escritos do autor, de perfil

* Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS – Campus Erechim – RS. E-mail: soares.uffs@gmail.com

¹ A tradução para o português da *República* citada aqui, especificamente dessa primeira frase que inaugura a obra, é a de J. Guinsburg (2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016). O texto grego consultado é o de John Burnet, através da edição bilíngue da *República* da Universidade Federal do Pará, cuja tradução para o português é de Carlos Alberto Nunes (4. ed. Belém: ed. da UFPA, 2016). Também consultamos as traduções, para o português, de Anna L. A. de A. Prado (São Paulo: Martins Fontes, 2006) e de Maria H. da R. Pereira (8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996). No geral, para citações diretas e indiretas do texto, seguiremos essa última, adaptando-a ao português brasileiro, salvo indicações em contrário. As referências, no corpo do texto, de forma abreviada e entre parênteses, seguem esta ordem: Platão, *República*, Livro, paginação *Stephanus* – por exemplo: (Pl. R. I 327a).

² Sobre a cronologia dos Diálogos de Platão, especialmente em relação às aplicações do chamado “método estilométrico”, desde fins do século XIX, ver: BRANDWOOD, L. Stylometry and chronology. In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 1992. p. 90-120. Tradução para o português: BRANDWOOD, L. Estilometria e cronologia. In: KRAUT, R. (org.). *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 113-147. (Companions & Companions). Ver também: LOPES, Rodolfo. Ordenação dos *Diálogos*. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (coord.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 77-99. (Coimbra Companions).

supostamente mais socrático, nem entre os últimos de sua carreira literária, aqueles dos quais era de se esperar posições platônicas amadurecidas. Assim, a data mais aceita para a composição da *República* é algo em torno de 375 a 370 a.C. Notadamente, para bem e para mal, as coisas não se resolvem em esquemas simples na leitura e na interpretação da obra de Platão; muita controvérsia ainda persiste entre especialistas em torno da afirmação de que a *República* é um fruto da fase intermediária da produção escrita do nosso Autor e nessa suposta data apontada. Nesse sentido, para todos os efeitos, tal afirmação permanece com *status* de “convenção”; aceitemo-la, provisoriamente, nessas condições, ainda que *sub judice*. Por outro lado, não obstante, parece importar menos a cronologia da feitura da peça, de início, e mais o tempo da cena dramática. Importam também os personagens tal como estão caracterizados nela e os embates dialéticos que ocorrem ao longo do desenvolvimento do diálogo, no interior do próprio texto.

Desse modo, voltemo-nos para a temporalidade dramática da *República*: a cena está situada em plena Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), preconizada pelas cidades (Πόλεις – *Póleis*) rivais Atenas e Esparta; provavelmente o encontro se dá próximo de um período de trégua conhecido como “Paz de Nícias” (421-415 a.C.), ao redor dos anos 422 ou 421 a.C.³ Quando Platão teria escrito o texto,

³ Essas datas relativas à *República*, bem como à esmagadora maioria das obras platônicas, tanto da cena dramática do diálogo quanto da composição da peça, são muito inseguras e foram largamente debatidas entre especialistas desde fins do século XIX, sem que se tenha alcançado um acordo prevalecente. Quanto à *República*, especificamente, A. E. Taylor (*Plato: the Man and his Work*. Londres, 1955, p. 263-4), cuja primeira edição do livro é de 1926, ponderou que a data dramática do diálogo seja ao redor de 421 a.C., durante a “Paz de Nícias”, ou 422 a.C., na trégua que a antecede. W. K. C. Guthrie (*A history of greek philosophy*. Vol. IV. Plato. The man and his dialogues: earlier period. Cambridge, 1975, p. 437-8. Tradução espanhola: GUTHRIE, W. C. W. *Historia de la filosofía griega*. Vol. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Trad. A. V. Campos y A. M. González. Madrid: Editorial Gredos, 1990.), cujo livro é de 1962, parece seguir a sugestão de Taylor. Mais recentemente, em 1995, N. Pappas (*The Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*. 2. ed. London; New York, 2003, p. 11. Tradução portuguesa: PAPPAS, N. *A República de Platão*. Trad. A. Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1996.) ratificou essa data já sugerida, *i.e.*, de que o diálogo encenado na *República* teria ocorrido durante a ‘Paz de Nícias’, em 422 a.C. (ano apontado por N. Pappas). Contudo, G. Casertano (*Uma introdução à República de Platão*. São Paulo, 2011, p. 10), respeitadíssimo platonista italiano de nosso próprio tempo, defende que a data dramática do diálogo seja aquela mais aceita para a realização da primeira festa realizada pelos Trácios residentes no Porto do Pireu em honra à deusa Bêndis (festa que é referida por Sócrates bem no início do diálogo, na sua primeira frase, em 327a), ou seja, em 429 ou 428 a.C. – o que coincide com as datas tradicionalmente apontadas para o nascimento do próprio Platão. Assim, independentemente da data dramática precisa do encontro descrito na *República*, entre 429 e 421 a.C., o fato é que Platão não poderia jamais estar presente em tal

aproximadamente uns 50 anos mais tarde (em torno de 375-370 a.C.), é provável que a maior parte dos personagens presentes no diálogo já estivessem mortos, alguns de forma violenta. Entre esses últimos, como é bastante conhecido, está Sócrates, morto pelo reestabelecido regime democrático ateniense em 399 a.C., após a derrota do breve governo conhecido como “Tirania dos Trinta” (404-403 a.C.), ligado aos oligarcas, por sua vez associados com os espartanos (os vitoriosos na Guerra do Peloponeso em 404 a.C.). Ainda entre os executados, presentes na *República*, também está Polemarco, filho de Céfalos, que assume posição de falante no diálogo com Sócrates, logo no Livro I, e Nicérato, filho de Nícias (responsável pelo período de paz, na Guerra, que leva seu nome, entre 421-415 a.C.), que acompanha Polemarco no encontro com Sócrates e compõe a audiência silenciosa, citada no início da peça (Pl. R. I 327c). Ambos, Polemarco e Nicérato, foram mortos pela mencionada “Tirania dos Trinta”, que também confiscou a fortuna do velho Céfalos – ironicamente, diga-se de passagem, haja vista a manifestação desse, no diálogo (Pl. R. I 329e-331b), sobre o uso justo, segundo seu juízo, que sempre fizera de sua própria riqueza – quando o Pireu se tornou o centro da resistência democrática em fins do século V a.C.

Assim, o clima político turbulento do último quarto desse século, envolvendo tanto a Guerra do Peloponeso quanto a instabilidade institucional e governamental de Atenas, resultante das sanguinárias disputas entre democratas e oligarcas, que se confundiram com a sua derrota para Esparta, transparece como pano de fundo que muito provavelmente também motivou a feitura da própria *República* e lhe serviu de cenário, mesmo após algumas décadas passadas desde os eventos encenados nela. É difícil para o leitor do diálogo, sabedor de tais informações, ainda em nossos dias – o que se diria, então, da audiência direta de Platão – não sentir o peso doloroso e desconfortante de tais acontecimentos e mortes violentas, sensivelmente presente no espírito

encontro, o que faz do filósofo, definitivamente, um autor “ficcionista”, e não um relator fidedigno ou um repórter de fatos, pessoas e palavras. Dito de outro modo, em última instância, o diálogo presente na *República* é “criação platônica” (ou, poder-se-ia dizer também, “imaginação platônica”). Mas, como bem assinalou Guthrie (1975, p. 438), embora profundamente impregnada pela atmosfera política e moral do tempo de Platão, a *República*, felizmente, pode ser bem compreendida sem o conhecimento preciso da data de sua composição ou do ano em que o seu Autor imaginou acontecer o diálogo nela descrito.

do Autor da peça, o qual está empenhado em honrar e reestabelecer a memória daqueles que faz seus personagens, sobretudo de seu mestre Sócrates.

Mas, voltemos à cena inicial da *República*: Sócrates descera ao Porto do Pireu, na companhia de Glauco, para participar de uma procissão religiosa⁴ em honra à deusa Bêndis,⁵ cultuada pelos Trácios – e muito provavelmente havia visitantes e residentes estrangeiros no Pireu que eram Trácios. Isso, aliás, explica a realização da celebração e a devoção à Bêndis, ainda que essa também fosse identificada pelos áticos (entre eles, os atenienses) com a deusa grega Ártemis.⁶ Enfim, importa observarmos o clima religioso desse começo da *República*. Ao retirar-se da referida celebração, a convite de Polemarco, Sócrates e Glauco dirigem-se até a casa do primeiro; ao lá chegarem, encontram o Pai daquele, o idoso Céfalos, coroado (provavelmente de flores), pois acabara de fazer um sacrifício religioso no pátio de sua própria casa, em honra a Zeus Herkeios.⁷ Observemos que a ação dos personagens se move em cenários marcados pela devoção religiosa. Isso é importante, já que a *República* se encerrará com a narrativa escatológica do Mito de Er, ou seja, o relato de recompensas e castigos no *post mortem*, distribuídos relativamente ao comportamento justo ou injusto das pessoas quando vivas. Portanto, há uma moldura religiosa que envolve as questões da justiça, e que serão filosoficamente tratadas, na *República*.

Talvez não seja exagero afirmarmos que Platão entende, pelo menos na *República*, que as questões da justiça sempre emergiram, para os homens, primeiramente em um contexto religioso. Mais um indício disso, além do que já foi exposto acima, é o fato de que o tema da justiça é alcançado, no diálogo

⁴ Observemos, aqui, a atitude piedosa de Sócrates, em contraste com uma das acusações que lhe fora feita por ocasião de seu julgamento, a saber: “Sócrates não crê nos deuses de Atenas e introduz nela novas divindades” (Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 24b-c). Por um lado, na *República*, Sócrates mostra-se piedoso, reverente aos deuses, ao descer ao Pireu para dirigir suas próprias preces à deusa Bêndis; por outro lado, reverencia uma deusa estrangeira, cultuada pelos Trácios. A situação não deixa de ser intrigante: pelo primeiro aspecto, se poderia rebater a acusação de impiedade objetada contra Sócrates; pelo segundo, ele aparece reverenciando uma deusa não-ateniense, o que poderia alimentar a acusação de que ele introduz novas divindades em Atenas. Enfim, trata-se de cena ambígua, essa retratada por Platão no início da *República*, mas que, de qualquer modo, registra o comportamento indubitavelmente religioso de Sócrates.

⁵ Cf. M. H. da R. PEREIRA: nota n. 2, pág. 1, ao Livro I de sua tradução de *A República* (1996). Também cf. D. R. N. LOPES: nota n. 2, p. 21, ao Livro I da tradução de J. Guinsburg de *A República* (2016).

⁶ *Idem* nota anterior.

⁷ Cf. M. H. da R. PEREIRA: nota n. 6, p. 3, ao Livro I de sua tradução de *A República* (1996).

entre Sócrates e Céfalos (Pl. R. I 330d-e), em função do receio da morte acalentado por este último, especialmente no que diz respeito aos castigos e recompensas existentes no Hades (o mundo grego dos mortos, descrito já em Homero, na *Ilíada* e na *Odisseia*),⁸ conforme comumente são narrados, distribuídos em relação às possíveis injustiças e justiças praticadas pelos homens enquanto vivos. Em suma, podemos ver em Céfalos um representante comum da condição humana marcada pela morte, quando, em uma visão religiosa de mundo, o homem precisa prestar contas de sua própria vida, isto é, do quão justamente ela foi vivida ou não. Esse é exatamente o tema do Mito escatológico de Er, que encerra a *República* (Pl. R. X 614a-621d); é também um dos motivos, talvez o principal, pelos quais os homens reverenciam deuses, tal como Sócrates o faz no começo dessa grande peça. Nesse sentido, podemos afirmar que a questão da justiça, na *República*, embora tenha como pano de fundo imediato os turbulentos acontecimentos políticos que envolvem Atenas no último quarto do século V a.C., especialmente a Guerra do Peloponeso e as disputas entre democratas e oligarcas – lembremo-nos que sua data dramática, isto é, a do encontro relatado por Sócrates, gira em torno de 421 a.C., durante a “Paz de Nícias” na Guerra –, além disso, tal questão (*i.e.*, da justiça) expõe-se também num profundo contexto, tratado religiosamente, a saber, a condição humana de vida e morte, a relação entre homens e deuses e as decorrentes exigências divinas de ação e comportamento justos que se impõem aos homens, seja no decorrer de sua vida, seja na prestação de contas de sua vida no *post mortem*. Esse contexto humano e religioso de fundo em que a questão da justiça se põe é materializado nos cenários de reverência e devoção aos deuses no começo da peça, preconizados por Sócrates e Céfalos, e também no Mito escatológico de Er, narrado como encerramento da *República*, exatamente para convencer-nos da necessidade de agirmos, quando ainda em vida, segundo a justiça. Nesses termos, podemos afirmar que a questão da justiça, na *República* de Platão, está

⁸ Ver, em especial, o Canto XI da *Odisseia*, que relata o episódio em que o herói grego Odysseus (ou Ulisses, conforme a tradição latina) chegara aos portões do Hades, o mundo dos mortos, e conversara com as *psychai* (*i.e.*, as “almas”) de entes queridos seus, além de conversar com a *psyché* (“alma”) do herói grego Aquiles e também com a *psyché* do velho sábio adivinho e cego Tirésias, que lhe ensinara o caminho de volta para Ítaca – ilha onde Odysseus era rei. Já nesse episódio, relatado pelo próprio herói, Odysseus enxergara algumas *psychai* que eram castigadas pela vida “injusta” (ou simplesmente “imoral”) que levaram.

envolta em uma profunda visão religiosa da condição humana no Cosmos, dividido por homens e deuses, e onde leis humanas e divinas ora se harmonizam, ora se confrontam.⁹

Em síntese, à guisa de introdução, em termos gerais, podemos tranquilamente afirmar que o tratamento das questões da justiça, na *República*, tem como pano de fundo tanto o momento histórico grego e ateniense vivido pelo seu Autor, Platão, na virada entre os séculos V e IV a.C., quando da produção dessa peça, quanto as questões profundas da condição humana, especialmente marcada por uma visão religiosa de mundo, conforme apontamos acima. As condicionantes históricas conduzem o Autor à crítica da própria sociedade ateniense e da cultura grega em geral, especialmente materializadas

⁹ Talvez o exemplo mais conhecido e emblemático, na literatura grega, que ilustra bem esse conflito entre leis humanas e leis divinas, encontre-se em uma peça trágica de Sófocles (século V a.C.), intitulada *Antígona*. Nessa peça, um decreto de Creonte, então soberano de Tebas, proíbe Antígona de sepultar o próprio irmão Polinices, morto em batalha pela mão de seu também irmão Etéocles – na disputa entre os dois pelo trono de Tebas. Antígona, então, se vê em terrível conflito, entre obedecer ou a lei dos homens, representada pelo decreto de Creonte, ou a lei dos deuses, que a obriga a sepultar, com rituais fúnebres adequados, todos os membros de sua família, sob pena de sofrerem castigos divinos, tanto ela quanto os mortos insepultos (estando as almas desses condenadas a vagar, perdidas, sem jamais poderem adentrar no Hades, o mundo dos mortos). No desfecho trágico da peça, Antígona opta em seguir e obedecer as leis divinas, mas paga com a própria vida a usurpação da lei de Creonte – já que o decreto desse último previa o sepultamento de seu transgressor, ainda vivo. Outro exemplo bastante impactante, sobre a arbitrariedade das leis divinas, é o conhecido episódio mítico que envolve Agamenon, rei de Argos e líder dos exércitos gregos na lendária Guerra de Troia, sua filha mais velha Ifigênia e a deusa (da caça) Ártemis. Segundo uma versão corrente desse mito, Agamenon fora obrigado a sacrificar, em um altar sagrado, a própria filha Ifigênia, em honra à deusa Ártemis, para aplacar a fúria dessa última, a quem o rei teria ofendido (ao caçar uma corça sagrada em um bosque dedicado à mencionada deusa), e desse modo obter ventos favoráveis que impulsionssem a frota naval grega para Troia. Eurípides (século V a.C.) chegou a escrever uma peça trágica sobre esse episódio, intitulada *Ifigênia em Táuris*. O que chama atenção nesse episódio mítico é a severidade da lei divina, cuja arbitrariedade beira à despótica desmedida, expressa na cobrança implacável de Ártemis sobre Agamenon, ao exigir que esse sacrifique a própria filha a fim de compensar o abate de sua corça sagrada em uma caçada. Enfim, a (des)medida de rigor da lei divina parece difícil de ser compreendida e aceita pelos homens. De algum modo, ao iniciar a *República* com uma procissão religiosa em honra à deusa trácia Bêndis – identificada e cultuada pelos áticos (dentre esses, os atenienses) como Ártemis –, podemos bem ver uma referência indireta de Platão a esse episódio mítico e à conflituosa relação dos homens com as leis divinas que ele encena. Dito de outro modo, o problema da justiça – é disso que se trata na *República* – nasce precisamente nesse contexto religioso, onde as leis divinas nem sempre parecem ‘justas’ aos olhos humanos; antes, muito ao contrário disso, parecem pura arbitrariedade e autoritarismo da parte dos deuses, que fazem dos homens seus joguetes para satisfazerem-se em seus próprios caprichos divinos.

nas propostas do personagem Sócrates para uma ampla reforma educacional e das estruturas sociais que dão os contornos de sua “bela Cidade imaginária”, a sua *Kallípolis* (Καλλίπολις).¹⁰ Já a condição humana, sem nunca abandonar a visão religiosa de mundo, especialmente a relação entre vida e *post mortem*, mas não se restringindo a ela, será tratada em uma ampla antropologia, que parte de uma descrição de aspectos psicossomáticos constitutivos da natureza do homem e alcança seus ecos nas relações sociais e morais concretizadas na *Pólis*.

Portanto, se há uma “teoria da justiça” – como nós a entendemos hoje – na *República*, ela está ambientada e emoldurada por esse amplo conjunto de questões que acabamos de descrever, que vão de uma visão religiosa de mundo, na qual a perspectiva do *post mortem* é determinante para o comportamento moral (terreno onde as questões da justiça brotam, no contexto dramático da peça), passam pelas condicionantes históricas da cultura e das sociedades gregas dos séculos V e IV a.C. e alcançam uma sutil e profunda visão do que é o “fenômeno humano”, em seus aspectos antropológico e político-social. As questões que Platão enfrenta nessa obra, em geral, são universais e atemporais (o que faz dela um “clássico”; de fato, uma obra para além do seu tempo, que influenciou diferentes épocas – por isso, “atemporal”, *untimeliness*). Já as respostas por ele encontradas se dividem entre visões datadas historicamente, sejam particulares do Autor ou comuns ao homem grego daquela época, e perspectivas teóricas universalizáveis. Desse modo, ao leitor moderno da *República* cabe buscar discernimento para lidar com as questões e as respostas platônicas nela presentes.

¹⁰ Em uma passagem do Livro VII da *República*, é pela designação de “bela Cidade” (καλλιπόλει – *kallipólei*. Pl. R. VII, 527c) que Sócrates se refere à sua já construída “boa *Pólis*” (ἀγαθῆς πόλεως – *agathês pólews*), na forma de um “modelo – ou paradigma – em palavras” (παράδειγμα ... λόγῳ – *parádeigma ... lógoi*. Pl. R. V 472d-e). Daí haver se tornado comum, entre comentadores e especialistas da *República*, a referência à tal ‘Cidade imaginária’ de Sócrates pela simples alcunha de *Kallípolis*.

II

Muito já se escreveu sobre *A República* (Πολιτεία – *Politeía*) de Platão, essa obra atemporal (*untimeliness*), desde sua composição há cerca de 2400 anos, na Grécia antiga, em um período de sua história que modernamente denominamos “clássico”. Marcam esse período a construção vigorosa do pensamento filosófico grego – através de Sócrates, dos Sofistas, de Platão, de Aristóteles e de outras escolas filosóficas (Socráticos de diferentes matizes, Cínicos, Estoicos, Epicuro, v.g.) – e o lento declínio da *Pólis* (Πόλις) grega, desde o fim da Guerra do Peloponeso, quando espartanos venceram atenienses, após um quarto de século (431-404 a.C.) de lutas sanguinárias e fratricidas. Como todos sabemos, esse modelo político da *Pólis* finalmente desaparecerá sob o Império Macedônico (359-323 a.C.), especialmente sob o comando de Alexandre Magno (356-323 a.C.), poucos anos após a morte de Platão (348 a.C.).

Se retomamos, de novo, agora, essas informações básicas, é para marcar o fato de que a *República* foi composta por Platão nesse momento histórico de profunda “crise institucional” (como diríamos hoje) do modelo político que imortalizou a Grécia clássica, isto é, a *Pólis*, em especial Atenas, tal como essa fora concebida ao longo do século V a.C. por Péricles e os grandes legisladores que o precederam. Por outro lado, também reconhecemos que muito já se escreveu sobre tal obra. Isso aponta o fato de que em diferentes épocas, houve diferentes recepções da *República* de Platão. De algum modo, portanto, estamos entre essas duas pontas, por assim dizer, talvez extremas e inconciliáveis, a saber: o contexto histórico e filosófico de produção da obra e o nosso contexto, contemporâneo (também histórico e filosófico), de recepção dela. Nesse sentido, verdadeiras “camadas”, de tempo, cultura e filosofia, se interpõem entre nós e Platão (e sua *Politeía*). Por consequência, estejamos cientes disso: não chegamos à *República* de forma simplesmente “asséptica” ou isenta de quaisquer pressupostos filosóficos ou teóricos – e esses são sempre históricos, sejam ou não do nosso próprio tempo.

Desse modo, no que segue, faremos uma rápida abordagem geral dessa obra, *República*, partindo de uma exposição sintética dela, e não nos prendendo exaustivamente ao seu contexto histórico de produção, para que depois possamos dedicar-nos à discussão de algumas teses platônicas em torno das

questões da justiça, talvez as principais delas, que parecem ser o próprio *leitmotiv* de toda a obra. Enfim, ainda que estejamos cientes da inevitabilidade das questões históricas (do passado remoto da Grécia dos séculos V e IV a.C. e também do nosso tempo), propomos, agora, uma “leitura filosófica” da *República* de Platão – sem, é claro, acalentar pretensões (ingênuas) de isenção ou imparcialidade teórica e histórica.

Antes, contudo, de irmos diretamente ao texto da *República*, apontemos, pelo menos, algumas questões difíceis de método, relativamente à recepção filosófica da obra platônica contemporaneamente. Platão, que viveu em Atenas (aproximadamente entre os anos 428 e 348 a.C.), é um filósofo bem conhecido na Tradição Filosófica Ocidental e também em nossos meios acadêmicos e culturais brasileiros. Autor lido exaustivamente há mais de 20 séculos, entre nós e ele persistem distâncias históricas e culturais que talvez sejam intransponíveis, além de várias camadas de interpretação – como já apontamos acima. Nesse sentido, a primeira barreira a enfrentarmos, certamente, é a língua na qual Platão falou e escreveu, o grego ático dos séculos V e IV a.C. Depois disso vêm as questões de autoria, transmissão (ao longo de séculos) e autenticidade do texto que nos chegou e a ele atribuímos. Disso, passa-se às questões do estilo literário, definitivamente marcado pelo nosso Autor, a saber, o “diálogo filosófico”, e às insolúveis questões da ordenação e cronologia dos diálogos platônicos, pois nos chegaram cerca de 35 peças atribuídas a Platão, cuja ordem e cronologia de composição é simplesmente desconhecida, e por isso é objeto de polêmica desde a Antiguidade. Por fim, chegamos à questão das próprias “teorias platônicas”, a saber: Afinal, elas existem? Essa estranha questão – existem “teorias filosóficas” em Platão? – se põe sobre a base do característico estilo literário empregado pelo nosso filósofo-autor. Seus diálogos põem personagens em cena, mas dentre eles o próprio Platão nunca está presente – então cabe a pergunta: É Platão quem está falando, enunciando hipóteses, teses e argumentos, ou são seus personagens? Além disso, a mais proeminente e conhecida dessas personas é Sócrates. Logo, somos tentados a apontar Sócrates como uma espécie de porta-voz de Platão; contudo, não há nenhuma certeza disso, e muito menos qualquer acordo sobre tal entre leitores, estudiosos, intérpretes e especialistas (*scholars*) da filosofia platônica. Em resumo, uma plêiade de questões de difícil resposta nos esperam no “vestíbulo”, antes de

adentrarmos o “edifício” da filosofia platônica, tais como as apontadas acima, e não podemos simplesmente ignorá-las ao lermos Platão. No mínimo, temos que considerá-las e lidar com elas, *i.e.*, tê-las em vista enquanto lemos o nosso filósofo-autor.

Passemos, então, a uma rápida descrição do conteúdo da *República*, cujo título grego, como já vimos antes, é Πολιτεία (*Politeía*), uma palavra empregada pelos filósofos daquele tempo – Platão e Aristóteles, notadamente – para referirem-se ao modelo de constituição de um Estado (isto é, de uma Πόλις – *Pólis*, uma “Cidade-Estado”). Mas, na *República* platônica trata-se muito mais do que um modelo constitucional, como nós o entendemos hoje. Trata-se da construção de um modelo de sociedade política, fundada em valores ético-morais alcançados e justificados no diálogo filosófico. Talvez, sem exageros, a *República* seja até mesmo a proposição de um modelo civilizatório, utópico ou não – deixemos tal questão aberta à discussão.

Dividida a obra em dez Livros (ou capítulos), o diálogo parte, na *República*, de uma discussão quase exploratória sobre o que é a justiça, de um ponto de vista moral e personalizado, no seguinte sentido: Por que alguém deveria preocupar-se em ser justo? E, afinal, o que seria a própria “justiça”? Essa discussão ocupa todo o Livro I e a primeira metade do Livro II (precisamente, até 368d). Daí pra frente, a justiça passa a ser buscada em um contexto político e social (para empregarmos uma linguagem atual). Parte-se das razões e justificativas para a necessária vida humana em sociedade (em um experimento mental, proposto por Sócrates, sobre o surgimento das Cidades, a partir dos ofícios básicos imprescindíveis para a vida em sociedade – Pl. R. II 369b ss), perpassa-se o estabelecimento de classes sociais bem definidas, a proposição de um modelo educacional, o estabelecimento de regras de convivência e a atribuição de papéis sociais (como diríamos hoje), tudo isso fundado em uma visão psicológica e antropológica do homem. Esses temas são desenvolvidos através do diálogo filosófico, sob a condução de Sócrates, entre os Livros II e V da *República*. Posteriormente (já no Livro VIII), alcança-se uma descrição dos modelos constitucionais possíveis (tais como os entendemos, hoje, em teorias políticas, isto é, modelos de Estado e governo) e faz-se uma avaliação de qual deles seria o mais desejável, o mais “justo”, e quais deveriam ser evitados.

De fato, esse trecho da *República*, o Livro VIII, é o que mais se aproxima de um “tratado de filosofia política” (como o entendemos hoje); nele encontramos uma descrição de cinco tipos constitucionais possíveis de um Estado (*i.e.*, uma *Pólis*, lembremo-nos disso sempre). Trata-se de modelos de governo, mas que são também modelos de “sociedade”, ainda que os gregos não utilizassem essa última palavra nem o conceito que submerge a ela em nossas teorias políticas contemporâneas. Tais são os modelos: 1) o governo de um melhor (talvez uma *monarquia*) ou o governo dos melhores (uma *aristocracia*); 2) o governo dos que são honrados publicamente ou reconhecidos (o que Platão denomina uma *timocracia* ou uma *timarquia* – palavras derivadas de *timé* (τιμή), a honra entendida como *status* de reconhecimento); 3) o governo dos poucos (uma *oligarquia*), que tende a ser dos ricos (nesse caso, degenerando-se em uma *plutocracia*); 4) o governo do povo (uma *democracia*), da massa, que tende a ser dos pobres; 5) finalmente, o governo de um tirano (uma *tiranía*), o qual nada mais é do que uma espécie de “ditador”, um “déspota”, geralmente egocêntrico e megalomaniaco (do nosso ponto de vista), enfim uma figura histórica, de diferentes matizes, bem conhecida na Antiguidade grega. Tudo isso se apresenta nos termos de um experimento mental e não de uma descrição histórica. Platão pretende mostrar como esses modelos são derivados uns dos outros, de uma perspectiva meramente teórica, começando do primeiro até chegar-se ao quinto, em uma degeneração do melhor para o pior.

Além disso, no Livro IX da *República* encontramos a descrição desses princípios governamentais aplicados à *psique* (ψυχή – *psyché*) humana – ou, à personalidade e ao caráter moral dos homens, como diríamos hoje. Em síntese, Sócrates procura demonstrar que, do mesmo modo que podemos conceber um Estado aristocrático, também podemos admitir a existência de um “perfil psicológico humano” aristocrático, e assim para todos os outros modelos: o timocrático, o oligárquico, o democrático e o tirânico. E na visão platônica, o perfil psicológico de um homem explica tanto aquilo que chamamos de “personalidade” quanto o que chamamos de “caráter moral”, revelando-se, assim, no próprio comportamento e ação humanos.

Tudo isso é construído, e bem-amarrado, na *República* platônica, por meio do diálogo filosófico, o qual permite recursos realmente sofisticados ao nosso Autor, tais como: 1) criticar a cultura helênica, especialmente a poesia grega

(Homero e Hesíodo) e as artes (escultura e pintura), tanto de um ponto de vista educacional quanto filosófico, e propor uma nova educação e também uma nova forma de lidar com a cultura; 2) a proposição e o exame de hipóteses filosóficas, as mais abstratas já vistas até então, nos campos da ontologia, da epistemologia e da linguagem – o melhor exemplo disso é sua conhecida “hipótese das Ideias ou Formas”; 3) a construção de experimentos mentais, tais como a famosíssima “imagem da caverna” (que abre o Livro VII da *República*); 4) a apresentação de teses políticas ainda hoje escandalosas e inquietantes, a saber: a dissolução da família, a exclusiva tutela das crianças pelo Estado, a manipulação dos cidadãos pelo Estado (através de sua prerrogativa de empregar “nobres mentiras” como forma de convencimento dos cidadãos), práticas e técnicas de “eugenia” aplicadas à população, pelo menos a alguns de seus estratos (sempre capitaneadas pelo Estado), e, finalmente, o governo dos filósofos – sendo essa última a tese mais escandalosa da filosofia política desde então, talvez por parecer uma espécie de “atuação em causa própria”.

Enfim, tudo isso se apresenta na *República* na forma de uma belíssima e complexa orquestra, na qual Platão comanda tanto temas quanto personagens sob sua hábil batuta filosófica e literária. Nesse sentido, considerando-se a beleza da sua construção filosófica e literária, praticamente não há dúvidas nem grandes discordâncias sobre a grandeza e a imortalidade dessa obra, *República*.

Mas, estejamos atentos: é certo que, enquanto propomos essa rápida descrição da *República* de Platão, já caminhamos sobre o perigoso “fio da navalha” do “anacronismo” histórico e filosófico, ou seja, inevitavelmente já estamos lendo tal obra desde os nossos próprios parâmetros hodiernos – e talvez não possamos fazer de outro modo. O problema do anacronismo se torna evidente e grave quando nos damos conta de que passamos a julgar um texto do século IV a.C. com critérios e padrões nossos, além do “pecado mortal” – para qualquer técnica exegética ou hermenêutica minimamente providente – de estarmos projetando, em nossa leitura do texto, coisas de hoje que lá, originariamente, não estavam. Assim, quando falamos que Platão propõe teorias ontológicas e epistemológicas, para citar um exemplo quase “inocente”, estamos empregando palavras que o nosso Autor simplesmente desconheceu, a saber, “ontologia” e “epistemologia”. Ele não só desconheceu essas palavras, mas também ignorou os campos temáticos e conceituais que elas descrevem hoje,

após séculos de acúmulos teóricos que constituem a Tradição Filosófica Ocidental. O mesmo, então, pode ser dito a respeito de haver uma “teoria da justiça” na *República*, e em toda a filosofia de Platão.

De fato, corremos grande risco ao impor – pela recepção, tradução, leitura, reconstrução e interpretação – valores, padrões e critérios teóricos com os quais o nosso filósofo não lidou. Evidentemente, o emprego de tais recursos, de nossa parte, pode viabilizar um diálogo nosso com Platão e uma abordagem de sua obra sob o ponto de vista de nossos problemas e anseios contemporâneos. E não estamos, aqui, advogando a reivindicação de que não devemos fazê-lo em absoluto. Afinal, sempre lemos Platão (em nosso presente caso, mas isso vale também para Aristóteles etc.) desde o lugar em que estamos. E se voltamos aos clássicos, é também para formular nossas próprias perguntas e buscar respostas para elas – e eles, por sua vez, permanecem clássicos, ainda intensamente lidos após mais de vinte séculos passados (no caso de Platão e Aristóteles), exatamente em função dessa potencialidade de dialogar com diferentes leitores, de diferentes tempos, enfim, de serem eles mesmos atemporais (*untimeliness*), isto é, de serem transbordantes para além de seu próprio tempo e contexto histórico.

Mas, nesse sentido, não sejamos ingênuos nem incautos ao lermos Platão e sua *República*: tenhamos sempre em mente que estamos empregando parâmetros nossos quando dizemos que o Filósofo ali (na *República*) propõe um “modelo de sociedade”, que ele propõe um primeiro “modelo educacional estatal”, pior ainda, que sua proposição política resulta em uma forma de “totalitarismo” (tal como tem sido alcunhada a *República* desde meados do século XX),¹¹ marcada especialmente por práticas “eugênicas” e manipulatórias

¹¹ Certamente o livro do filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994), *The open society and its enemies* (ver em português: POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998. 2 v.), escrito durante a Segunda Guerra Mundial e publicado pela primeira vez em Londres, em 1945, em dois volumes, cujo primeiro é inteiramente dedicado a Platão, em especial à *República*, acusando-o de ser um “inimigo da sociedade aberta” (*i.e.*, democrática), contribuiu muito para estabelecer essa alcunha de “totalitarismo político” para a proposição, como um todo, da *República*. Entretanto, K. Popper não foi o único a atacar Platão, recentemente. Ao longo do século XX, um renomado jurista e filósofo do direito, também austríaco, Hans Kelsen (1881-1973), da mesma forma dedicou-se a criticar as teses platônicas sobre a justiça; destacamos seu trabalho: *Die Illusion der Gerechtigkeit* – ver em português: KELSEN, H. *A ilusão da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Esse livro, de publicação póstuma, representa o trabalho de H. Kelsen, na condição de leitor e crítico de Platão, ao longo de décadas. Além de K.

dos cidadãos pela parte do Estado. Enfim, estejamos atentos e sejamos cuidadosos com isso. Podemos, sim, debater se tais fenômenos, de algum modo, estão descritos, propostos, subentendidos ou antecipados na *República*, mas tenhamos clareza de que os mesmos são vistos pelos nossos olhos, e não pelos olhos de Platão.

III

A discussão sobre a justiça começa logo no Livro I da *República*, a partir de uma conversa entre Sócrates e Céfalos sobre a condição humana na velhice, momento em que o segundo (já em idade bastante avançada – Pl. R. I 328b) faz um belíssimo elogio dessa última etapa de nossa vida – o qual vale a pena ser lido! Passa-se, então, ao tema da justiça, abordado de um ponto de vista das ações e do comportamento moral pessoal, exatamente em função do medo que o velho Céfalos tem da morte, isto é, do que se conta acerca de castigos e recompensas no *post mortem*, no Hades, relativamente às injustiças e justiças praticadas ainda em vida. É nesse contexto, especialmente a partir das opiniões expressas pelo Ancião, que Sócrates lança sua pergunta crucial: “Mas, afinal, o que é a própria justiça?” A primeira resposta a essa questão já foi dada, antecipada e despretensiosamente, pelo velho Céfalos, quando ele respondeu a Sócrates sobre qual fora o maior benefício que obtivera por ser um homem rico, a saber: “não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois

Popper e de H. Kelsen, por vezes até mesmo a pensadora política e filósofa alemã Hannah Arendt (1906-1975), quem provavelmente erigiu o *status* de conceito filosófico e político à palavra “totalitarismo” (especialmente em seu livro *The origins of totalitarianism*, de 1951 – ver em português: ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989), e que foi grande leitora de Platão, reconhece o quanto o filósofo ateniense flerta com noções políticas totalitaristas em sua *República* – ver, por exemplo: ARENDT, H. A crise na educação. In: *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 221-247. Ver também: ARENDT, H. Filosofia e política. In: ARENDT, H. *A dignidade da política*: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 91-115. Mais recentemente ainda, também a reconhecida pensadora norte-americana Martha Nussbaum, em *Plato's Republic: the good society and the deformation of desire*, de 1995 (ver em português: NUSSBAUM, M. *A República de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2004.), apresentou uma abordagem bastante crítica e conscienciosa da *República* de Platão, reconhecendo tanto sua influência e presença entre nós, na cultura ocidental e contemporânea, quanto suas ideias perigosamente antidemocráticas.

partir para o além sem temer nada [...]” (Pl. R. I 331b). É Sócrates quem interpreta essa afirmação de Céfalos na condição de uma descrição (ou “definição”) do que seja a própria “justiça” (δικαιοσύνην – *dikaíosýnēn*). Observemos que tal assertiva, além de ser uma típica descrição comum do que é justo (ou correto), mesmo em nossos dias, está completamente restrita a um campo moral personalizado e vinculada a uma visão religiosa de mundo: trata-se de como um homem justo (honesto, correto, de caráter moral positivo) deve agir com os outros homens e também com os deuses, de modo a garantir recompensas ou salvação no *post mortem*. Assim, ditas aquelas palavras sobre a vida justa que pudera levar devido à sua fortuna, e diante do imediato e impertinente questionamento de Sócrates, Céfalos retira-se da conversação filosófica, voltando a ocupar-se das tarefas relativas ao sacrifício religioso que estava fazendo quando, antes, chegaram os visitantes em sua casa.

Então, o filho de Céfalos, Polemarco, assume seu lugar. Este último, citando o poeta Simônides, sugere que justo seja “[...] restituir a cada um o que se lhe deve” (Pl. R. I 331e). Na sequência, sempre pressionado pelas perturbadoras perguntas de Sócrates, Polemarco sugere que o sentido dessa definição, “restituir a cada um o que se lhe deve”, seja: “[...] aos amigos se deve fazer bem, nunca o mal” (Pl. R. I 332a). Logo adiante, o mesmo personagem afirma que, segundo Simônides, “[...] a justiça consistia em restituir a cada um o que lhe convém [...]” (Pl. R. I 332b). Disso, o próprio Polemarco deduz que a justiça que convém a cada um seja “dar aos amigos bens e ajuda”, por um lado, e aos inimigos “dar males e prejuízos”, por outro (Pl. R. I 332d). Enfim, submetido às torturas do intenso método dialético-socrático, de perguntas e de respostas, que o conduz a aporias e confusões mentais, após algum tempo Polemarco surpreendentemente declara: “Já não sei o que dizia. No entanto, ainda continua a parecer-me que a justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos” (Pl. R. I 334b).

Talvez Platão queira nos mostrar, aqui, o tipo de educação que os jovens atenienses recebiam através da leitura de poetas, que em toda a Grécia antiga, desde os tempos arcaicos, de Homero e Hesíodo, gozaram de imenso prestígio social, religioso e cultural. Quer dizer, alguém educado à base da leitura de poetas, tal como o jovem Polemarco, chega a acalantar uma noção de justiça como esta: “a justiça consiste em auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos”. É

como se Platão, entre 375 e 370 a.C., ao compor a *República*, depois da execução de Sócrates, estivesse dizendo aos seus leitores: “E vocês acusaram Sócrates de ser corruptor de jovens, e o condenaram por isso! Olhem para o que os poetas fizeram com a juventude ateniense! Eles a corromperam! Eles, os poetas, e não Sócrates, são os verdadeiros corruptores dos atenienses!” Bem podemos imaginar Platão dirigindo-se aos atenienses, e aos gregos em geral, com tais palavras duras e acusatórias contra os poetas. Aliás, isso também se reflete nas opiniões de Sócrates sobre a justiça, contrastantes com aquelas dos poetas. Ao longo da conversação do Livro I da *República*, Sócrates rebate aquelas formulações sobre a justiça, de Polemarco (e do poeta Simônides, que aquele cita), com assertivas que bem poderiam ser ditas pelo personagem Jesus de Nazaré, dos *Evangelhos* cristãos, a saber: “fazer mal aos homens só lhes torna ainda piores do que são, em relação à sua própria condição humana” (Pl. R. I 335c). E completa Sócrates: “Logo, ó Polemarco, fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto” (Pl. R. I 335d). Revela-se, aqui, novamente, portanto, como já havíamos apontado no começo deste texto, um outro interesse platônico que também compõe o pano de fundo da *República*: ser uma constante defesa de seu mestre Sócrates. Antes, o vimos aparecer em cenas de piedade religiosa – portanto, Sócrates não é nenhum tipo sacrílego ou incrédulo em relação aos deuses. Agora, Platão também defende Sócrates fazendo-o sutilmente “denunciar” os verdadeiros corruptores da juventude ateniense (e grega), ou seja, primeiro os poetas. Desse modo, ao lado de outros diálogos platônicos, a *República* é igualmente uma constante defesa de Sócrates.

Na sequência da conversação, ainda no Livro I da *República*, irrompe o sofista Trasímaco da Calcedônia, que está muito impaciente com a intensa, mas amistosa, troca dialética de perguntas e respostas entre Sócrates e Polemarco. Nessa circunstância, descreve Sócrates, na condição de “narrador” dos fatos:

Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, Trasímaco tentara assenhorar-se da argumentação, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até ao fim. Assim que paramos e eu disse aquelas palavras, não mais ficou sossegado, mas, formando salto [embodocando-se], lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar (Pl. R. I 336b).

Essa descrição do comportamento agressivo e “feroz” de Trasímaco já antecipa o caráter igualmente algo violento de suas teses acerca do que seja a justiça: essa “[...] não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (Pl. R. I 338c), afirma o sofista da Calcedônia, ou seja, o que chamamos “justiça” é tão somente a vontade daquele que chega ao poder e estabelece regramentos e leis segundo os seus próprios interesses, sempre legislando em causa própria (Pl. R. I 339a). Ainda que, aqui, a discussão da justiça comece a enveredar para o campo da ação política, especialmente do governante no exercício do poder, e em relação aos seus súditos e governados, mesmo assim o foco está no comportamento pessoal e (i)moral daquele que chega ao poder do Estado. Mais adiante, no diálogo, em um discurso razoavelmente longo (Pl. R. I 343a-344c), Trasímaco volta a afirmar que a justiça nada mais é do que a conveniência do mais forte, daquele que tem poder para fazer uso das regras e das leis em seu próprio benefício. Enquanto os fortes governam em proveito próprio, os governados e súditos só partilham prejuízos entre si. Nesse sentido, seu grande modelo, de um “perfeito injusto” no poder do Estado, é o governante tirano, que escraviza seus súditos em nome de seus próprios desejos egocêntricos e megalomaniacos. Mesmo em negócios particulares, diz Trasímaco, quem quer ser justo só angaria para si prejuízos, ao passo que aqueles que inteligentemente valem-se da injustiça, obtêm lucros e vantagens. Assim, mais vale a pena ser injusto. Pior, Trasímaco defende que “[...] aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la” (Pl. R. I 344c). Essa afirmação é, por assim dizer, o coroamento do ceticismo moral de Trasímaco – ou seja, não rejeitamos a injustiça por ela mesma, por ser ela um valor negativo deplorável, mas porque somos impotentes e incompetentes para praticá-la e também porque receamos ser vítimas dos fortes, aqueles que, de fato, são competentes na prática da injustiça. Por fim, o sofista da Calcedônia encerra esse discurso em uma completa inversão de valores, pintando um “quadro realista”, em que a justiça é descrita como prejuízo para aquele que a praticar e favor para quem está no poder, enquanto a injustiça é utilidade e vantagem daquele que a cometer. Afirma Trasímaco:

Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça [no sentido daquela ordem

que ele, sendo governante, impõe aos governados sob a alcunha de “justiça”), ao passo que a injustiça [praticada pelo mais forte] é qualquer coisa de útil a uma pessoa [*i.e.*, para o próprio “mais forte”], e de vantajoso (Pl. R. I 344c).

Duas observações, a título de registro de leitura da *República*, se fazem pertinentes aqui: 1) as teses enunciadas por Trasímaco, sobre a justiça, não parecem ser vistas por Platão como mera “sofistaria”, cavilação ou simples expressão de má-fé, mas como um “discurso filosófico” a ser seriamente combatido, haja vista seu ceticismo moral e seu realismo político (no sentido da *Realpolitik* – isto é, das coisas como elas de fato são na política real, n’ *A vida como ela é*). Em suma, Platão parece levar Trasímaco muito a sério; trata-se de um adversário à altura de Sócrates; 2) em Trasímaco encontramos um segundo tipo de educador que, de fato, aos olhos platônicos, tem pervertido a juventude da Grécia inteira, a saber, os sofistas. Afinal, ensinar aos jovens que a injustiça é uma prática vantajosa e que os justos (e os honestos) são uns otários não poderia parecer, nem naquela época nem hoje, “boa educação”.

O Livro I da *República* termina, então, com uma intrincada argumentação de Sócrates, que combate as teses de Trasímaco e visa a demonstrar que, ao contrário do que aquele defende, o homem injusto não é o mais feliz. Contudo, parece que Sócrates não fora capaz de convencer Adimanto e Glauco; ambos decidem reforçar a argumentação de Trasímaco, a fim de pressionar Sócrates para que ele mesmo reforce a sua própria argumentação e os convença de fato de que vale a pena ser justo e evitar a prática da injustiça. Dentre os argumentos dos dois irmãos de Platão, recordemos agora apenas de um, oferecido por Glauco; trata-se, inicialmente, de um experimento mental, a conhecida estória do “anel de Gíges” (Pl. R. II 359c-360d). Tal é o relato de Glauco: Gíges era um pastor da Lídia. Enquanto cuidava de suas ovelhas, houve uma tempestade acompanhada de um tremor de terra; abriu-se, então, uma fenda no chão, permitindo a entrada de Gíges para um mundo subterrâneo, onde ele encontrou coisas maravilhosas, entre elas um cavalo oco de bronze, dentro do qual havia um cadáver (maior que um corpo humano comum) que possuía apenas um anel de ouro na mão. Gíges tomou o anel para si e voltou para a superfície. Dias depois, na assembleia dos pastores, descobriu que o anel de ouro lhe dava o incrível poder da invisibilidade, bastando para isso que virasse o engaste do anel

para o lado da palma da mão. Ciente desse poder, Gíges fez-se escolher dentre aqueles que prestariam contas dos rebanhos ao rei. Uma vez no palácio, com a ajuda do poder do anel, seduziu a rainha, matou o soberano e usurpou seu trono, tornando-se ele próprio rei daquela cidade. A conclusão do argumento, extraída do experimento mental do anel de Gíges, vamos ouvi-la da boca do próprio Glauco:

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhes dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se [sexualmente] a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus atos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo caminho. E disto se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. Efetivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça. E pensam a verdade, como dirá o defensor desta argumentação. Uma vez que, se alguém que se assenhorasse de tal poder não quisesse jamais cometer injustiças, nem apropriar-se dos bens alheios, pareceria aos que disso soubessem muito desgraçado e insensato. Contudo, haviam de elogiá-lo em presença uns dos outros, enganando-se reciprocamente, com receio de serem vítimas de alguma injustiça. Assim, são, pois, estes fatos (Pl. R. II 360b-d).

Dois aspectos dessa conclusão de Glauco valem destaque: primeiro, que se déssomos um tal anel da invisibilidade para um homem justo e outro para um homem injusto, ambos tomariam o mesmo caminho, ou seja, comportar-se-iam da mesma forma e agiriam com o mesmo grau de injustiça, a ponto de não mais conseguirmos distingui-los entre si nem discernirmos qual deles, inicialmente, era o justo. O segundo aspecto é ligado ao primeiro. Trata-se da dedução de Glauco de que, se é assim – ou seja, se o homem justo, na posse do anel da invisibilidade, agiria do mesmo modo que o homem injusto – então está “provado” que aquele que age segundo a justiça, só o faz porque é coagido a fazê-lo, seja por qual motivo for, e não porque é convicto ou crente de que realmente valha a pena ser justo. Na primeira oportunidade que tiver de agir injustamente, sem ser pego, aquele homem, que parecia justo até então,

revelar-se-á injusto. Pior ainda, qualquer um, em seu são juízo, lembra Glauco, e em julgamento privado, elogiaria aquele que tem oportunidade de agir com injustiça impunemente, e de fato o faz, e detrataria aquele que, diante de tal oportunidade, a desperdiçasse, por um suposto “escrúpulo moral” qualquer. Mas, quando em público, o mesmo homem que antes fez tal julgamento privado, continuará a elogiar o comportamento segundo a justiça e a condenar o comportamento injusto, seja porque tem medo de ser vítima de injustiça, seja porque teme a represália social por conta de seus verdadeiros juízos e convicções acerca da prática da justiça. Em suma, aqui há o elemento da desfaçatez e da hipocrisia, apontado por Glauco, na relação que a maior parte das pessoas tem com os valores morais vigentes; também há o elemento da “constante vigilância e controle sociais” (da coletividade) sobre os indivíduos no que diz respeito à manutenção de padrões morais de comportamento – o que revela o quanto Platão bem compreendeu o funcionamento do “fenômeno moral” na vida em sociedade.

Por fim, observemos a sagacidade de Platão, que, por meio desse experimento mental do anel da invisibilidade, de Gíges, nos mostra como o comportamento moral das pessoas está estreitamente condicionado pelo olhar vigilante do outro – mais uma vez, trata-se do “controle social” do comportamento moral dos indivíduos. Ou seja, na certeza de que não estamos sendo vigiados, de que não estamos sob o olhar de outrem, de que não seremos pegos em flagrante delito moral, nossas pretensas “convicções morais”, que então se revelam falsas ou, pelo menos, frágeis, esvaecem-se. O problema é tão grave que, na *República*, a única saída apontada é o castigo *post mortem* no Hades, apresentado através da narrativa do Mito de Er, que encerra essa própria obra (Pl. R. X 614a-621d). Ou seja, ciente de que, neste mundo, os homens podem escapar ou esconder-se do olhar de outros homens, Platão institui o olhar divino, onipotente e onisciente, do qual não se pode escapar nunca, já que, no julgamento *post mortem*, prestaremos contas de todas as nossas ações praticadas em vida, relativamente à justiça e à injustiça. Está garantido, assim, um argumento irrefutável para convencer os homens de que, de fato, vale a pena ser justo e evitar a prática da injustiça.¹²

¹² Apenas no diálogo *Górgias*, que em sua maior parte também trata do tema da justiça, Platão apontará uma outra saída para resolver esse dilema do convencimento dos homens sobre a

IV

Mas, no final do primeiro Livro da *República* (Pl. R. I 354b-c), o próprio Sócrates reconheceu que deixara uma questão fundamental em aberto, quando passou a discutir se ou é a vida do homem justo ou é a vida do homem injusto que é a mais feliz, e qual delas valeria a pena ser vivida. Tal questão, deixada de lado, antes, nada mais era do que esta: “Afinal, o que é a própria justiça?” Então, na metade do segundo Livro (Pl. R. II 368d), diante das dificuldades, e mesmo da impossibilidade, de responder a essa pergunta olhando-se apenas para o comportamento moral pessoal dos homens, Sócrates propõe que eles procurem a justiça em algo maior, a saber, a Cidade (πόλις – *Pólis*).¹³ A imagem empregada pelo Filósofo personagem, aqui, é bem conhecida: a justiça está escrita com as

vantagem do comportamento moral. Trata-se da introjeção do outro em si mesmo. Sócrates, nesse diálogo, argumenta, grosso modo, nos seguintes termos: o problema é que, se eu matar alguém, por exemplo, então terei de conviver o restante de minha vida com um assassino, que sou eu mesmo. Portanto, o motivo para agir justamente ou moralmente é a autopreservação, seja para não me tornar um “canalha” de qualquer tipo (ou um assassino, em nosso exemplo), seja para não ter de conviver com um canalha. Evidentemente, somos tentados a ver nesse raciocínio socrático uma primeira descoberta do que chamamos “consciência moral”. A fragilidade desse mecanismo, contudo, aparece no fato de que canalhas raramente, ou nunca, desenvolvem consciência moral. Ou seja, eles (os canalhas) não estão nem um pouco preocupados com o fato de se tornarem canalhas ou de terem de conviver com canalhas (que são eles mesmos). De modo que, para uma compreensão religiosa de mundo, para um crente na divindade vigilante, o argumento do julgamento *post mortem*, tal como aparece na *República*, sempre parece muito mais forte e seguro. Platão sabe disso, e talvez exatamente por esse motivo também encerre o diálogo *Górgias* com um mito escatológico, similar aquele da *República*. Dito de outro modo, é como se Platão admitisse: por via das dúvidas, para aqueles que não desenvolvem qualquer consciência moral, então que evitem o comportamento injusto (ou simplesmente imoral) pelo puro medo do julgamento *post mortem* e dos castigos do outro mundo.

¹³ Tal “impossibilidade” de definir o que é a justiça, olhando-se apenas para o comportamento pessoal ou individual dos homens, expressa uma tese platônica de fundo, a saber: não é possível compreender a ação e o comportamento morais humanos quando isolados de um contexto político e social (como dizemos hoje). Para Platão, no fundo, a moralidade é um fenômeno coletivo, vivido na *Pólis* (que é uma estrutura política e social ao mesmo tempo), e só assim pode ser compreendido. Duas observações se seguem desse pressuposto, no contexto da filosofia platônica: 1) dado que a moralidade é um fenômeno coletivo, político-social, é praticamente impossível um homem ser inabalavelmente justo se ele viver imerso em uma sociedade injusta; 2) Platão não concebe uma noção filosófica de “indivíduo”, atomizado, que preexistia à sociedade política da *Pólis*, tal como nós o concebemos desde a Modernidade. Por isso, simplesmente não é possível alcançar uma definição de justiça apenas olhando-se para a ação e o comportamento humanos individualizados ou personalizados; a justiça, então, só pode ser compreendida quando visamos a ação e o comportamento humanos no contexto político-social em que elas ocorrem. Demonstrar isso é o esforço e o resultado de toda a *República* de Platão.

mesmas letras no homem (individual) e na Cidade, embora em tamanhos diferentes – em pequenas letras no homem particular e em grandes letras na *Pólis*. Essa imagem de Sócrates parece ingênua, a essa altura, mas não é. Na verdade, ela aponta para o cerne da argumentação da *República*, a saber, o fato de que a mesma estrutura da *psique* humana ($\psi\upsilon\chi\eta$ – *psyché*), ‘tripartite’, como veremos a seguir, reproduz-se na estrutura de classes sociais que comporão a sociedade política da *Kallípolis*, a “bela Cidade” construída em argumentos e imaginação ao longo da obra, na sequência do diálogo. Quer dizer que, a essa altura do Livro II da *República*, não há exatamente um abandono da questão da justiça tratada em um campo moral, mas uma mudança de foco: deixa-se de tratar do comportamento e da ação moral humana de um ponto de vista puramente pessoal (ou individual) e passa-se a tratá-la de um ponto de vista das estruturas sociais (como nós dizemos hoje) e políticas da *Pólis* – que aqui, na *República*, é tanto a constituição de um governo quanto de uma sociedade. Mas, mesmo assim, o que se construirá teoricamente para a *Pólis*, em termos morais, também aplicar-se-á ao comportamento humano individualizado. E esse é um outro traço marcante da *República* de Platão, ou seja, essa profunda ligação e espelhamento entre o homem individual¹⁴ e a estrutura social e política da *Pólis*. Em resumo, simplesmente não faz sentido, para Platão, pensar a moralidade fora de uma estrutura coletiva e política, tal como é a da *Pólis*.

Ao propor a construção de uma “Cidade justa”, que mais adiante será chamada *Kallípolis* (a “Cidade bela” – Pl. R. VII 527c), Sócrates novamente começa com um experimento mental, dessa vez propondo uma estrutura social mínima, pautada nas necessidades realmente “básicas” para que uma Cidade (ou sociedade) exista. Entretanto, a sociedade inicialmente proposta por Sócrates (Pl. R. II 368d-372d) é tão rude e simples, e a vida dos homens nela é tão frugal e despojada, que Glauco a considera uma “Cidade de porcos” (Pl. R. II 372d). Daí para frente, a Cidade ganhará requintes e uma vida luxuosa, o que inclusive a impelirá a fazer guerra contra outras Cidades, na busca de recursos, para se tornar sustentável. No final, em resumo, a Cidade proposta por Sócrates terá três grandes classes sociais: a) a classe dos artesãos e agricultores, isto é, dos trabalhadores dedicados à produção e reprodução das condições básicas de vida

¹⁴ Lembremo-nos, contudo, que, a rigor, não há aqui a noção filosófica de “indivíduo”, tal como a entendemos desde a Modernidade.

de todos os habitantes da Cidade; b) a classe dos guardiões (φυλακαί – *phylakai*), militares responsáveis pela guerra e pela defesa da Cidade contra inimigos externos – curiosamente, os guardiões são sempre comparados a “cães de guarda de boa raça”, dóceis com seus donos (*i.e.*, os cidadãos), hostis com os estranhos e agressivos com os inimigos; c) por fim, a classe dos governantes (ἄρχοντες – *archontes*), que são oriundos da classe dos guardiões e, por isso, recorrentemente também são nomeados “guardiões”.

Importa ressaltar que tal divisão de classes não tem nenhuma relação com laços sanguíneos, hereditariedade ou dinastias familiares. É o processo educacional, controlado pela Cidade-Estado (*Pólis*), que determina a que classe cada um pertencerá. Aqui, exatamente, o Estado¹⁵ empregará, pela primeira vez, o expediente da “nobre mentira” (τῶν ψευδῶν ... γενναῖον – *tôn pseýdôn ... gennaïon*, Pl. R. III 414b), contada aos cidadãos para convencê-los sobre a classe à qual devem pertencer. Trata-se do “mito das três raças” – provavelmente uma releitura platônica de um mito similar contado por Hesíodo em seu poema intitulado *Os trabalhos e os dias*. Na versão de Platão do mencionado mito, na *República*, os trabalhadores são uma raça composta de bronze e ferro; os guardiões (militares) são compostos de prata; finalmente, os governantes são compostos de ouro. Esse mito, do qual Sócrates não faz rodeios para admitir que é uma “mentira” (ainda que “nobre”) da parte do Estado, tem a função de “naturalizar” (como diríamos hoje) essa sociedade de estamentos, persuadindo e pacificando os cidadãos, ao conformá-los, por meio de sua própria disposição

¹⁵ No texto da *República*, sempre aparece a palavra grega πόλις (*Pólis*), cuja tradução literal é “Cidade”. Sabemos, contudo, que tal palavra não aponta apenas a estrutura urbana física e sua população, como tende a ser o caso da palavra portuguesa “cidade” em nosso tempo. Πόλις (*Pólis*), para os gregos antigos, indicava, além da estrutura urbana e de sua população, também a “sociedade política”, o modelo de governo, o próprio governo e a vida econômica daquela “Cidade”. Daí, no âmbito da historiografia moderna sobre a antiguidade grega clássica, especialmente dos séculos V e IV a.C., a tradução convencional da palavra πόλις (*Pólis*) por “Cidade-Estado”, indicando sua autonomia política, militar e econômica em relação a outras πόλεις (*Póleis*), *i.e.*, outras “Cidades”. Desse modo, no presente texto, todas as vezes que nos referirmos à “Cidade”, à “Cidade-Estado” ou ao “Estado”, no contexto da *República*, estamos nos referindo à πόλις (*Pólis*), sejam as πόλεις (*Póleis*) existentes nos séculos V e IV a.C., seja a πόλις (*Pólis*) imaginária proposta por Sócrates, a sua *Kallípolis*. Mas, se por vezes optamos pelo emprego de “Estado”, é no interesse de acentuar o aspecto institucional de governo da πόλις (*Pólis*), aproximando, assim, a discussão sobre a *República* dos nossos próprios parâmetros teóricos, *i.e.*, da filosofia política contemporânea.

natural, sobre o lugar social que ocupam e devem ocupar na *Kallípolis* de Sócrates.

Mas, além do mito das três raças, referido acima, há outro elemento de naturalização, a saber, o fato de que tal divisão de três classes sociais também espelha as três partes da própria *psique* humana (ψυχή – *psychḗ*), assim composta: a) um elemento desiderativo ou apetitivo, o ἐπιθυμητικόν (*epithymetikon*); b) um elemento impetuoso ou irascível, o θυμοειδής (*thymoeidēs*); c) um elemento raciocinativo, o λογιστικόν (*logistikón*). Esses elementos psicossomáticos – aqui não se faz qualquer distinção religiosa ou metafísica entre corpo e alma, mas trata-se a *psique* como a totalidade do humano, ou seja, de um ponto de vista propriamente “antropológico” – são equivalentes, respectivamente, às classes dos trabalhadores (de ferro e bronze), dos guardiões militares (de prata) e dos guardiões governantes (de ouro). Nesse sentido, cabe ao elemento raciocinativo, o λογιστικόν (*logistikón*), governar a *psique*, auxiliado pelo elemento impetuoso ou irascível, o θυμοειδής (*thymoeidēs*), tal como cabe aos guardiões governantes, auxiliados pelos guardiões militares, o governo da Cidade. Também há uma perfeita correspondência entre o elemento desiderativo ou apetitivo, o ἐπιθυμητικόν (*epithymetikon*), e a classe dos trabalhadores, já que ambos, respectivamente na *psique* e na Cidade, são responsáveis pela produção e reprodução da vida; também ambos devem obediência aos seus governantes – à razão (*logistikón*) na *psique*, aos guardiões governantes na Cidade.

Desse modo, a Cidade (Πόλις – *Pólis*) e a *psique* humana (ψυχή – *psychḗ*), assim ordenadas e harmoniosas, alcançam a justiça (δικαιοσύνη – *dikaíosynē*). Em síntese, a justiça nada mais é do que uma harmonia (ἁρμονία – *harmonía*), seja na Cidade seja na *psique* – que, não nos esqueçamos, aqui é a totalidade do homem, abrangendo aspectos psíquicos e somáticos. Tal harmonia, na Cidade, consiste em cada classe social ocupar o seu devido lugar na estrutura social e política da sociedade (Πόλις – *Pólis*), bem como cada “indivíduo” ocupar o seu devido lugar dentro de uma determinada classe social – lugar esse descoberto através do processo de educação (παιδεία – *paideía*). Já na *psique* humana, cabe a cada elemento psicossomático ocupar o seu devido lugar e desempenhar sua própria função, de tal modo a alcançar a excelência (ἀρετή – *aretḗ*) que lhe é correspondente; por consequência, uma pessoa assim, psicossomaticamente

ordenada e harmonizada, alcançará uma vida saudável e a excelência moral, ou seja, a felicidade.

Entretanto, vários pontos polêmicos, alguns escandalosos, rodeiam essa sociedade proposta por Sócrates. Na classe dos guardiões, a igualdade entre homens e mulheres (obviamente estranha para os gregos do século IV a.C.), a dissolução da família, estando as crianças entregues à tutela do Estado desde o nascimento, e a extinção da propriedade privada individual (afinal, na condição de “cães de guarda”, eles têm que se dedicar exclusivamente à Cidade) são pontos que chamam a atenção. Contudo, a proposição de “práticas eugênicas”, isto é, a seleção dos indivíduos que reproduzirão filhos para a Cidade e a manipulação sórdida dos relacionamentos sexuais e “casamentos” pelo Estado, tudo com o recurso de “nobres” mentiras empregadas por esse, ainda hoje são medidas assustadoras – para dizer pouco. (Daí, provavelmente, as acusações de “totalitarismo político” direcionadas à *República* ao longo do século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial.) Há discussão sobre se tais “medidas” – dissolução da família e “comunismo” (ausência de propriedade privada) – transbordam para a classe dos trabalhadores ou não. Certamente todas as crianças serão tuteladas e educadas pelo Estado, pois lembremo-nos que é o processo educacional a ferramenta que permite descobrir à qual “natureza metálica” (ferro/bronze, prata ou ouro) pertence cada cidadão e, assim, alocá-lo em uma dada classe social, conforme sua própria natureza revelada. Mas, se a tutela das crianças é prerrogativa do Estado, então parece que, pelo menos, a dissolução da família deveria alcançar também a classe dos trabalhadores. Enfim, essa discussão simplesmente não está resolvida entre os especialistas e estudiosos da *República*, e tem sido causa de grandes polêmicas – dela, no fundo, depende a possibilidade de considerarmos ou não a sociedade proposta por Sócrates como uma forma de “totalitarismo político”, já que para sê-lo a totalidade dos cidadãos deveria estar sob o completo controle do Estado, desaparecendo, conseqüentemente, qualquer traço de vida privada e de decisão pessoal, mesmo entre a classe dos trabalhadores. Mas, como dissemos, tal ponto é uma polêmica aberta, entre outras, sobre a *República* de Platão.

Duas teses devem ser registradas aqui: 1) parece ser um fator positivo a proposição platônica de que a educação seja prerrogativa e monopólio do Estado – claro, isso é discutível! Ao mesmo tempo, a educação, na mão do Estado,

funciona como uma ferramenta, uma espécie de “tecnologia social”, para escalonar a própria sociedade; 2) os governantes necessariamente saem da classe dos guardiões militares, e eles devem ser filósofos – isso leva a mais escandalosa tese da Filosofia Política desde então, aquela conhecida como a dos “reis filósofos”. E a justificativa para tal tese é, no fundo, filosófica (para não dizer de uma vez “metafísica”): os filósofos devem governar porque são eles os que conhecem as Ideias (ou Formas) da Justiça, do Bem, do Belo e assim por diante. Essa tese, como todos sabemos, está encenada no grande e mais conhecido experimento mental de Platão, *i.e.*, a “imagem da caverna”, a qual abre o Livro VII da *República* (Pl. R. VII 514a-518b).

* * *

Enfim, muitos pontos ainda há que registrar e discutir sobre a *Politeia* platônica. Procuramos, aqui, apresentar uma visão geral das questões da justiça na *República* de Platão, essa obra imortal, emblemática, polêmica e perturbadora. Longe de, sequer, sugerir que aceitemos facilmente as proposições do filósofo ateniense, haja vista as dificuldades e inaceitabilidades envolvidas nisso, propomos apenas que leiamos a *República*, que prestemos atenção às suas questões atemporais e que não sejamos complacentes na crítica à mesma obra, afinal isso é o que mais honra o próprio filósofo-autor – *i.e.*, Platão – e a Tradição Filosófica, tão marcada por ele e sua imortal *Politeia*.

Referências

- ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 221-247.
- ARENDT, Hannah. Filosofia e política. In: ARENDT, H. **A dignidade da política**. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 91-115.
- BLACKBURN, Simon. **A República de Platão**: uma biografia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- BRANDWOOD, L. Estilometria e cronologia. In: KRAUT, R. (org.). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 113-147. (Companions & Companions).
- CASERTANO, Giovanni. **Uma introdução à República de Platão**. São Paulo: Paulus, 2011.
- FANTICELLI, Luteildo. **A utopia de Platão**: uma análise da cidade imaginária na *República*. Caxias do Sul: Educs, 2014.
- GUTHRIE, W. C. W. **Historia de la filosofía griega**: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Madrid: Editorial Gredos, 1990. v. IV.

- JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LOPES, Rodolfo. Ordenação dos *Diálogos*. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (coord.). **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 77-99. (Coimbra Companions).
- KELSEN, Hans. **A ilusão da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NUSSBAUM, Martha. **A República de Platão**: a boa sociedade e a deformação do desejo. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2004.
- PAPPAS, Nickolas. **A República de Platão**. Lisboa: Edições 70, 1996.
- PAVIANI, Jayme. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- PAVIANI, Jayme. **Platão & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- PAVIANI, Jayme. **Platão & A República**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- PLATÃO. **A República**. Trad. de A. L. Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. **A República**. Trad. de C. A. Nunes. 4. ed. (bilíngue). Belém: Ed. da UFPA, 2016.
- PLATÃO. **A República**. Trad. de J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- PLATÃO. **A República**. Trad. de M. H. da R. Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- PLATÃO. **Górgias**. Trad. de D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2011.
- POPPER, Karl R. **A sociedade aberta e seus inimigos**: o fascínio de Platão. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998. t. I.
- PURSHOUSE, Luke. **A República de Platão**: um guia de leitura. São Paulo: Paulus, 2010.
- REIS, Maria D. **Psicologia, ética e política**: a tripartição da *psykhé* na *República* de Platão. São Paulo: Loyola, 2009.
- TAYLOR, A. E. **Plato: the man and his work**. Londres, 1955.
- VEGETTI, Mario. **Um paradigma no céu**: Platão político de Aristóteles ao século XX. São Paulo: Annablume, 2010.
- XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele (org.). **A República de Platão**: outros olhares. São Paulo: Loyola, 2011.

2

O jovem Marx e os dilemas do estado moderno

Celso Eidt*

São bem conhecidos os artigos críticos de Marx ao direito, ao Estado e à política, publicados em 1843 nos *Anais franco-alemães*. Assim como a *Questão judaica* e a *Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução*, o *Glosas críticas marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social” por um prussiano* (este publicado no *Vorwärts!*), tem como foco o estatuto teórico do trato filosófico da vida política moderna. Os artigos de Marx instauram a ruptura com a tradição filosófica focada no equacionamento político da sociabilidade humana. Ruptura operada pela negação da concepção positiva da política e da ideia do Estado enquanto instituição ética.

Bem distinta é a perspectiva política sustentada nos artigos de imprensa (principalmente na *Rheinische Zeitung*), escritos nos dois anos imediatamente anteriores e bem menos conhecidos. Inserido no movimento dos neo-hegelianos, seu ativismo na imprensa liberal, Marx se volta ao contexto histórico da época, confronta a tradição político-religiosa da Monarquia prussiana e busca alçar a Alemanha à contemporaneidade política moderna. A participação no movimento dos neo-hegelianos de esquerda, que na época está em sua máxima atividade,¹ vincula Marx com as estruturas tradicionais da filosofia política, “que identifica na política e no Estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Vertente para a qual Estado e liberdade ou universalidade, civilização ou hominização se manifestam em determinações recíprocas, de tal

* Graduado em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (1986). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1999) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2010). Professor adjunto da Universidade Federal da Fronteira Sul. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: declínio da razão instrumental, utopia moderna burguesa, filosofia de Max Horkheimer e Theodor Adorno. *E-mail*: celso.eidt@uffs.edu.br

¹ Na *Gazeta Renana* de 1842, a escola dos jovens-hegelianos se apresentava abertamente como a filosofia da burguesia radical ascendente (Engels, [198-?] p. 622).

forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social” (CHASIN, 1995, p. 354).

Trata-se da trajetória formativa de Marx, cujo primeiro passo teórico, profundamente marcado pelo contexto histórico alemão, gira em torno dos ideais liberais, da perspectiva política democrática, que busca princípios filosóficos racionais e universais para fundamentar o Estado constitucional. No Estado, fundado em leis racionais, objetivas e universais, Marx visualiza a comunidade ética, da igualdade cidadã, a esfera da liberdade efetiva. Desta perspectiva, porém, Marx se afasta após o fechamento da *Rheinische Zeitung* em inícios de 1843, ao perceber as contradições entre o Estado político e suas premissas, entre a razão política e as condições sociais.

No gabinete de estudos, ao qual Marx se recolhera após a saída da *Gazeta Renana*, para cuidar das “dúvidas que o assediavam”, se inicia um novo período de crítica filosófica.² Embora haja aspectos teóricos que mostrem evoluções no interior da primeira fase de sua elaboração, continuidades e descontinuidades desse período com o posterior desenvolvimento, o vetor central do qual Marx parte e que caracteriza sua atividade filosófica é o estatuto teórico do idealismo ativo. A ruptura tem início com o texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel*³ – cuja *Introdução* sintetiza os resultados aos quais basicamente ater-nos-emos – e se estende aos artigos subsequentes, passando pelos *Anais franco-alemães*⁴ e o *Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”*, para se consolidar na *Ideologia alemã*.

O rompimento com o idealismo ativo se dá em meio à formação dos primeiros contornos daquilo que irá constituir o pensamento próprio de Marx. Do ponto de vista da crítica, opera-se uma radical inversão. Doravante, o que primeiro foi o horizonte teórico se converte em objeto da crítica. Nesta

² Esse “fato notável” do “projeto teórico original” de Marx (Assoun/Raulet, 1981, p. 27).

³ Embora Marx já fale da intenção de fazer a crítica numa carta a Arnold Ruge em 29 de março de 1842, quando afirma que as circunstâncias não lhe “permitiam enviar a crítica da filosofia hegeliana do direito para a próxima *Anecdota*”, no essencial o texto foi escrito entre maio e outubro de 1843.

⁴ Artigos que, segundo Rossi, estão “adornados de fórmulas dialéticas abstratas e hegelianizantes” não se pode dizer que a “inversão prática” já tenha abandonado totalmente sua primeira forma filosófica e ideológica. Marx ainda não elaborou a concepção materialista da história, ainda não “reconhece o caráter condicionante da produção econômica sobre as demais condições da vida histórica” (1971, p. 306).

perspectiva filosófica, a esfera política cede lugar às relações materiais, que passam a constituir a base a partir da qual Marx examina a condição dos povos modernos. Desenvolver a verdade social e compreender as determinações políticas do Estado moderno tem seu segredo na apreensão das contradições internas à esfera social. A força criadora do Estado político cede lugar à busca da verdade social, esta ainda como determinação abstrata, cujos resultados não estão claros para Marx e manifestam a “dúvida” quanto ao projeto futuro.

A posição de ruptura entre duas perspectivas filosóficas substancialmente distintas está confessa na última carta a Ruge em setembro de 1843, antes de Marx mudar-se para Paris. Ao falar dos princípios e propósitos dos *Anais franco-alemães*, a certeza quanto ao “de onde viemos” vem acompanhada da “dúvida” em relação ao “para onde vamos”. A “dúvida” tem a vantagem “de não antecipar dogmaticamente o mundo, mas apenas querer encontrar o mundo novo por meio da crítica ao velho” (Carta de setembro a Ruge, p. 458).

O que é interessante observar é a aposta incondicional na crítica ao existente e a disposição para o enfrentamento político dos conflitos, sabendo que os resultados mesmos continuam obscuros. A disposição para converter em objeto da crítica a existência teórica dos homens, seus assuntos políticos e religiosos, deriva da convicção de que “a razão sempre existiu, só que nem sempre na forma racional”, de maneira que o crítico pode conectar-se com a consciência teórica e prática e, “a partir das *próprias* formas da efetividade existente, desenvolver a verdadeira efetividade como seu dever-ser e seu fim último (*die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln*)” (Carta de setembro a Ruge, p. 487, 459).

Dado o conflito em que o Estado político se encontra, Marx se propõe a desenvolver por toda parte a “verdade social”. A crítica deve, portanto, discutir a relação da política com as lutas reais movidas pelos interesses materiais. É a contradição que leva Marx a indicar o novo terreno sobre o qual a razão filosófica realiza seu poder de apreensão do objeto. Nesta perspectiva é que a consciência crítica toma partido em política, se liga e se identifica com as lutas efetivas. Não se trata de levar doutrinariamente ao mundo “um novo princípio”, mas desenvolver, a partir dos princípios existentes, novos princípios. Aos dogmáticos falta consciência da verdadeira luta, razão pela qual Marx fala da reforma da consciência enquanto palavra de ordem do projeto dos *Anais franco-*

alemães. A autoconsciência requer a crítica da consciência mística, obscura diante de si, seja a religiosa, desmitificada por Feuerbach, seja a política.⁵ É pela consciência que se efetivam os pensamentos do passado, mostrando que a “humanidade não inicia nenhum trabalho *novo*, mas com consciência traz à situação presente seu velho trabalho” (Carta de setembro a Ruge, p. 460).

O atraso político deriva da obscuridade da consciência de si do homem. A tarefa da crítica filosófica é sintetizada na autoconsciência da época acerca de seus sonhos e lutas, numa união de forças entre o mundo e a filosofia. A realidade não está conciliada com a razão, mas lhe resiste. O trabalho da crítica filosófica é esclarecer, formar a autoconsciência sobre as lutas e ideais que estão entranhados na época, de maneira que é nessa perspectiva que Marx programa, em setembro de 1843, juntamente com Ruge, o novo projeto editorial.

A consciência obscura esconde a contradição entre o cenário filosófico, que está além, e o contexto histórico, que está aquém de seu tempo. A razão não está conciliada com o mundo, de maneira que o real não é racional. É justamente a filosofia hegeliana o “prolongamento ideal” da história alemã, razão pela qual a crítica tem nela um objeto à altura de seu tempo. Diante da realidade histórica atrasada, a filosofia hegeliana é seu elemento mais avançado. Neste sentido, a crítica de Marx a Hegel igualmente presta contas à realidade alemã, em que o presente histórico ainda não se realizou. Como não se deu a ruptura prática com a história, o ponto de partida é a “ruptura crítica com o reflexo filosófico dessas situações”. Mas aqui a crítica se reduz ao objeto ideal, o que a converte em ação teórica. Como a filosofia política alemã faz parte da história moderna, “é a única história alemã que se encontra *al pari* (ao nível) do presente *oficial* moderno” (Intr. p.150), a crítica a essa filosofia lança teoricamente a Alemanha para além do mundo moderno.

A crítica à oposição entre razão e realidade é uma conquista da revisão crítica da filosofia política de Hegel. Embora Hegel pense o Estado moderno, na Alemanha este não se efetiva, razão pela qual Marx, no contexto histórico-alemão, se volta ao sistema hegeliano, porque a negação da situação política alemã não apenas está aquém do ano de 1789 da cronologia francesa, mas

⁵ É na *Questão judaica* que “a crítica alcança sua face sócio-política no momento em que, tendo produzido as condições da desmistificação, na esfera religiosa, atinge neste mundo a consciência de sua alienação terrena” (Assoun/Raulet, 1981, p. 42).

também do “ponto focal” da época. O “ponto focal” está além da própria Revolução Francesa, que já constitui um “fato poeirento no quarto dos trastes velhos e do despejo histórico das nações modernas” (Intr. p.146).

Cabe registrar uma marca ou, então, um princípio teórico e metodológico fundamental que move a reflexão de Marx: a filosofia como atividade crítica cujo objeto é o grau máximo que a história e a ciência da época alcançaram. Este princípio acompanha Marx desde os artigos da *Gazeta Renana*.⁶ Vejamos: ao examinar o Estado alemão, seu atraso em relação ao Estado político moderno, estilizado por Hegel como racional e universal, Marx tomou como parâmetro a filosofia hegeliana e a Revolução Francesa, ou seja, o máximo desenvolvimento teórico e prático da vida política moderna. Entretanto, quando o próprio Estado moderno se tornou objeto de crítica, o primeiro passo foi dado pela revisão da *Filosofia do direito de Hegel*, considerada o “pensamento abstrato e exuberante do Estado Moderno”. Na crítica a Hegel, Marx confronta o ideal do Estado racional com a dinâmica contraditória da sociedade civil. Ao refletir sobre a esfera política com base no movimento das relações de ordem econômica e social que movem os indivíduos na sociedade civil, Marx inverte a relação hegeliana entre as esferas do universo político e social. E mais: a inversão da relação entre as esferas vem acompanhada da crítica radical às contradições no tecido social e da reivindicação de sua superação, não mais na vida política como em Hegel, mas na própria esfera material. Ao enfrentar criticamente a sociedade civil burguesa, Marx adota o mesmo princípio metodológico: parte dos economistas clássicos, ou seja, orienta as investigações pelo exame dos resultados científicos que alcançaram o máximo desenvolvimento sobre a temática, ou, então, pelos “ramos de ponta da produção teórica de sua época” (CHASIN, 1995, p. 345). Partir da ciência da época, examinar seus princípios, pressupostos e resultados, é o primeiro passo para se debruçar diretamente sobre o objeto da investigação. Nesta posição, a crítica segue o curso da apreensão racional do objeto, cujas determinações servem de medida para os confrontos teóricos de Marx.⁷

⁶ Segundo Rossi, trata-se de uma intuição metodológica adquirida já na *Tese doutoral*, segundo a qual é a “contemporaneidade ou atualidade” o ponto de partida da análise que retorna até o princípio para, depois, voltar ao problema atual com uma atitude resolutiva (1971, p. 175).

⁷ É problemática a afirmação de que o sentido da crítica parte do sujeito como consciência crítica que leva a experiência humana ao autoconhecimento. O objeto é a experiência humana cega e o

O que Marx tem em mãos para se apropriar do “ponto focal” de seu tempo é o “pensamento abstrato e exuberante” da *Filosofia do direito de Hegel*. Esta não apenas expressa, mas examina criticamente a relação entre as esferas da sociedade civil e do Estado. Para Marx, a filosofia especulativa do direito encontrou em Hegel sua mais “consequente e rica” expressão e constitui a “análise crítica do Estado moderno e da efetividade a ele associada bem como a negação definitiva de todas as anteriores *formas de consciência na jurisprudência e na política alemã*” (Intr. p. 151).⁸

Em sua *Filosofia do direito*, Hegel apresenta como universais aqueles aspectos que existem nos Estados modernos, onde “a verdadeira e consciente efetividade do assunto universal é apenas formal, ou apenas o formal é assunto universal efetivo” (CFD, p. 82). Nesta perspectiva, apenas formalmente, e não na realidade social, a razão se realizou. No entanto, este não é um problema criado por Hegel, mas um limite do próprio Estado moderno. No que consiste, então, o limite do ponto de vista de Hegel? Conforme Marx mesmo arremata, “não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela *essência do Estado*. Que o racional é efetivo, isso se revela precisamente na *contradição da efetividade irracional*, que por todos os cantos, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é” (CFD, p. 82). Flickinger, porém, considera que Marx não reconhece o suficiente o poder crítico da filosofia hegeliana: “Embora Marx fosse o primeiro crítico da teoria política de Hegel, reconhecendo sua capacidade sistemática no descrever a situação real do cenário político na Alemanha daquele tempo, não posso concordar inteiramente com sua posição, já que reconheço o poder crítico da própria filosofia hegeliana” (1994, p. 44).

Ora, ao apresentar o Estado moderno como ele é, pela forma do universal, Hegel mostra sua contradição com o conteúdo efetivo da sociedade burguesa.

método a formulação dos fatos, tais quais são o ler e o dizer a contradição, a autoexplicação da época (RANCIÈRE, 1965, p. 77). Aqui Rancière reafirma a oposição entre o lado ativo e o passivo, o sujeito e o objeto da crítica, quando esta oposição é negada por Marx ao criticar o materialismo de Feuerbach, que não “apreende o objeto como “atividade humana sensível”, conforme consta na I das *Teses Ad Feuerbach*.

⁸ A crítica de Marx “coloca a filosofia de Hegel como objeto e simultaneamente como parceiro privilegiado” e, se a dialética de Hegel fornece o modelo da legalidade histórica, a crítica, porque sente a necessidade de reabrir o sistema conceitual, o atualiza do ponto de vista da práxis e do futuro (ASSOUN/RAULET, 1981, p. 38).

Ou seja, a coerência entre a consciência filosófica e a efetividade política traduz, no pensamento, as contradições do contexto histórico. O problema não reside na explicitação filosófica das contradições do objeto, mas em fazer do objeto contraditório sua essência. É da natureza da razão filosófica não apenas apreender e apresentar a realidade efetiva, mas examiná-la enquanto existência histórico-social. Marx propõe o confronto entre filosofia e realidade efetiva. Elevar a realidade efetiva até a teoria, tornando-a filosófica e, em contrapartida, tornar a própria teoria parte da realidade efetiva. A existência pode estar em contradição com a essência, razão pela qual é preciso medir uma pela outra.⁹ Apenas descrever o fato social equivale a positivá-lo, fazer de sua existência sua natureza. No entanto, apenas investigando o fato a partir de sua gênese e do contexto histórico de sua efetivação, a sua conexão com a totalidade social, é que a relação entre o modo de existência e seus princípios e fundamentos essenciais pode ser explicitada, passo necessário para compreender as perspectivas que o próprio fato apresenta e, a partir delas, indicar os caminhos de sua superação.¹⁰

A relação com o texto de Hegel¹¹ é de reconhecimento e crítica. O exame é minucioso, faz a crítica interna da lógica conceitual do sistema, interroga seus princípios, desenvolve os pressupostos para explicitar contradições, questiona tanto o ponto de partida quanto os resultados, mas sem deixar de reconhecer a *Filosofia do direito*, de Hegel, como a obra máxima da filosofia política moderna. Nesta fase de sua evolução teórica no interior do movimento dos jovens hegelianos, “Hegel se impunha a Marx, pois, de forma irrecusável: pela via da prática política e pela via da polêmica filosófica” (PAULO NETTO, 2004, p. 20).

Essa dupla medida, de reconhecimento e de crítica, é um vetor central que a obra dedicada a Hegel representa. É sobre o núcleo central da articulação

⁹ Este é, aliás, também um dos pontos da crítica de Marx a uma das teses da *Filosofia do futuro*, de Feuerbach, segundo a qual o ser de uma coisa é sua essência, de que as condições de existência, o modo de vida e a atividade do homem são aquilo com o qual sua essência se sente satisfeita. A exceção é concebida como acidentalidade, como anormalidade que não pode ser modificada. Desta forma, a situação de milhões de proletários e suas condições de vida, que em nada correspondem à sua essência, seria uma desgraça inevitável (IA, p. 46).

¹⁰ É tarefa da crítica julgar “racional e praticamente as possibilidades que orientam o curso da história e que afloram no presente” (ASSOUN/RAULET, 1981, p. 37).

¹¹ A relação entre Marx e Hegel é uma das “controvérsias mais significativas do pensamento contemporâneo” (SILVA, 1976, p. 71).

hegeliana entre Estado e sociedade civil, entre razão e efetividade, que Marx se debruça. Num primeiro movimento, ele inverte a relação entre as esferas da família, da sociedade civil e do Estado e questiona a substancialidade deste e a força da razão na resolução das contradições na esfera da sociedade civil, sustentando que é esta e seus interesses que se impõem e determinam a esfera política. Em outro movimento, Marx sustenta a tese de que a “antinomia” entre as esferas do interesse particular e universal não foi “resolvida” pela mediação hegeliana na unidade ética do Estado, e que esta apenas se resolve pela dissolução da esfera política no social, de maneira que a universalidade não reside no político, mas emerge da própria sociabilidade humana.

Marx parte do pressuposto de que na sociedade moderna se produz a contradição entre o interesse particular e universal, entre o privado e o político. Esta contradição, que aparece no Poder Legislativo, e que Hegel quer resolver na unidade da “Ideia”, é a contradição do Estado político consigo mesmo, da sociedade civil consigo mesma. Aquilo que, no Poder Legislativo, aparece como oposição entre o princípio monárquico e o princípio estamental, é a “antinomia de Estado político e sociedade civil, da contradição do Estado político abstrato consigo mesmo” (CFD, p. 107).

É nesse aspecto que a posição crítica que Marx vem sustentando se distancia tanto de Hegel quanto dos dogmáticos. O erro de Hegel consiste em apreender o objeto de forma invertida, em desenvolver, no Poder Legislativo, o Estado político como um organismo a partir das “determinações do conceito lógico”. A crítica vulgar, dogmática, comete o erro oposto: chama a atenção para a oposição entre os poderes, encontra “contradições por toda parte” e luta contra seu objeto. A verdadeira crítica não apenas indica as contradições, mas as esclarece pela sua gênese, as “apreende em seu significado específico” não enquanto determinações do conceito lógico, mas enquanto “lógica específica do objeto específico” (CFD, p. 108).

A crítica de Marx a Hegel tem como pressuposto o pensamento de Feuerbach.¹² O artigo “*Crítica da Filosofia do Direito* de Feuerbach”, aparecido

¹² O contato de Marx com os textos de Feuerbach já está registrado no artigo “Lutero, arbitro entre Stauss e Feuerbach”, publicado em janeiro de 1842. Aos teólogos e filósofos especulativos, Marx aconselha livrar-se dos prejuízos e conceitos da filosofia especulativa para ver as “coisas tal como são”. “Pois se quereis chegar à verdade e à liberdade, tereis que passar necessariamente

em 1839, constitui o “verdadeiro manifesto ou discurso do método crítico” (ASSOUN/RAULET, 1981, p. 27). A relevância e o alcance da crítica feuerbachiana¹³ à especulação hegeliana,¹⁴ a inversão entre sujeito e predicado, bem como a legitimação da base material e sensível, como ponto de partida do pensamento são aspectos que influenciam o pensamento de Marx. Em suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach afirma que a filosofia de Hegel, enquanto expressão racional da teologia, parte do pensamento e faz deste o sujeito, o ser, e, do ser efetivo, o predicado, ao passo que a “verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é sujeito, o pensamento é predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si, o ser só é dado pelo ser” (1964, p. 64). O texto de Feuerbach, publicado em fevereiro de 1843 na Suíça, causou um profundo impacto tanto sobre Marx quanto sobre os jovens hegelianos em geral, para quem ele era “o filósofo. Cada página da crítica à filosofia política de Hegel que Marx elaborou durante o verão de 1843 mostrava a influência do método de Feuerbach” (McLELLAN, 1971, p. 82).

É justamente o pensamento de Feuerbach, ao lado da filosofia de Hegel, que Chasin destaca ao explicitar os princípios teóricos e metodológicos que dão contorno ao incipiente pensamento de maturidade de Marx. “Em meados de 43, ao principiar a formulação de seu próprio pensamento, Marx não tem apenas diante de si a ‘ontologia universalmente explicitada’ por Hegel, mas também a explícita negação desta por Feuerbach” (1995, p. 350). A relevância de Feuerbach para a formação do ideário filosófico de Marx reside tanto na ruptura com o idealismo quanto no impulso para uma nova ontologia. Esta encontra respaldo nos textos de Marx, onde tomam lugar categorias e expressões como “vida prática”, “necessidades”, “poder material”, “assuntos terrenos”, ou seja, as condições reais da existência humana. Essas aquisições resultaram do gabinete

pelo arroio de fogo. Este arroio de fogo, este Feuerbach, é o purgatório de nosso tempo” (MARX, 1987, p. 148).

¹³ Em seu texto, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels afirma que o entusiasmo com a publicação da *Essência do cristianismo* em 1841 (Leipzig) foi tal que logo todos se fizeram feuerbachianos ([198?] p. 623).

¹⁴ Na *Questão judaica*, Marx afirma que “a filosofia *especulativa* e, concretamente, a filosofia *hegeliana*, necessitava traduzir todos os problemas da forma do sadio sentido comum à forma da razão *especulativa* e converter num problema especulativo um problema real para poder resolvê-lo” (QJ, p. 71).

de estudos, do qual a revisão crítica de Hegel constituiu a primeira tarefa. Deste modo, para Chasin (1995), são três as dimensões que formam os novos referenciais de Marx:

descarte da especulação, ou seja, do logicismo e da abstratividade próprios aos volteios da razão auto-sustentada; reconhecimento do caráter fundante da positividade ou objetividade auto-postas, determinação ontológica mais geral que subjaz ao delineamento, igualmente ontológico, do homem em sua auto-efetividade material; identificação da sociabilidade como base da inteligibilidade (1995, p. 361).

Com a descoberta da sociedade civil, é a base material constituída pelas relações econômico-sociais, da produção e reprodução da vida, que dará o suporte básico para tratar do universo político. A inversão da perspectiva hegeliana, assim como a negação da tradição filosófica, que, conforme o *Editorial 179*, descobriu a “lei de gravitação do Estado” nele mesmo (p. 235), tem agora, como fundamento e ponto de partida do exame das questões jurídicas e políticas, a materialidade da existência humana. Em seu novo empreendimento teórico, Marx chega à posição de que o Estado não tem conteúdo nele, mas é a forma organizativa do conteúdo das esferas pressupostas, ou seja, das relações materiais da sociabilidade moderna. Explicitar as condições da existência humana, a partir de uma nova base, onde as relações econômicas e sociais aparecem como determinantes, leva Marx a uma nova perspectiva teórica que descarta em definitivo a tese da resolução política das contradições sociais, para apresentar a teoria do comunismo, pela qual concebe uma nova ordem social que irrompe mediante a subversão radical da sociabilidade burguesa.

Hegel constrói a relação entre as esferas num movimento de transpassamento e chega ao conceito de Estado ético, a substância racional e objetiva da vontade livre e universal, que abarca e confere efetividade e liberdade à pessoa do direito abstrato e ao sujeito moral moderno, assim como se forjam no interior das contraditórias relações da sociedade burguesa. A resolução das contradições entre as modernas esferas do Estado, da família e da sociedade civil se dá na esfera da eticidade e esta “compreende a totalidade das situações da vida humana; a moral ou o direito constituem apenas os seus momentos abstratos. No conceito de ‘eticidade’ pensa-se a totalidade das figuras nas quais a vida social se explicita” (JAESCHKE, 2004, p. 10).

Marx descarta o Estado ético hegeliano do qual fora um entusiasmado defensor durante os combates na imprensa liberal alemã, mas, no mesmo curso crítico, reafirma a distinção entre as esferas. Doravante, a sociedade civil, a base material constituída pelas relações econômico-sociais da produção e reprodução da vida, é que dará o suporte básico para tratar criticamente do universo político, posição esta registrada por Marx na clássica passagem do *Prefácio de Para a crítica da economia política*, de 1858/1859, em referência ao empreendimento teórico da revisão crítica de Hegel em meio ao assédio da dúvida.

Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de sociedade civil, seguindo os ingleses e franceses do século XVIII, mas que a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na Economia Política (PREF. p. 129).

Vejamos então, no traçado fundamental, o percurso da reflexão marxiana sobre os alicerces da razão política moderna construída por Hegel. Na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* – aqui ater-nos-emos apenas à *Introdução* e não ao texto da crítica a Hegel como um todo –, um dos dois artigos publicados nos *Anais franco alemães*, Marx reexpõe, num primeiro momento, a crítica de Feuerbach à religião e a apresenta como o pressuposto, como o “*germe da crítica do vale de lágrimas* do qual a religião é a *auréola*” (INTR. p. 146). Marx se ocupa do segundo pressuposto, da esfera política, e mostra que as condições econômicas e sociais formam o “vale de lágrimas” sobre o qual se fundam os domínios da alienação religiosa e política.

Em sua crítica à religião, Feuerbach desmascarou a “forma sacra da auto-alienação humana”. A religião não faz o homem, mas, ao contrário, o homem faz a religião. A religião é a autoconsciência e o autossentimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu. Mas o homem não é um ser abstrato, isolado do mundo. “O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade engendram a religião, criam uma consciência invertida de mundo, porque eles são um mundo invertido” (INTR. p. 146). A crítica da religião desengana o homem para que este pense, aja e organize sua realidade como um homem desenganado que recobrou a razão, a

fim de girar em torno de si mesmo e, portanto, de seu verdadeiro sol. Assim, superada a crença no que está além da verdade, a missão da História consiste em averiguar a verdade daquilo que nos circunda. E, como primeiro objetivo, uma vez que se desmascarou a forma sacra da autoalienação humana, a missão da filosofia consiste no desmascaramento da autoalienação em suas formas profanas. Com isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política (INTR. p. 146).

Todavia, para realizar esta tarefa, Marx se depara com o contexto alemão, seu anacronismo histórico. Partir do *status quo* alemão, negá-lo, continuaria sendo um anacronismo histórico, porque a negação do presente político-alemão já se acha coberta de pó no sótão de trastes velhos dos povos modernos. Ainda que neguemos as situações existentes na Alemanha de 1843, apenas nos situaremos, segundo a cronologia francesa, em 1789, e ainda menos no ponto focal dos dias atuais. Então cabe à crítica destruir e não apenas refutar seu objeto. O *status quo* alemão é a consagração do antigo regime, e o antigo regime, a debilidade oculta do Estado moderno. A luta contra o presente político alemão é a luta contra o passado dos povos modernos; as reminiscências deste passado continuam a pesar ainda sobre eles e a oprimi-los. Não obstante, tão logo a moderna realidade político-social se veja submetida à crítica, isto é, tão logo a crítica ascende ao plano dos problemas verdadeiramente humanos é que se encontra fora do *status quo* alemão. Se o *status quo* da história alemã não está à altura da crítica, seu pensamento está, porque a filosofia alemã prolongou idealmente a história. Portanto, se ao invés das *oeuvres in completes* [obras incompletas] de nossa história real, criticamos as *oeuvres posthumes* [obras póstumas] de nossa história ideal, a filosofia, nossa crítica figura no centro dos problemas dos quais diz o presente: *That is the question* [Eis a questão]. O que para os povos progressistas é a ruptura prática com as situações do Estado Moderno, na Alemanha, onde estas situações sequer existem, é a ruptura crítica com o reflexo filosófico destas situações. A filosofia alemã do Direito e do Estado é a face moderna da história alemã, é a crítica do Estado moderno e da realidade a ele relacionada, assim como a negação de todo o modo anterior de consciência política e jurídica alemã (INTR. p. 150).

A filosofia especulativa do direito, pensamento abstrato e exuberante do Estado Moderno, pôde processar-se na Alemanha porque o Estado moderno abstrai do homem real ou satisfaz o homem total de modo puramente imaginário. Assim, em política, os alemães pensam o que os outros povos fizeram. A Alemanha é a consciência teórica. A abstração de seu pensamento é paralela às limitações de sua realidade. Por conseguinte, se o *status quo* do Estado alemão exprime a perfeição do antigo regime, o *status quo* da consciência do Estado alemão, expressa a imperfeição do Estado moderno (INTR. p. 151).

Diante da contradição entre a consciência e o mundo, Marx interroga: A Alemanha pode “chegar a uma prática à *lahauterdesprincipes* [à altura dos princípios], isto é, a uma revolução que a eleve não só ao nível oficial dos povos modernos mas, também, ao nível humano que será o futuro imediato destes povos?” (INTR. p. 151).

Apoiado na tradição histórica, Marx sustenta a tese de que, assim como o passado revolucionário da Alemanha começou no cérebro do frade, Reforma, a revolução começa agora no cérebro do filósofo. Todavia, uma revolução radical vai às raízes e, enquanto tal, precisa de uma base material, visto que a teoria só se realiza numa nação, na medida em que é a realização de suas necessidades. Há um imenso divórcio entre os postulados do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã, e não basta que o pensamento estimule sua realização; é necessário que esta mesma realidade estimule o pensamento (INTR. p. 152).

Como a Alemanha não escalou, como os povos modernos, as fases intermediárias da emancipação política, poderia chegar a superar não só os próprios limites, mas igualmente os limites dos povos modernos? A resposta é clara:

Para a Alemanha, o sonho utópico não é a revolução radical, não é a emancipação humana geral, mas, ao contrário, a revolução parcial, a revolução meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Sobre o que repousa uma revolução parcial, uma revolução meramente política? No fato de emancipar uma parte da sociedade burguesa e de instaurar sua dominação geral, no fato de uma determinada classe empreender a emancipação geral da sociedade, a partir de sua situação especial. Esta classe emancipa toda a sociedade, mas apenas sob a hipótese de que toda a sociedade se encontre na situação desta classe, isto é, que possua, por exemplo, dinheiro e cultura ou que possa adquiri-los (INTR. p. 146).

A citação acima apresenta os dois conceitos centrais da crítica de Marx a Hegel. A emancipação política é a liberdade alcançada em nível de Estado. No Estado uma classe particular apresenta seus interesses e suas condições na sociedade civil, como o dinheiro e a cultura, como universais. Se todos se encontrassem na condição da classe burguesa, a emancipação política estaria sintonizada com a condição material.

Distinto do contexto histórico francês, em que a emancipação parcial, que é a política é o fundamento da emancipação universal, que é a social, na Alemanha a emancipação universal é a *conditio sine qua non* de toda emancipação parcial. Se na França foi a força e a capacidade da classe revolucionária burguesa, que empreendeu a emancipação política, na Alemanha onde há um divórcio entre o pensamento e a prática, nenhuma classe da sociedade burguesa sente a necessidade nem a capacidade de emancipação. Qual é então a perspectiva? No contexto da época, Marx apresenta, ainda que, de uma forma abstrata, a perspectiva da emancipação social, que incide sobre a vida prática e é tarefa da classe proletária, que já não tem interesses particulares, mas universais, porque encarna o universal humano e dispõe da capacidade de dissolver e superar as contradições que existem entre a razão e a realidade, entre a esfera política, aquela da liberdade abstrata e universal e suas premissas, a sociedade civil.

A revolução social já não aparece como revolução de uma classe com interesses particulares, mas sim universais. Então, Marx vê no proletariado aquela classe que não busca um direito particular, nem privilégio ou título histórico, mas o título humano, do resgate do universal humano na esfera das relações da sociedade civil. Ou seja, o proletariado não “emancipar-se sem se emancipar de todas as demais esferas da sociedade e, simultaneamente, de emancipar todas elas”. É com o processo de industrialização que o proletariado surge na Alemanha. O proletariado não é formado pela pobreza natural, mas pela pobreza que se produz artificialmente. “Ao reclamar a negação da propriedade privada, o proletariado não faz outra coisa senão erigir a princípio de sociedade aquilo que a sociedade erigiu em princípio seu, o que já se personifica nele, sem intervenção de sua parte, como resultado negativo da sociedade” (INTR. p. 156).

O que Marx perspectiva, ao sintetizar na *Introdução* o resultado da crítica a Hegel, é a reconciliação entre o pensamento, a consciência filosófica, ou seja, a negação crítica do pensamento abstrato e exuberante do Estado moderno, e a prática, a força prática própria do proletariado no horizonte da emancipação social. Então, se a filosofia encontra no proletariado suas “armas materiais”, o proletariado encontra na filosofia suas “armas espirituais”. Por isso, o resultado é anunciado de forma categórica. “Na Alemanha, a emancipação da Idade Média só é possível como emancipação paralela das superações parciais da Idade Média. Na Alemanha, não se pode derrubar nenhum tipo de servidão, sem derrubar todo tipo de servidão em geral. A meticulosa Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar seu próprio fundamento. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. O cérebro desta emancipação é a filosofia; seu coração, o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a extinção do proletariado nem o proletariado pode ser abolido sem a realização da filosofia” (INTR. p. 156).

A ideia da emancipação emerge em meio à análise crítica da filosofia especulativa marcadamente hegeliana. A atividade da consciência filosófica, a capacidade de a razão apresentar as contradições da moderna cisão entre as esferas do Estado e da sociedade civil, constitui o lado luminoso necessário à ação prática, perspectivada com a emergente classe do proletariado, cujos primeiros movimentos de contestação da resolução política, posta pelos ideais da Revolução Francesa, indicam a possibilidade de levar até a raiz econômica e social as ideias da igualdade, da fraternidade e da liberdade, conceitos que constituem a base mais abstrata da emancipação social.

Referências

MARX, Karl. **A questão judaica**. São Paulo: Moraes, 1991.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo O rei da Prússia e a reforma social. Por um prussiano (Vorwärts!). **Práxis**, Belo Horizonte, n. 5, 1995.

MARX, Karl; RUGE, Arnold. **Los anales franco-alemanes**. Barcelona: Martínez Roca, 1973.

Cartas

_____. Carta a Ruge (março de 1842). In: MARX, K.; ENGELS, F. **Engels, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 671-673. (Obras fundamentales, v. 1).

_____. Carta a Ruge (setembro de 1843). *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Engels, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 457-460. (Obras fundamentales, v. 1).

_____. Carta a Ruge (maio de 1843). *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Engels, escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 445 -450. (Obras fundamentales, v. 1).

Textos de outros autores

CHASIN, José. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. *In*: TEIXEIRA, F. J. S. **Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital**. São Paulo: Ensaio, 1995.

CORNU, Auguste. **Carlos Marx – Federico Engels**: del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires: Platina y Stilcograf, 1965.

MANDEL, Ernest. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx**: de 1843 até a redação de O Capital. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MÉSZÁROS, István. **Marx**: a teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MÜLLER, Marcos Lutz. A gênese conceitual do Estado ético. **Filosofia Política** – nova série, Porto Alegre, v. 2, p. 9-38, 1998.

RANIERI, Jesus. Apresentação. *In*: MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ROSSI, Mario. **La génesis del materialismo histórico**: el joven Marx. Madrid: Alberto Corazón, 1971.v. II.

3

A crítica ao utilitarismo clássico e médio na obra *Uma teoria da justiça* (1971) de John Rawls[#]

Eloi Pedro Fabian^{*}

1 Contextualização do problema

Para estabelecer novas bases teóricas para a *Teoria da Justiça como Equidade*, numa perspectiva neocontratualista, Rawls inicia *Uma teoria da justiça* (1971)¹ com uma crítica ao *perfeccionismo*, ao *utilitarismo* e ao *intuicionismo* que, segundo ele, predominam e influenciam há muito tempo a filosofia política, a concepção de Estado e as instituições da estrutura básica da sociedade. Seu claro objetivo é “apresentar um conceito de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a teoria do contrato social como se lê, digamos, em Locke, Rousseau e Kant” (RAWLS, 2000, p. 12).

Este objetivo de revisitar a teoria clássica do contratualismo, dando-lhe uma nova dimensão, importância e fundamentação se alicerça mediante os desafios do século XX de uma sociedade cada vez mais plural, múltipla e diversa. Isso implica uma nova noção de Justiça, agora tomada numa perspectiva da *Justiça como Equidade*. Uma vez que a justiça

é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e organizadas que sejam, devem ser formuladas ou abolidas se são injustas (RAWLS, 2000, p. 4).

[#] Artigo elaborado como parte dos estudos de Pós-Doutoramento, realizado no Programa de Pós-graduação em Filosofia, Escola de Humanidades, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) (São Leopoldo/RS) e no Dipartimento di Scienze Politiche della Libera Università degli Studi Sociali (LUISS) – Guido Carli (Roma/Itália), sob supervisão dos professores Dr. Denis Coitinho Silveira (Unisinos) e Dr. Sebastiano Maffettone (LUISS), no período de 1º/8/2018 a 31/7/2019.

^{*} Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor e pesquisador na Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Erechim/RS. E-mail: eloi.fabian@uffs.edu.br

¹ Também será referida através da abreviatura: TJ.

Assim, a sociedade estará em ordem quando regulada por um conceito público de justiça.

Uma teoria da justiça publicada em 1971 é composta por 87 parágrafos separados em três partes: 1) Teoria (§§1-30); 2) Instituições (§§31-59); 3) Metas (§§60-87). A crítica ao *utilitarismo*, *intuicionismo* e *perfeccionismo* tem lugar na obra de modo mais profundo e direto, na primeira parte em que o autor expõe sua perspectiva neocontratualista e a Teoria da Justiça como Equidade. Nas demais partes do livro, os temas retornam eventualmente, mais no sentido de estabelecer uma comparação de como sua aplicação impacta ou impactou na concepção de Estado, instituições, homem, sociedade, grupo social, economia, bens primários e princípios de justiça, discorrendo sobre as possíveis alterações implementadas a partir da Justiça como Equidade.

O *Intuicionismo* é caracterizado por Rawls como uma teoria variada. Moore e Ross são os autores referidos que podem ser, por vezes, uma teoria deontológica, por outras deontológicas. O que há de mais específico no *intuicionismo* é o fato de o mesmo dar destaque especial às nossas capacidades intuitivas que não são guiadas por critérios éticos reconhecidos ou estruturados. Apresenta um conjunto irreduzível de princípios que devem ser pesados uns em relação aos outros, através de duas características importantes: a) constitui-se de uma pluralidade de princípios fundamentais que se conflitam entre si, dando diretrizes contrárias a casos particulares; b) não incluem um método específico ou regra prioritária, pois exige pesar os vários princípios através desse pluralismo de intuições. A crítica de Rawls ao *intuicionismo* incide sobre a dificuldade em estabelecer Princípios de Justiça claros e objetivos. Há uma obscuridade no levantamento dos critérios éticos reconhecíveis que possam ser levados em conta na distribuição de pesos e que podem ser apropriados para se criar uma pluralidade de princípios.

O *perfeccionismo* também é significativamente tematizado na primeira parte de *uma teoria da justiça*. Trata-se, de modo geral, de uma teoria moral que acredita e visa à realização do que há de superior nas diferentes formas da cultura humana, explorando teleologicamente uma noção própria de Bem, que pode estar associada aos prazeres (hedonismo), à satisfação (eudaimonismo) ou até mesmo aos instintos. Refere-se a autores como Platão, Aristóteles e Nietzsche. O aspecto mais flagrantemente criticado por Rawls em relação ao

perfeccionismo está centrado na necessidade de elaborar uma noção metafísica e teleológica de teoria moral, assim como de pessoa. Ponto determinante para o filósofo americano é investir na direção oposta em busca de um modelo construtivista e coerentista, político e não metafísico de contratualismo, através de uma complementaridade entre a concepção política e moral de pessoa. O *perfeccionismo* também varia entre as noções e os modelos morais consequencialistas e deontológicos.

É exatamente nessa arquitetura teórica da *Teoria da Justiça como Equidade*, que Rawls procurará implementar uma contundente e mais demorada análise crítica em relação ao *utilitarismo* na obra *Uma teoria da justiça* (1971). O fará também em *O liberalismo político* (1993) e, posteriormente, dedica-se a alguns apontamentos importantes sobre as origens do *utilitarismo* nas filosofias de David Hume, John Locke, e a sua construção efetiva com John Stuart Mill e Henry Sidgwick em *Conferências sobre a história da filosofia política* (2007).

Este artigo não tematiza a *Teoria da Justiça como Equidade* diretamente, seus procedimentos, características e conceitos como: Posição Original, Véu da Ignorância, Equilíbrio Reflexivo, Consenso Sobreposto, os Dois Princípios de Justiça, Estado, Constituição, Razão Pública, Estrutura Básica, Economia, etc. Essas noções ficarão implícitas e pressupostas na abordagem. Nosso objetivo é, antes, demonstrar e refletir sobre as críticas de Rawls ao *utilitarismo clássico e médio* na obra *Uma teoria da justiça* (1971), no sentido de apontar suas deficiências na elaboração dos princípios de justiça para a estrutura básica e na busca por promover a estabilidade e uma sociedade bem ordenada. Atentamos também em destacar elementos possíveis dessa aproximação e influência teórica. O intuito de Rawls é demarcar uma diferença importante entre a *Teoria da Justiça como Equidade* e o *utilitarismo* tão predominante até a década de 1970. Nesse sentido, o autor pretende apontar para uma alternativa na construção dos Dois Princípios da Justiça dos grupos sociais, através de um procedimentalismo neocontratualista, que parte da posição original, auxiliada por um “véu” da ignorância e pelo equilíbrio reflexivo.

2 Caracterizando a Teoria Moral Utilitarista e suas variáveis

No início do § 5º. de *Uma teoria da justiça* (1971), Rawls esclarece seu interesse em tratar do *utilitarismo*, fazendo ressalvas em relação à sua amplitude e variações.

Há muitas formas de utilitarismo, e o desenvolvimento dessa teoria tem continuado nos últimos anos. Não farei aqui um levantamento de suas formas nem levarei em conta os numerosos aperfeiçoamentos encontrados em discussões contemporâneas. Meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e consequentemente a todas as suas diferentes versões. Acredito que o contraste entre a visão contratualista e o utilitarismo permanece essencialmente a mesma em todos esses casos (RAWLS, 2000, p. 24-25).

O intuito de analisar parcialmente as teses e variações do utilitarismo é justificada pela amplitude de autores de diferentes períodos que impactam sobre diversas áreas do conhecimento, como a filosofia, as ciências sociais, a economia,² etc. Ao mesmo tempo, é verdade que não se pode tentar apresentar uma unidade concisa entre o *utilitarismo clássico* e o *médio*, entre o *utilitarismo filosófico* e o *econômico* (Amartya Sen), nem do *utilitarismo clássico* com o *neoclássico*. Além disso, o *Utilitarismo* também pode ser entendido como uma teoria da moralidade individual, e como uma teoria da escolha pública ou de base para elaborar políticas públicas e legislações.

Nesta multiplicidade de modelos do *utilitarismo*, destacam-se também os chamados *utilitarismos de atos* e de *regras*. O *utilitarismo de ato* é aquele que exige de todos os seus seguidores que pensem que, em suas diferentes situações, precisam agir de forma imparcial e exterior aos seus próprios interesses. A importância e relevância de uma ação é conferida para quando a mesma tem um papel relevante para todos, maximizando a felicidade não particular.³ Já o *utilitarismo de regra* acredita que existem certas regras gerais (não mentir, não matar inocentes, cumprir promessas), que devem ser levadas em conta antes de fazer o cálculo da maximização da felicidade, o que impediria de produzir certas injustiças. Mas essa posição parece contraditória e tida como

² Ver: MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

³ Para isso é importante ver: *Consequentialism and Integrity*. In: SCHEFFLER, Samuel. *Consequentialism and its critics*. Nova York: Oxford University Press, 2009.

uma interpretação forçada do próprio *utilitarismo*, que não leva em contra princípios deontológicos na decisão. Além desses, podemos citar também o *utilitarismo de preferência*⁴ (Peter Singer, Harsanyi) e o Princípio de *Utilidade Geral* contrastando com o Princípio de *Utilidade Média*. Sua aplicação e formas são realmente muito vastas na filosofia, política, economia, teoria moral, bioética, etc.

De modo geral, o *Utilitarismo* procura se afastar das teorias do Bem que se fundamentam em valores metafísicos e abstratos acerca de noções como *verdade* e *justiça* como um valor em si. O Bem é visto em termos pragmáticos, do útil, e em termos práticos, possibilitando que alcancemos a felicidade. Assim, o bom precisa ser avaliado através da utilidade ou como meio para se alcançar determinado fim também chamado de felicidade. As reações críticas a essa concepção são muitas e variadas. Braga (2011, p. 211-219), por exemplo, afirma que o utilitarismo tem uma concepção ingênua e pouco crítica de algo que chama “real”, mas que, na verdade, é apenas um modo como este “real” se apresenta a ele. Uma espécie de naturalismo. E que para compreender a realidade mesma seria necessário analisá-la em seu aspecto ontológico. O mesmo alerta faz Nagel (2002, p. 230), quando sustenta que o realismo normativo é diferente do realismo empírico. O primeiro pode ser verdadeiro ou falso, independentemente do modo como as coisas aparecem para nós e saberemos suas razões e motivações, indo além das aparências e fazendo um escrutínio crítico dele. Enfim, são algumas das várias críticas que podem vir à tona nessa discussão, embora não seja o foco deste artigo.

Em *Uma teoria da justiça*, Rawls dedica-se brevemente a uma análise mais direcionada em relação ao *utilitarismo*, caracterizando-o como uma tradição de pensamento com algumas influências do hedonismo pós-socrático, mais propriamente fruto do pensamento de raízes anglo-saxãs (Adam Smith, David Hume, John Locke, James Mill, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick, Edgeworth). No contexto da obra, procura tematizar o *utilitarismo* como uma Teoria Moral Consequencialista importante e seus impactos nas

⁴ Martha Nussbaum caracteriza o utilitarismo de preferência como aquele “que sustenta que as consequências que devemos querer produzir são aquelas que no cômputo geral “promovem os interesses (*i.e.* desejos ou preferências) desses que são atingidos”. Matar é errado somente quando os indivíduos assassinados têm a preferência de continuar vivendo; o assassinato é um dano a este indivíduo” (2013, p. 417).

Instituições do Estado, noção de poder, sistema legal e economia. Sua preocupação central é caracterizar o que ele denomina de *utilitarismo clássico* (Bentham, Mill, Sidgwick e Edgeworth) e o Princípio de *Utilidade Média* ou *Utilitarismo Médio* (Wincksell, Smart, Brandt, Harsanyi). Em obras posteriores como *O liberalismo político* (1993) fará uma abordagem no sentido de caracterizá-lo como uma doutrina abrangente razoável. Já nas *Conferências sobre a história da filosofia política* (2007), dedica-se em analisar com mais especificidade as teorias de alguns autores dessa vertente filosófica, como David Hume, John Locke, Henry Sidgwick e John Stuart Mill.

2.1 Diferença entre *utilitarismo clássico* e o *utilitarismo médio*

2.1.1 O utilitarismo clássico

O *utilitarismo clássico* tem em Jeremy Bentham, inicialmente, o seu principal representante. Marcado por sua forte presença na vida política inglesa, em cooperação com James Mill, Jeremy Bentham, pretendia fazer do *utilitarismo* um importante movimento político e filosófico que se opusesse criticamente ao modo de vida da sociedade inglesa. A teoria nasce pretendendo ser um programa político inovador para aquele período do século XIX, no sentido de promover algumas reformas importantes, tanto sociais, quanto políticas como a ampliação dos direitos democráticos, reformas no sistema penal e produção de um Estado de maior bem-estar social. De outra parte, o *utilitarismo* é uma teoria que também impacta e se torna bastante atraente para o campo do Teoria Moral, a partir de uma noção específica de *bem, prazer e felicidade*.

Jeremy Bentham propõe um modelo de *utilitarismo clássico* que pode ser caracterizado como hedonista. Busca oferecer um critério de *utilidade* que consiga medir e quantificar as questões morais, para tentar tomar a melhor decisão, interessante e globalmente boa tanto para o âmbito público, quanto para decisões morais pessoais. Neste cálculo, afirma ser interessante levar em conta os seguintes requisitos e as categorias de satisfação: intensidade, duração, proximidade, certeza, fecundidade e pureza. Esses critérios garantiriam um melhor resultado.⁵ Esse princípio é apresentado por Bentham como conceito

⁵ Ver: BENTHAM, Jeremy. Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação – Cap. IV: Método para medir uma soma de prazer ou de dor. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 16-18. (Coleção Os pensadores).

técnico de utilidade e instrumental para alcançar a felicidade. Assim, por ser considerado realmente bom para os envolvidos. É uma compreensão psicológica da satisfação e uma ética que pode surgir nessa estrutura.

O utilitarismo de Mill se diferencia daquele de Bentham, por ter um cunho mais eudaimonista e por insistir na promoção dos chamados “prazeres superiores”. Há uma classificação, portanto, entre os prazeres inferiores e superiores. Isso fica mais evidenciado na famosa passagem em que afirma que é preferível ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco insatisfeito.⁶ Mill explicita

Desde Epicuro até Bentham, todos os partidários da teoria da utilidade designaram pelo termo, não algo que contraste como prazer, mas o prazer em si mesmo, bem como a ausência da dor; e, em vez de opor o útil ao agradável ou belo, sempre declaram que o termo designava precisamente estas coisas, entre outras (MILL, 2002, p. 185-186).

Na citação é possível constatar que o grande axioma do *princípio de utilidade* é conceber a política e a moralidade preocupadas em promover uma soma ampla de felicidade e/ou bem-estar para os indivíduos interessados nestas tomadas de decisão.⁷ O valor moral está em produzir consequências boas para a maior parte dos indivíduos. Entretanto, há uma multiplicidade de formas de compreensão sobre o conteúdo que faz parte desse conceito de felicidade e bem, nas mais variadas teorias do *utilitarismo*.⁸ Mill explicita sucintamente o conceito de utilidade do seguinte modo:

o credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendem a produzir o contrário da felicidade. por felicidade se entende prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e a privação de prazer (MILL, 2000, p. 187).

⁶ “É melhor ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco insatisfeito; é melhor ser um Sócrates insatisfeito que um tolo insatisfeito”. (MILL, 2000, p. 191).

⁷ Sobre essa forma de definir o utilitarismo como a máxima que defende que a ação correta é a que “produz a maior felicidade para o maior número de indivíduos”. Kimlicka (2006, p. 15) alerta que essa não parece ser a melhor definição, uma vez que é impossível maximizar mais felicidade ao maior número de indivíduos ao mesmo tempo. Isto é, a “maior felicidade” e “o maior número” ao mesmo tempo, são uma contradição em termos lógicos. Só se pode produzir uma maior felicidade específica e determinada para o maior número de indivíduos. É praticamente impossível definir o conceito “maior felicidade” no plural.

⁸ Elas podem ser classificadas em hedonistas ou idealistas, de Atos ou de Regras, Teoria Moral ou de Valor, da Utilidade Média ou Total.

Mill sustenta que existe uma imparcialidade e um distanciamento que evita o egoísmo, quando do cálculo da maior felicidade. Esta, portanto, não seria um padrão do certo e errado a ser definido pelo próprio agente, mas por todos os envolvidos. Todos os indivíduos envolvidos têm o mesmo peso e as instituições e leis deveriam perseguir essa busca pelo interesse comum, felicidade e harmonia para todos. Aparentemente, isso abrandaria a crítica de Rawls que tentaremos expor mais adiante, especialmente a de que se trata de uma decisão individual e unilateral. Entretanto, mesmo assim, o *utilitarismo* seria rejeitado como procedimento na *posição original*, por ser uma doutrina filosófica, econômica e moral abrangente.

Henry Sidgwick é também, no chamado utilitarismo clássico, um dos autores destacados e mais sistemáticos. Rawls admite em nota utilizar a obra *The methods of ethics*, de Sidgwick como uma espécie de síntese da teoria moral utilitarista. Sidgwick defende que uma sociedade é justa na medida em que suas principais instituições conseguem promover uma satisfação, bem-estar e felicidade maior para grande número de indivíduos. Neste sentido, o princípio utilitarista de escolha coletiva pode ser compreendido como a extensão de uma escolha de cada indivíduo, agregando a satisfação e o bem-estar (felicidade) do grupo através de um cálculo desinteressado. A principal característica é que o utilitarismo articula os conceitos de *justo*, *bem* e de *dignidade moral* de forma oposta a Rawls. O *bem*⁹ é definido independentemente do justo, e o correto é tomado como algo que maximiza o *bem*. Este bem independe totalmente de entidades metafísicas (como Deus), na defesa de que a utilidade pode produzir ações que maximizam a felicidade geral de modo prático e pragmático.

Um outro aspecto importante da teoria de Sidgwick diz respeito a sua tentativa de conciliar o *utilitarismo* com a chamada moralidade do senso comum no sentido de conectar os juízos ponderados (intuições) com as noções e princípios utilitaristas, comparando e combinando com outras noções morais de seu contexto como o intuicionismo. Assim, pensa Sidgwick, seria possível dar maior coerência para a teoria utilitarista para deixá-la mais de acordo com os

⁹ É um sistema moral: a) não transcendental; b) que apresenta um conceito discutível e problemático de bem felicidade; c) procura resolver problemas morais através de cálculos empíricos.

julgamentos ponderados dos indivíduos. O *utilitarismo* seria capaz de organizar todas as nossas crenças de forma coerente e sistemática.

Em seu livro *The methods of ethics*, Sidgwick procura demonstrar que existe uma transição gradual entre estes princípios morais dos nossos juízos ponderados (do senso comum) com os princípios utilitaristas. Particularmente no livro IV vai defender que as regras da moralidade do senso comum são compostas por “regras de multidão”, que podem ser concebidas como muito interessantes para os homens e aceitas enquanto “axiomas médios” do princípio utilitarista. Entram nesse rol de princípios morais, do chamado senso comum, a benevolência, coragem, o cumprimento de acordos e a justiça, etc.¹⁰

Resumido, o chamado *utilitarismo clássico* analisado por Rawls é o tematizado por estes três autores e por Edgeworth, que não será aqui tematizado. Mesmo que não se possa negar todas as suas fundamentais influências anteriores. O *utilitarismo clássico* vê a relação entre o justo e o bem de modo instrumental. A ação será correta se promove a maior quantidade de bem agregado em questão. Neste sentido, pode admitir que pessoas, grupos ou indivíduos sofram algum dano para maximizar o bem da maior parte, o que pode levar a exigências absurdas aos indivíduos e produzir efeitos degradantes como a escravidão, a miséria, a segregação, etc.

2.1.2 Utilitarismo médio

O *utilitarismo médio* é uma alternativa ao *utilitarismo total*, quando este se depara com dilemas e impossibilidades de garantia do bem-estar (felicidade) para o maior número de pessoas no presente e no futuro. Consiste em procurar manter a histórica utilidade média sobre o valor em um determinado grupo, sociedade, Estado. Julga que o *utilitarismo total* ou *clássico* busca maximizar níveis de bem-estar para a população, sem levar em conta quais sejam aqueles cujo bem-estar está em jogo. “O utilitarismo total é imparcial entre pessoas reais e pessoas possíveis. Ele não vê diferença entre aumentar o bem-estar aumentando-se o bem-estar das pessoas existentes e acrescentando-se novas pessoas felizes” (MULGAN, 2007, p. 238). O *utilitarismo médio* procura evitar este problema, mas também leva em conta os indivíduos e grupos possíveis e

¹⁰ Para maiores detalhes ver: SIDGWICK, Henry. *The methods of ethics*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2010. L. II, III e IV.

reais quando compara a média de felicidade e bem-estar do presente e dos diversos futuros possíveis.

A *utilidade média*, também conhecida por *averagismo* procura valorizar a maximização da *utilidade média* entre todos os indivíduos pertencentes a um determinado grupo. Assim, um grupo de 100 pessoas, cada uma com 100 hedões (termos usado para definir pontos de felicidade) é julgado como preferível a um grupo de 1000 pessoas com 99 hedões cada. Mais intuitivamente ainda, o utilitarismo mediano avalia a existência de uma única pessoa com 100 hedões mais favoravelmente do que um resultado em que um milhão de pessoas tem uma utilidade média de 99 hedões.

Por esse motivo, o *utilitarismo médio* pode levar a conclusões repugnantes, se praticado com rigor. Essa crítica também é exemplificada pelo exemplo do monstro da utilidade apresentado por Nozick. Este monstro seria um ser hipotético com maior capacidade de obter utilidade de recursos e que toma todos esses recursos das pessoas de forma completamente imoral, já que é ele quem define, na condição de observador empático e imparcial, como deve ser feita essa distribuição de bem-estar.

O próprio Parfit¹¹ forneceu outra crítica semelhante. O *utilitarismo clássico* parece rejeitar o que Parfit chama de “mero acréscimo” a adição ou criação de novas vidas que, embora não sejam tão felizes quanto a média (e, portanto, diminuem a média), podem ainda viver intuitivamente bem. Criar uma vida menos que a média se tornaria um ato imoral. Além disso, em um mundo onde todos vivenciam vidas muito ruins que, praticamente, não valem a pena, adicionando mais pessoas cujas vidas também não valem a pena, mas são menos desagradáveis de que as vidas daqueles que já existiam, aumentariam a média e pareceriam ser um dever moral.

Dentro do próprio utilitarismo essa perspectiva mais contemporânea encontra muitas críticas e resistências. Ela não é muito proeminente e estudada, mas ganhou um certo impulso depois das considerações de Rawls, em *Uma teoria da justiça*, demonstrando certa simpatia, mas com suas inevitáveis críticas. Como seus formuladores pode-se mencionar: Wicksell, J. J. C. Smart, Hardin Garrett, e, em certa medida, o próprio J. C. Harsanyi, embora este seja

¹¹ Ver: MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012. p. 235-238.

classificado enquanto um autor mais vinculado ao *utilitarismo de preferência* focado nas pessoas. Rawls define a utilidade social em termos de utilidades individuais e a função da utilidade de cada pessoa em termos de suas preferências pessoais. Rawls apresenta o próprio J. S. Mill como o primeiro a implementar algumas tendências para uma perspectiva de média utilidade.

Em resumo, a média utilidade não busca ter o maior saldo líquido de satisfação, mas alcançar a multiplicação total das satisfações pelo número de pessoas que ocupam a mesma posição. Seria como que a satisfação *per capita*. Segundo Scheffler (2006 p. 433), os defensores do *utilitarismo médio* “argumentam que a ‘suposição padrão’ é suficientemente robusta e que não seria excessivamente arriscado para as partes escolher a utilidade média, se isto signifique confiar no princípio da razão insuficiente”.¹² Entretanto, ela pode levar à justificação de atos bárbaros como a segregação e a escravidão. É uma teoria que implica que a adição de vidas perfeitamente isoladas, extremamente válidas, pode tornar as coisas piores, caso a média de bem-estar já estiver elevada. Já a adição de um conjunto de vidas perfeitamente isoladas, muito abaixo do nível zero, pode constituir uma melhoria, se a média de bem-estar for suficientemente baixa. Muitos indivíduos também podem não querer mudar seu padrão de bem-estar presente e futuro para alcançar uma média utilidade para todos os envolvidos.

Mulgan (2007, p. 236) usa um exemplo de Parfit adaptado de *Reason and persons* para ilustrar. Ex.: O caso do inferno. A maioria de nós tem vidas que são muito piores que outras. Nós nos mataríamos se pudéssemos, mas isso é impossível. As pessoas que nos estão torturando informam-nos de maneira confiável que, se tivermos filhos, eles farão com que essas crianças sofram um pouco menos do que nós – apesar de sua vida ainda ser muito pior do que absolutamente não viver. Neste caso, a média de bem-estar é mais elevada no futuro possível. Portanto, de acordo com o *utilitarismo médio*, deveríamos escolher esse resultado. Entretanto, a mera adição de vidas felizes não pode piorar as coisas, mas também pode a mera adição de vidas horríveis melhorar as coisas. Isso poderia significar que a escolha pela média utilidade não produziria

¹² “They have argued that the ‘standard assumptions’ are sufficiently robust that it would not be excessively risky for the parties to choose average utility even if this meant relying on the principle of insufficient reason” (SCHEFFLER, 2006, p. 433).

uma melhoria na nossa condição presente e uma leve melhoria de bem-estar para a vida futura. Em um exemplo mais simples, considerando a necessidade de levar em conta um decaimento do cálculo de satisfação e de bem-estar médio no futuro, é possível escolher a escravidão e a legitimação de trabalho precário para imigrantes em um determinado país.

Em síntese, o *utilitarismo médio* consiste em dirigir a sociedade à maximizar não o total, mas a utilidade média (*per capita*), estabelecendo instituições que maximizam a percentagem pesada e medida das expectativas de tipos representativos. O *utilitarismo clássico* buscava requerer que as instituições estivessem dispostas a maximizar a média soma absoluta das expectativas dos relevantes tipos representativos. Já a média utilidade procura incluir novos indivíduos na distribuição de bens, o que no *utilitarismo total* revelava-se excludente e ineficaz. Isso não nos livra de trazer uma série de outros problemas, na medida em que as pessoas não estão dispostas a reduzir ou perder o nível médio histórico de satisfação, e passarão a encontrar meios de buscar ações, atitudes imorais, ilegais e até cruéis, para evitar essa mudança, a fim de garantir um padrão médio adequado para o futuro.

3 A crítica ao utilitarismo clássico e médio em *Uma teoria da justiça* (1971)

3.1 A crítica ao utilitarismo clássico

O *utilitarismo clássico* é abordado em *Uma Teoria da Justiça* precisamente na Parte I – Teoria (Seção: *A justiça como equidade* – §5 *Utilitarismo clássico*; §6 – *Alguns contrastes próximos*; e Seção: *A posição original* – §30 *Utilitarismo clássico, imparcialidade e benevolência*). Entretanto, Rawls reflete sobre a teoria, temas e seus autores ao longo de toda obra, no sentido de demonstrar suas críticas, algumas aproximações, e fazer um cotejo com a sua proposta de uma Teoria da Justiça como Equidade.

Rawls pondera sobre as diferentes versões e correntes do *utilitarismo clássico*, sinalizando a sua preocupação maior em trazer a teoria em geral predominante que precisa ser superada por outra alternativa. Esta alternativa pode estar na justiça como equidade. Sidgwick tem primazia nessa tematização, já que Rawls o considera mais claro e sistemático, cuja “ideia principal é de que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas

instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros” (RAWLS, 2000, p. 25). Ou seja, uma sociedade é organizada corretamente quando suas instituições maximizam o saldo de satisfações em que o princípio de escolha para uma associação de homens é interpretado como a extensão do princípio de escolhas de um indivíduo.

Inicialmente, Rawls implementa uma crítica à noção de bem utilitarista. “As teorias teleológicas têm um profundo apelo intuitivo, desde que pareçam expressar a ideia de racionalidade. [...] É essencial ter em mente que numa teoria teleológica o bem se define independentemente do justo” (RAWLS, 2000, p. 26). Quando o bem é definido independentemente do direito ou justo, e o correto é o que maximiza o bem, pode-se legitimar qualquer tipo de atitude, ação ou meio para alcançar esse fim. Se o bem escolhido for o prazer, por exemplo, toda a questão do justo ou do direito será definida a partir dessa perspectiva. E aqui aparece novamente o problema em definir o que é o bem, a felicidade ou bem-estar. Em que pese as diferenças de abordagem entre Bentham, Mill e Sidgwick, esse problema permanece diante da dificuldade em preencher o conceito de *bem*, bem-estar ou Felicidade de conteúdo, seja numa perspectiva hedonista, eudaimonista ou de satisfação dos desejos.

Essa preocupação com a soma de satisfações deve ser distribuída entre todos os indivíduos, porém, não existe uma preocupação de como isso vai ocorrer no tempo, tampouco sobre o modo de distribuição. Isso deve ser feito com deveres e obrigações surgidos no processo, mesmo conflitando com a proteção das liberdades e dos direitos. É possível também, sob essa perspectiva, atingir o maior balanço possível de satisfação que se legitime em um maior ganho de uns, compensando uma perda para outros.

Um outro aspecto criticado por Rawls, em relação ao *utilitarismo*, é o que ele define como princípio de escolha racional de um só homem, o espectador imparcial.¹³

¹³ A noção de uma figura hipotética de um observador imparcial ideal já fora empregada por David Hume e Adam Smith. Segundo Esteves (2002, p. 85), “esse hipotético observador imparcial encararia cada membro da sociedade exatamente como cada um de nós individualmente encara suas próprias necessidades. Do mesmo modo que cada um de nós está disposto a sacrificar a satisfação de algumas necessidades presentes, com vistas a uma maior satisfação no futuro, o observador imparcial não teria nenhum escrúpulo em sacrificar a satisfação pessoal de alguns membros da sociedade, se isso for necessário para alcançar um maior bem-estar para a maioria, no longo prazo”.

Reconhecendo isso, logo se entende o lugar do observador imparcial e da ênfase na solidariedade na história do pensamento utilitarista. É de fato por meio da concepção do observado imparcial e do uso da identificação solidária na orientação da nossa imaginação que o princípio adequado para um único ser humano se aplica a toda a sociedade (RAWLS, 2000, p. 27).

O *utilitarismo clássico*, portanto, não leva em conta a autonomia dos indivíduos e dos grupos sociais na definição de princípios de justiça, legislação e políticas públicas. É um observador imparcial e neutro que define para a coletividade. Alguém que encarna as definições de prazer, bem-estar, felicidade de todos numa espécie de autossacrifício. O caminho do *Utilitarismo* é o de adotar para toda a sociedade o princípio da escolha racional de um só homem. Esse espectador imparcial é um guia da imaginação de todos. É ele que produz a organização dos desejos de todas as pessoas num sistema coerente de desejos. Alguém dotado de poderes ideais de harmonia e imaginação, perfeitamente racional, que se identifica e experimenta os desejos dos outros, como se tais desejos fossem dele próprio. É uma ideia de cooperação social, tanto na economia, como em outras questões do bem-estar, prazer e felicidade, baseadas na escolha desse homem, “depois fazer a extensão funcionar, juntando todas as pessoas numa só através dos atos criativos do observador solidário e imparcial. O utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas” (RAWLS, 2000, p. 29-30).

A questão central de Rawls neste contexto de exposição das bases da sua Teoria da Justiça como Equidade é demonstrar as características principais do *utilitarismo clássico*, os quais não se coadunam na elaboração dos Princípios de Justiça na *posição original*, por parte dos grupos sociais. Inevitável é perceber que o *utilitarismo clássico* pode ser considerado uma doutrina abrangente razoável que não pode, neste modelo neocontratualista procedimental e coerentista de Rawls, ser assimilado na sua integralidade, como componente para a elaboração destes princípios. O *utilitarismo* parte de uma ideia de bem, felicidade, prazer ou bem-estar elaboradas por um indivíduo – o espectador imparcial – e não pelos interesses dos diferentes grupos imunizados, através do “véu” da ignorância, de toda a parcialidade e visão tendenciosa que preconizaria o autointeresse.

Rawls também pondera que o *utilitarismo* é uma teoria teleológica, ao passo que a justiça como equidade não o é. Por definição, a Justiça como Equidade está mais próxima de uma teoria deontológica de vertente kantiana e contratualista, na medida em que acredita na razoabilidade e na capacidade de cumprir acordos. Também porque não especifica o bem independentemente do justo (direito). Dito de outro modo, não interpreta o justo como maximizador do Bem. Na Teoria da Justiça como Equidade, há uma complementaridade entre o justo e o bem.¹⁴

Embora a justiça como equidade começa considerando as pessoas na posição original como indivíduos, ou, dizendo de forma mais precisa, como uma continuidade, isso não é obstáculo para a explicação dos sentimentos morais de ordem superior que servem para reunir uma comunidade de pessoas (RAWLS, 2000, p. 208).

A concepção de pessoa e o procedimento são políticos e não metafísicos. Não pressupõe uma verdade definitiva, mas um construtivismo coerentista e não fundacionista.¹⁵ Rawls reforça essa distinção, “enquanto a doutrina contratualista aceita as nossas convicções acerca da prioridade da justiça como globalmente sólidas, o utilitarismo procura explicá-las como uma ilusão socialmente útil” (2000, p. 31). E, ao mesmo tempo, compreende que os princípios de escolha que devem regular uma associação de homens não devem

¹⁴ Segundo Martha Nussbaum, ao contrário de autores de matriz contratualistas ou próximos a isso como Adam Smith, David Hume, Thomas Hobbes, John Locke e o próprio Immanuel Kant, Rawls ainda atribui um papel maior aos Sentimentos Morais, à educação e às emoções para propagar atitudes inteligentes em direção de uma sociedade bem ordenada e estável. São elementos fundamentais para cultivar a benevolência, derrubar preconceitos e restrições das más doutrinas. Ver. NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. cap. 7- Os sentimentos morais e o enfoque das capacidades.

¹⁵ Ver interessante artigo de SILVEIRA, Denis Coitinho. “Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 139-157, 2009. O autor explicita como funciona o modelo de justificação da teoria de Rawls a partir de um procedimento coerentista não fundacionista do equilíbrio reflexivo. “Rawls utiliza o procedimento do equilíbrio reflexivo como núcleo central de sua concepção política de justiça, de forma que se estabeleça uma teoria normativa da escolha pública (política), harmonizando assim os juízos morais particulares com os princípios de justiça” (p. 148). O coerentismo é um “método (que) foi proposto por Nelson Goodman, sendo uma abordagem para a justificação de regras da lógica indutiva”, e defende a ideia de que podem ser justificadas regras de inferência em lógica indutiva e dedutiva, com base em sua coerência com os juízos inferenciais de casos particulares (p. 148-149).

ser uma extensão do princípio de escolha de um só indivíduo, a partir de um suposto espectador imparcial. Desse modo, Rawls procura demonstrar que, na Posição Original, as partes optariam pelo princípio utilitarista para definir os termos da cooperação social.

Rawls também pondera acerca de um descompasso entre os utilitaristas e o *utilitarismo*:

Os utilitaristas foram ardorosos defensores da liberdade e do pensamento livre, e acreditavam que o bem da sociedade é constituído pelas vantagens desfrutadas pelos indivíduos. No entanto, o utilitarismo não é individualista, pelo menos quando se chega a ele pelo caminho mais natural da reflexão, no sentido de que, unificando todos os sistemas de desejos, ele aplica à sociedade os princípios da escolha feita por um único ser humano (RAWLS, 2000, p. 32).

Na Justiça como Equidade, a predominância do justo (direito) sobre o bem é uma das características centrais. As pessoas aceitam antecipadamente o princípio de liberdade igual para todos, concordando em adaptar seus preceitos ao que lhes possa parecer bom como princípios que a justiça requer. Nenhum indivíduo pode obter, como no *utilitarismo*, maior satisfação quando outras pessoas se encontram em posições inferiores e tendo menor liberdade e oportunidades. Já o *utilitarismo* parece relativizar os princípios de justiça: “o mérito da visão clássica como é formulada por Bentham, Edgeworth e Sidgwick consiste em reconhecer claramente o que está em jogo, isto é, a prioridade relativa dos princípios da justiça e dos direitos derivados desses princípios” (RAWLS, 2000, p. 36).

Isso deflagra uma grande diferença entre a Justiça como Equidade e o *utilitarismo clássico*.

Num caso, pensamos numa sociedade bem ordenada como sendo um sistema de cooperação para a vantagem recíproca regulada por princípios que as pessoas escolheriam numa situação inicial que é equitativa; no outro, como sendo a administração eficiente de recursos sociais para maximizar a satisfação do sistema de desejos construído pelo observador imparcial a partir dos inúmeros sistemas individuais de desejos aceitos como dados. A comparação com o utilitarismo clássico em sua derivação mais comum salienta esse contraste (RAWLS, 2000, p. 36).

Rawls trata também de demonstrar a confusão entre os conceitos de impessoalidade, neutralidade, preferências e imparcialidade. E faz isso com uma afirmação categórica. “Do ponto de vista da justiça como equidade, não há motivo para que as pessoas, na posição original, devam concordar com as aprovações de um espectador imparcial compreensivo, tomadas como um padrão de justiça” (RAWLS, 2000, p. 204). A correta noção de imparcialidade não é a do imparcial espectador simpático, mas a de indivíduos e grupos numa *posição original*, orientados pelo “véu” da *ignorância*. Assim, ao invés de definir a imparcialidade de um ponto de vista de um observador imparcial empático, faz-se a partir do ponto de vista dos próprios contratantes.

Rawls reforça e esclarece o argumento da seguinte forma: “A falha da doutrina utilitarista está em confundir a impessoalidade com imparcialidade” (RAWLS, 2000, p. 204). A imparcialidade não deve ser definida do ponto de vista de um observador simpático, mas dos contratantes que elaboram seus princípios de justiça na *posição original*, em condições de igualdade. Sustenta que uma concepção de justiça, que tenha a pretensão de constituir um fundamento válido para uma democracia constitucional necessita cumprir a exigência da imparcialidade. Seus princípios basilares devem ser justificados por todos os cidadãos através de um construtivismo político e não moral que consiga levar em conta as doutrinas abrangentes, mas sem aderir a uma delas em particular.

3.2 A crítica ao utilitarismo médio

As críticas de Rawls ao princípio da utilidade média são implementados principalmente nos §§27 e 28, nos quais procura explicitar a diferença com o *utilitarismo clássico*. Entretanto, as comparações e reflexões sobre o assunto retornam de forma esparsa por toda a obra. Ele define assim: “O princípio de utilidade média leva a sociedade a maximizar não a utilidade total, mas a utilidade média (*per capita*). Essa parece ser uma visão mais moderna, tendo sido defendida por Mill e Wicksell e recentemente outros autores lhe deram um novo fundamento” (RAWLS, 2000, p. 174). Interessante é que ele inclui o próprio Mill nesta nova tendência.

A tentativa de aplicar os princípios do *utilitarismo total* e *utilitarismo médio* para a estrutura básica da sociedade, aparentemente o último é mais aceitável.

Parece ser mais razoável para as pessoas aceitarem alguma espécie de nível padrão para manter a média de bem-estar. No entanto, persiste o aspecto já anteriormente condenado por Rawls. O cálculo da média do bem-estar para todos os envolvidos em um grupo social (Estado) é elaborado por um único indivíduo racional e, posteriormente, aplicado pela estrutura básica da sociedade.

A primeira crítica de Rawls ao *utilitarismo médio* é dirigida à sua desconsideração das diferenças entre os grupos participantes. Há um achatamento das vontades, interesses, ideias de bem-estar absorvidas por um indivíduo racional que faz essa escolha e determinação da utilidade média. Acaba-se por pressupor que todos tem as mesmas preferências e condições que permitem definir o que seja uma utilidade média; uma sociedade que têm os mesmos recursos e distribuição de talentos naturais, rendas iguais, políticas de redistribuição iguais, etc. A principal questão é: Como um único indivíduo escolherá a sociedade à qual deve aderir? Certamente, na posição original, a estratégia rawlsiana demonstra-se muito mais preocupada com todas essas questões que o *utilitarismo médio*, visto que “o véu de ignorância remove qualquer base de distinção, pois podem ser feitos, por qualquer caminho, os mesmos argumentos em favor do princípio médio” (RAWLS, 2000, p. 178-179). Por este argumento de um único indivíduo responsável por decidir o princípio de utilidade médio para todos, é possível justificar e legitimar prejuízos, preconceitos e a segregação social. No exemplo de Rawls, “um defensor da escravidão, ao defrontar-se com seus escravos, tenta justificar sua posição perante eles, alegando que, em primeiro lugar dadas as circunstâncias da sua sociedade, a instituição escravocrata é de fato necessária para produzir a maior felicidade média”. (RAWLS, 2000, p. 180).

Uma segunda crítica ao uso do princípio da *utilidade média*, na posição original dirige-se à necessidade de pressupor a capacidade de alguém incorporar diversos tipos de informação dentro de um quadro estritamente probabilista e tirar conclusões nesse cálculo, mesmo com a ausência de conhecimentos e informações precisas. Para Rawls, “podemos questionar se a escolha do princípio da utilidade média realmente oferece uma perspectiva melhor, desconsiderando-se o fato de que ele se baseia no princípio da razão insuficiente” (RAWLS, 2000, p. 182).

Aceitar o princípio da *utilidade média* pressupõe aceitar o princípio da razão insuficiente, porque se trata de uma escolha pela incerteza. Essas incertezas na formulação dos princípios, na posição original, podem ser abrandadas através da perspectiva da Justiça enquanto Equidade subsidiada pelo “véu” da ignorância. Aqui as partes não sabem se têm ou não uma característica de aversão ao assumir oportunidades.

A terceira e última grande crítica refere-se a essa noção de utilidade. As utilidades representam o valor das alternativas para tal pessoa, avaliadas por seu esquema de noções de bem e preferências. De acordo com Rawls, é muito difícil que exista uma expectativa significativa se não há nenhum esquema de preferências pelo qual se tenha atingido suas estimativas. Assim, a necessária falta de unidade parece inevitável.

No modelo de Justiça como Equidade, comparação frequentemente feita por Rawls em relação às teorias que critica, a formulação dos Princípios de Justiça

não está, como as expectativas deveriam ser, fundadas num sistema de metas; e desde que o véu de ignorância exclui o conhecimento das concepções das partes sobre o seu bem, o valor, para uma pessoa, das circunstâncias de outras simplesmente não pode ser avaliado. Os argumentos terminam com uma expressão puramente formal de uma expectativa, isto é, sem significado (RAWLS, 2000, p. 190).

Em resumo, são estes três os argumentos críticos de Rawls ao utilitarismo médio.

4 Algumas aproximações entre o utilitarismo e a Teoria da Justiça como Equidade

Antes de mais nada é interessante considerar que os fundamentos teóricos de Rawls estão associados à tradição da filosofia analítica. Trata-se de um leitor interessado e conhecedor da tradição da filosofia inglesa que precede o *utilitarismo clássico*. Um dos seus primeiros trabalhos sobre *Os dois conceitos de regra*¹⁶ procura tematizar e discutir o *utilitarismo*.¹⁷ Entretanto, sua preocupação

¹⁶ RAWLS, J. Two concepts of rules. *The Philosophical Review*, v. 64, n. 1, p. 3-32, jan. 1955.

¹⁷ Ver: SILVEIRA, Denis C. Rawls e a justificação da punição. *Trans/Form/Ação*, Marília/SP, v. 40, n. 3, july/sept. 2017. Neste artigo o autor procura demonstrar que a concepção normativa de Rawls, para justificar moralmente a punição legal através do diálogo com o consequencialismo, busca subsídios teóricos de aproximação e crítica com as concepções utilitaristas.

e dedicação mais perceptível, em relação ao *utilitarismo*, está justamente nas obras referidas no início deste trabalho.

No contexto de emergência da obra *Uma teoria da justiça* (1971), a situação geopolítica mundial gravitava em torno da disputa da chamada “Guerra Fria” e, com ela, além dos temas ideológicos, o bipolarismo e a situação bélica, estava presente a necessidade de uma nova perspectiva e fórmula de redistribuição dos bens, riquezas e a justiça social. Como já sinalizado, vimos que, logo no início da obra, a Teoria da Justiça como Equidade se propõe a ser uma alternativa, especialmente frente ao predomínio do modelo utilitarista.

Encontrar aproximações entre os dois modelos na obra em questão é um tema relativamente complicado; porém, Rawls não aborda o *utilitarismo* de modo simplista e taxativo. Suas análises críticas permitem admitir certas correções e passos importantes dessa tradição teórica enquanto aquela que apresenta o problema da distribuição de bens de uma maneira clara e sistemática. Rawls não dispensa elogios aos autores em algumas referências de TJ, visto que seu passado teórico torna possível.

Neste sentido, podemos pontuar três aspectos de aproximação possíveis: i) relação entre a “teoria fraca do Bem” de Rawls e o Utilitarismo; ii) a relação entre a noção de Equilíbrio Reflexivo, uma vez que Rawls afirma pretender seguir o método de Equilíbrio Reflexivo como encontrado em Sidgwick, que faz uso de juízos morais ponderados como ponto de partida e busca pela coerência com os princípios morais; e iii) o modelo defendido por Rawls (deontológico) estaria mais próximo de um utilitarismo de regras por defender certas regras morais, levando em conta as consequências para produzir a estabilidade.

Tratando-se da primeira aproximação, (i) é fundamental fazer as devidas distinções sobre o conceito de bem, felicidade ou bem-estar, em ambos os modelos teóricos quem são os protagonistas da definição, bem como, quais são os princípios que os orientam. Rawls fala da ordem de *bens-primários* e *bens-secundários* desenvolvendo uma “teoria fraca do Bem”. A liberdade (§39 e §82), que concerne dentre os Bens primários, tem primazia sobre todos eles. O *Utilitarismo* trata das concepções de Bem de modo muito variado, dependendo do autor. Bentham enfatiza uma perspectiva mais hedonista, sempre de acordo com os graus de satisfação que oferecem. Mill trata numa perspectiva mais eudaimonista, classificando e distinguindo os prazeres em graus inferiores e

superiores. E Sidgwick, no sentido de integrar com as satisfações do senso comum.

Essa relação entre as noções de bem utilitarista com a “teoria fraca do bem”, de Rawls, é perfeitamente possível ser feita comparativamente. De acordo com Dalsotto,

os bens primários de Rawls incluem diversos bens, tais como, liberdades básicas (liberdade de consciência e de expressão), capacidades de prerrogativas de ocupar cargos de responsabilidade, renda, riqueza e auto-respeito, os quais são sustentados por uma concepção específica de pessoa. Os recursos objetivamente necessários para o utilitarismo de bem-estar, por sua vez, segundo a classificação de Goodin, são bens com saúde, moradia, dinheiro e são definidos a partir de uma hierarquia de recurso de bem-estar que geram maior felicidade e satisfação na sociedade (2013, p. 78).

Rawls desenvolve uma “teoria fraca do Bem” em diálogo com inúmeras tradições e autores, no interior da TJ (§§15, 60, 61, 63, 66, 68, 86). Em função disso é, inclusive, criticado a ponto de procurar responder a tais apontamentos críticos no *Liberalismo Político* (1993). As respostas aos críticos vão no sentido de demonstrar tratar-se de uma concepção política, uma “teoria fraca do Bem” e não metafísica de pessoa. Em TJ, especificamente, classifica os Bens Primários como aqueles Bens fundamentais na cultura política pública de uma sociedade democrática (bens/recursos) que os contratantes (e as pessoas em geral) desejam, independentemente dos interesses individuais. Desses bens primários, a liberdade sempre deve ter primazia sobre os demais. Renunciar a liberdade é, por si só, uma contradição no interior de uma democracia constitucional (§§39 e 82). Abrir mão da liberdade é possibilitar, por exemplo, que uma sociedade passe a priorizar o lucro, a riqueza, etc. justificando atos bárbaros, a segregação, a escravidão de alguns, em nome do desenvolvimento dos outros considerados a maioria. Dito de outro modo, nunca a liberdade individual de manifestação, escolha, pensamento, credo, etc., deve ser relegada em favor de outros interesses que a põe em xeque. A liberdade é o bem maior e a responsável pela inviolabilidade da dignidade da pessoa humana, sem a qual é impossível a aquisição dos demais bens.

No *utilitarismo*, a definição dos Princípios de Justiça, orientadores para a estrutura básica da sociedade, é feita por um indivíduo, neutro, imparcial, o observador empático. Diametralmente oposta é a Teoria da Justiça como

Equidade, cuja definição acontece pelos grupos sociais envolvidos na posição original, orientados por um “véu” de ignorância que resguarda uma atuação imparcial, impessoal, em busca do bem comum e justificados publicamente. Posteriormente, através do equilíbrio reflexivo, e num modelo de justificação não fundacionista e coerentista, torna-se possível adequar às possíveis distorções e buscar a sua implementação através da estrutura básica (Instituições) da sociedade.

O segundo (ii) aspecto dessa possível aproximação gira em torno do conceito de equilíbrio reflexivo. Rawls manifesta-se por seguir o método do equilíbrio reflexivo, como já presente na teoria de Henry Sidgwick, que faz uso de juízos ponderados como ponto de partida e busca pela coerência com os princípios morais. O equilíbrio reflexivo aparece como peça importante na Teoria da Justiça como Equidade, no contexto da TJ para equilibrar as diferenças entre as teorias abrangentes filosóficas, morais, religiosas que até então não eram conhecidas no contexto da formulação dos Princípios de Justiça, dentro da posição original, porque contavam com o “véu” da ignorância.

O equilíbrio reflexivo utilizado por Sidgwick e Rawls é um método coerentista de justificação ou investigação filosófica. O autor que de fato sistematizou esse modelo foi Nelson Goodman. Em 1955, ele introduz o equilíbrio reflexivo numa discussão acerca de lógica indutiva e dedutiva na filosofia contemporânea, embora o mesmo já tenha sido utilizado de modo restrito e amplo, ao longo da história da filosofia, desde o período antigo. DePaul classifica o equilíbrio reflexivo de Goodman e, em geral, do seguinte modo:

É apenas um método racional de investigação, e é possível que para empregar esse método, uma pessoa seja encorajada a sustentar e justificar crenças e alcançar o conhecimento. É, certamente, menos do que se gostaria de estar apto em dizer para sustentação de um método de investigação filosófica, mas é suficiente para mostrar que o equilíbrio reflexivo é um método aceitável para a ética e a filosofia em geral (DEPAUL, 2005, p. 295).¹⁸

¹⁸ “It is the only rational method of inquiry and it is possible that, by employing this method, a person will be lead to hold justified beliefs and to attain knowledge. This is certainly less than one would like to be able to say in support of a method of philosophical inquiry, but it is sufficient to show that reflective equilibrium is an acceptable method for ethics, and philosophy more generally” (DEPAUL, 2005, p. 295).

Esse método tem se mostrado o mais adequado para as questões de ética filosófica. No caso de Rawls – o que é compatível com a visão do utilitarista Sidgwick – o equilíbrio reflexivo assume paulatinamente a função de justificação da Teoria da Justiça como Equidade. É um método que perpassa todas as suas grandes obras, desde a juventude até a maturidade. Sustenta que, em ética, se os princípios são justificáveis, os mesmos podem sofrer críticas e, se eles estão abertos à discussão, alguns deles poderiam ser capazes de implementar uma gradual convergência de opiniões divergentes. Chegou a essa conclusão quando verificou que a teoria moral é independente da epistemologia, da filosofia da linguagem e da filosofia da mente.

“O procedimento do equilíbrio reflexivo visa a fazer com que os princípios de justiça e os juízos morais coincidam de modo que cada indivíduo saiba com quais princípios seus juízos se conformam e as premissas das quais eles derivam” (RAWLS, 2008, §4, p. 22-24). Em TJ utiliza-se o equilíbrio reflexivo *wide* (amplo), mas, de acordo com Gondim e Rodrigues,

a presença do equilíbrio reflexivo *wide* só tem uma proeminência maior no *O Liberalismo Político*. Tal procedimento é o ponto-chave em toda esta obra, porquanto a justiça como equidade em LP é constituída como uma argumentação prática que, através de um processo dinâmico, reconstrói a moralidade política nas sociedades bem-ordenadas, extraindo sua justificação da razão pública (2011, p. 27).

Já o equilíbrio reflexivo *narrow* (restrito) apresenta resultados mais modestos porque não passaria de um pretexto para considerar e reconsiderar os particulares princípios de justiça integrados com as concepções do bem das pessoas. Entretanto, de acordo com estas autoras, é bom deixar claro que o modelo adotado por Rawls é o *wide*, em que os princípios e julgamentos levados em consideração no equilíbrio reflexivo *narrow* são ajustados do modo mais adequado (2011, p. 29). Essa distinção é importante para evitar uma leitura errônea de que o equilíbrio reflexivo de Rawls seria um intuicionismo moral com uma forma fundacionista de justificação.

Temos, portanto, uma compatibilidade de utilização do método do equilíbrio reflexivo entre a Teoria da Justiça, de Rawls e o utilitarismo de Sidgwick. O último, em seu *Método de ética*, procura incorporar um apelo ao equilíbrio reflexivo entre intuições. Considerar certas intuições verdadeiras pode

ter implicações que violam outras instituições morais mais profundamente estabelecidas. E a maneira de estabelecer um ponto comum dessas preocupações é através do equilíbrio reflexivo, um modo racionalmente conclusivo de determinar a resposta correta ou o equilíbrio correto das preocupações.¹⁹

O terceiro (iii) e último ponto possível de aproximação – o de que o modelo seguido por Rawls (deontológico) estaria mais próximo do utilitarismo de regras –, uma vez que faz uma defesa de certas regras morais, levando em conta as consequências e vislumbrando a estabilidade. Isso pode ser constatado pelos aspectos deontológicos em sua teoria, provenientes da filosofia kantiana e de uma combinação de outras teorias morais. Rawls estabelece uma espécie de relação adequada entre um construtivismo moral e um construtivismo político.

O filósofo se utiliza de três concepções-modelo na teoria da justiça como equidade para estruturar a ideia de construtivismo com aspectos deontológicos: a) uma concepção de pessoa como ser livre, igual e autônomo; b) uma concepção de sociedade bem ordenada; c) a ideia da posição original, entendida como concepção-modelo mediadora. Isso significa dizer que não se trata de um modelo metafísico, mas político com elementos morais (deontológicos) de fundamentação formulados através da construção dos princípios na posição original, balanceados através do equilíbrio reflexivo e implementados através da estrutura básica da sociedade (Instituições). O coerentismo²⁰ é a forma de justificação. Se as consequências e adequações dessas leis e políticas públicas forem favoráveis, a tendência é de as mesmas serem mantidas. Do contrário, há uma forte tendência de modificação, correção, aprimoramento e adequações.

Segundo Dalsotto, com relação à preferência do justo sobre o bem,

o deontologismo-contratualista rawlsiano sustenta a ideia de que respeitar o bem em questão gera ações corretas. Não sem motivo, um dos mais importantes filósofos que escreveu a respeito da necessidade de respeitar o valor (do bem em questão) ou a dignidade do homem foi Kant (2013, p. 65).

Portanto, o deontologismo de Rawls fica ilustrado na ideia de autonomia kantiana traduzida na noção de Imperativo Categórico flagrantemente presente

¹⁹ ENGELHARDT JUNIOR, H. T. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 65-69.

²⁰ Ver: SILVEIRA, Denis Coitinho. *Epistemologia Moral Coerentista em Rawls*. Pelotas/RS. *Dissertatio*, v. 34, p. 161-182, verão de 2011.

na sua teoria, embora, evidentemente, a teoria da justiça como equidade não está atrelada ao objetivo de ser uma teoria moral geral como a teoria moral kantiana.

Como vimos, de modo semelhante opera o utilitarismo de regras. Grosso modo, o utilitarismo de regras defende a tese de que existem certas regras gerais que são anteriores ao cálculo da máxima felicidade, como, por exemplo: não sacrificar inocentes, não mentir, cumprir promessas. Essas regras precisam ser levadas em conta antes do cálculo da maior felicidade o que evitaria consequências catastróficas e injustiças. Entretanto, dentro do próprio utilitarismo essa variante é criticada como uma posição insustentável e contraditória. Segundo Williams (2005, p. 157) , “qualquer que seja a utilidade de certas regras, se é sabido que é mais vantajoso transgredi-la que segui-la, não seria um perfeito contrassenso não segui-la”. Ou seja, ou se é utilitarista de atos ao modo clássico ou se é outra coisa que não utilitarista. Em que pese tal disputa em torno dos modelos de utilitarismo, essa é mais uma aproximação entre a teoria da justiça como equidade de Rawls e o utilitarismo, especificamente entre o deontologismo construtivista de Rawls e o utilitarismo de regras no que se refere à defesa de certas noções ou princípios morais, para julgar ou calcular quais serão as consequências de determinadas ações.

5 Considerações finais

Um resumo das críticas de Rawls ao *utilitarismo clássico e médio*, em *Uma Teoria da Justiça* (1971), centra-se basicamente em quatro²¹ argumentos: 1) o modo de argumentar do utilitarismo não leva em conta a distinção entre as pessoas; 2) o utilitarismo pode permitir que nem todos os cidadãos respeitem os princípios de justiça, ao mesmo tempo que alguns grupos minoritários podem ser sacrificados para o bem comum ou bem-estar da maioria. O *utilitarismo* excederia o esforço de comprometimento; 3) o *utilitarismo* falha no sentido de garantir as liberdades e o justo, ao passo que Rawls procura privilegiar o justo (*right*) sobre o bem (*good*); 4) os fundamentos que garantem a estabilidade da estrutura básica requerem princípios de justiça justificados e reconhecidos

²¹ Ver: THE UTILITARIAN ALTERNATIVE. In: Rawls Explained. From Fairness to Utopia. Paul Voice. Open Court Chicago and La Salle, Illinois, 2011. p. 49-54.

publicamente. Portanto, não podem ser postulados por um observador empático e imparcial, que elabora de forma individual.

O *utilitarismo* fundamenta-se na ideia de que é possível aplicar o princípio da prudência individual à sociedade como um todo. Assim, também do ponto de vista social, o que interessa é a soma total e coletiva da satisfação e dos interesses de determinados indivíduos. O *utilitarismo* está, na perspectiva de Rawls, voltado para a maximização da felicidade coletiva, sem se preocupar como essa felicidade é distribuída. O autor americano também pondera que o *utilitarismo*, por princípio, não poderia dar conta da justiça na distribuição da felicidade e exatamente por isso fracassaria como teoria de justificação moral do Estado. A razão para essa tese forte pode ser encontrada na analogia acima referida, da tentativa de aplicar princípios da prudência individual para toda a sociedade. Neste contexto, Rawls não deixa de expor com certa profundidade a figura hipotética de um observador imparcial, cuja função seria colocar as necessidades dos indivíduos num sistema social concordante. Isto, claro, de modo a demonstrar todo o problema e a deficiência dessa figura singular do *utilitarismo* quando confrontado com uma perspectiva de Justiça como Equidade.

Rawls considera ainda que o *utilitarismo* assimilaria os membros de uma sociedade aos interesses e desejos particulares de cada indivíduo,²² isto é, assimilaria pessoas que têm direitos e são objetos de respeito e consideração, à necessidade e interesses que, de certo modo, tratamos como coisas e às quais podemos negar o direito à satisfação. Tudo isso leva a uma confusão entre impessoalidade e imparcialidade, além de situações de legitimação de aspectos muito problemáticos. Estes são os pontos mais importantes que podemos extrair

²² Júlio ESTEVES discorda da crítica de Rawls ao utilitarismo, não por sua posição pessoal já que faz questão de considerar a teoria rawlsiana mais apropriada, mas por aquilo que interpreta do próprio *utilitarismo*. Acha que o utilitarismo não procede com uma extrapolação da estrutura da prudência individual para a estrutura da prudência política, no sentido de prudência coletiva. Afirma que “a conclusão extraída por Rawls só se impõe a nós, se partirmos de um conceito de racionalidade prudencial individual extremamente pobre e medíocre. Pois, mesmo do ponto de vista do indivíduo empenhado na maior satisfação possível do seu sistema de interesses, o que não é pura e simplesmente a maximização de tal satisfação, mas sim também o modo como esta é distribuída. Pois o modo como a satisfação é distribuída afeta a proporção de felicidade e o balanço final do sistema total de satisfação individual” (2002, p. 86). O utilitarismo traz consigo embutido um princípio de justiça distributiva.

da crítica de Rawls ao *utilitarismo clássico e médio* em *Uma Teoria da Justiça* (1971).

Evidentemente, esta crítica ao *utilitarismo* tem um impacto muito significativo na formulação da Teoria da Justiça com Equidade, ao procedimento coerentista e não fundacionista de elaboração dos Princípios de Justiça, no interior da posição original, contando com o “Véu” da ignorância e o equilíbrio reflexivo. Tudo isso faz parte dessa teoria marcante desde a segunda metade do século XX, que prioriza o justo sobre o bem. Uma concepção política e não moral de pessoa, e a importância de produzir consensos priorizando o razoável sobre o racional. São elementos centrais da teoria rawlsiana não tematizados neste trabalho, mas que ficam implícitos.

É importante, por fim, ainda dizer que a crítica ao *utilitarismo* reaparece no *liberalismo político* (1993). Entretanto, a crítica é deslocada mais no sentido de demonstrar como as instituições liberais conquistam a estabilidade em condições de pluralismo, através do apoio e de sustentação de diversas teorias morais. Neste contexto, o utilitarismo, como uma proeminente e importante teoria na tradição do pensamento liberal, será retomado por Rawls como uma importantíssima teoria filosófica e moral abrangente, que deve estar disposta a um *Consenso sobreposto*. Em *O liberalismo político*, Rawls refere-se principalmente à ideia de individualidade de Mill, como exemplo de doutrina abrangente. Um tema que certamente merece uma abordagem específica.

Referências

BENTHAM, Jeremy; MILL, Stuart. **Princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

BRAGA, Antônio Frederico Saturnino. **Kant, Rawls e o utilitarismo**: justiça e bem na filosofia política contemporânea. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

DALAQUA, Gustavo Hessmann. John Stuart Mill vs. John Rawls: a comparison. **Seara Filosófica**, n. 8, Inverno, 2014, p. 61-69.

DALSOTTO, Lucas Mateus. **A primazia do justo sobre o bem**: as críticas de Rawls ao utilitarismo. Disponível em: file:///C:/Users/eloif/Desktop/Pos%20Doc/Dissertação%20Dalsotto%20.pdf. Acesso em: 16 nov. 2018.

DALSOTTO, Lucas Mateus. Justificação moral e acordo político: sobre a possibilidade de uma complementariedade entre um construtivismo moral e um construtivismo político na teoria de Rawls. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, Edição Especial, n. 42, p. 75-87, jul./dez. 2014.

- DALSOTTO, Lucas Mateus. A primazia do justo sobre o bem na filosofia política de John Rawls. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 125-138, jun. 2014. ISSN 1983-4012.
- DALSOTTO, Lucas Mateus. O construtivismo na filosofia de John Rawls. **Revista Estudos Filosóficos**, n. 12/2014 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. São João del Rei – MG, DFIME – UFSJ, p. 104-116.
- DALSOTTO, Lucas Mateus. Os limites da teoria de John Rawls: uma teoria política e não metafísica. In: CARVALHO, M.; NASCIMENTO, M. M.; WEBER, T. **Justiça e direito**. Coleção XVI Encontro ANPOF, p. 132-140, 2015.
- DE PAUL, Michael R. Reflective equilibrium. In: **ENCYCLOPÉDIA OF PHILOSOPHY**, 2nd Edition. Boston, 2005. p. 290 -295.
- ENGELHARDT JUNIOR, H. T. **Fundamentos da bioética**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 65-69.
- ESTEVES, Júlio. As críticas ao utilitarismo por Rawls. **Ethic@**. Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 81-96, jun. 2002.
- FABIAN, Eloi Pedro. Elementos centrais da obra Liberalismo Político de John Rawls – Primeira e segunda conferências. **Clareira**, v. 1, p. 139-159, 2014.
- FABIAN, Eloi Pedro. Utilitarismo e liberalismo político em John Stuart Mill. **Revista Filosofazer**, v. 48, p. 79-106, 2017.
- GARRETT, Hardin. The tragedy of the commons – section: what shall we maximize? **Science**, v. 162, n. 3.859. December 13, 1968.
- GONDIM, Elnora; RODRIGUES, Osvaldino Marra. John Rawls: educação, cidadania e equilíbrio reflexivo. **Revista Filosofia Capital** – RDCBrasília, v. 6, n. 12, p. 25-33, jan. 2011. , ISSN 1982 – 6613.
- KIMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MAFFETONE, Sebastiano; DWORKIN, Donald. **Il fundamento del Liberalismo**. Roma: Laterza, 1996.
- MAFFETONE, Sebastiano; DWORKIN, Donald. **Rawls: una introduzione**. Roma: Laterza, 2010.
- MILL, John Stuart. **A Liberdade / Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MILL, John Stuart; BENTHAM, Jeremy. **Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores)
- MILL, John Stuart. **Considerações sobre o governo representativo**. São Paulo: IBRASA, 1964.
- MULGAN, Tim. **Utilitarismo**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2012.
- NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NOZICK, Robert. **Anarchy, State and utopia**. New York: Basic Books, 1974.
- NUSSBAUM, Martha. **Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie**. Trad. de Susana de Castro (Biblioteca Jurídica WMF). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- PARFIT, Derek. **Reasons and persons**. New York: Oxford University Press, 1984.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAWLS, John. **Liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000.
- RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RAWLS, John. **Conferências sobre a história da filosofia política**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- RAWLS, John. Two concepts of rules. **The philosophical review**, v. 64, n. 1, p. 3-22, jan. 1955.
- REYNOLDS, Alan. Reconsidering the Connection between John Stuart Mill and John Rawls. **Minerva – An Internet Journal of Philosophy**, v. 17, p. 1-30, 2013.
- RILEY, Jonathan. Rawls, Mill and utilitarianism. In: **ACOMPANION TO RAWLS**. Edited by Jon Mndle, David A Reidy. Library of Congress Cataloging. 2014. p. 397-412.
- SCHEFFLER, Samuel. Rawls and utilitarianism. In: **THE CAMBRIDGE COMPANION TO RAWLS**. Edited by Samuel Freeman. Cambridge University Press, 2003. p. 426- 459.
- SCHEFFLER, Samuel. **Consequentialism and its critics**. Nova York: Oxford University Press, 2009.
- SIDGWIG, Henry. **The methods of ethics**. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2010.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. Epistemologia Moral Coerentista em Rawls. **Dissertatio**, n. 34, p. 161-182 verão de 2011.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 139-157, 2009.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. A justificação por consenso sobreposto em John Rawls. **Philosophos**, v. 12, n. 1, p. 11-37, jan./jun. 2007.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. Ensaios sobre ética: complementariedade entre uma ética dos princípios e das virtudes. Pelotas: 2008. (Coleção *Dissertatio* Filosofia).
- THE UTILITARIAN ALTERNATIVE. In: **RAWLS EXPLAINED**. From Fairness to Utopia. Paul Voice. Open Court Chicago and La Salle, Illinois, 2011. p. 49-54.
- UTILITARIANISM. In: **THE CAMBRIDGE RAWLS LEXICON**. Edited by Jon Mandle & David A. Reidy. Cambridge University Press, 2015. p. 858-865.
- WILLIAM, Bernard. **Moral**: uma introdução à ética. São Paulo: Martin Claret, 2005.

4

A justiça como reconhecimento na política deliberativa (*deliberativer Politik*) de Habermas

Alcione Roberto Roani*

1 Considerações iniciais

O objetivo deste texto consiste em resgatar o sentido atribuído à concepção de justiça segundo Habermas. Apesar da abordagem polissêmica atribuída à mesma no decorrer das obras, o intuito do texto é o de aglutinar os diferentes sentidos a partir de uma reconstrução focada em dois pilares fundamentais para a concepção de justiça na ética do discurso, a saber: (a) o reconhecimento recíproco de todos os seres humanos como pessoas capazes de dialogar; e (b) o diálogo como procedimento fundamental para definir princípios justos e a escolher por ações justas. Estas duas linhas gerais estabelecem uma referência para os sentidos de justiça, pois há um fundamento comum que perpassa a noção de justiça e pode ser identificado no denominador da deliberação, mais especificamente na prática da política deliberativa (*deliberativer Politik*).

A linguagem como *medium* para a racionalidade (comunicativa) é um dos fundamentos subjacentes à concepção de justiça. Juntamente com a deliberação que é a pedra angular para os diferentes sentidos de justiça seja como tolerância, solidariedade, reconhecimento, intersubjetividade, seja esfera pública ou outros que possam ser atribuídos. Além de possuir um conteúdo ético, a justiça é também uma atividade política na sua essência, pois sua condição *sine qua non* é o *procedimento deliberativo* enquanto fundamento e condição para a legitimação dos resultados.

O ponto de partida gira em torno da tese segundo a qual o fundamento e o conteúdo da justiça são dependentes da política deliberativa (*deliberativer Politik*). Pois a justiça em sua especificidade é resultante da legitimação política

* Doutorando em Ética e Filosofia Política pela UFSC. Professor de Filosofia na UFFS – Campus Erechim. É autor do livro *Moral e direito: Kant versus Hegel*. E-mail: profroani@gmail.com

fundada na deliberação pública e, a partir da mesma, é possível que normas, práticas e instituições sejam justificadas sob a égide de razões aceitáveis (argumentos) por todos. A justiça é o resultado obtido pela utilização de procedimentos democráticos de deliberação pública. Assim, os indivíduos atribuem certa primazia àquilo que é justo para chegar ao bem.

Para lograr êxito nesta tarefa, Habermas procura: (a) no diálogo com Rawls e Dworkin apontar uma alternativa para a concepção formal de justiça, porém (b) acaba pulverizando a própria concepção/sentido de justiça no rastro das suas obras com o intuito de (c) delimitar uma unicidade a partir do procedimento (justiça procedural). A primeira questão envolve uma querela familiar na ordem da fundamentação da concepção de justiça que por vezes se aproximam e outras se distanciam, mas essencial no que tange às bases da justiça dada as particularidades seja no nível da fundamentação, da aplicabilidade, seja nos contextos. A segunda questão é nutrida pela ousadia de procurar uma identidade própria para a ideia de justiça que passa a ser tateada no rastro deixado nas diferentes obras. A partir das obras *Direito e democracia* e *A inclusão do outro*, Habermas procura delimitar as bases filosóficas (ética do discurso), para edificar uma concepção de justiça como sinônimo de inclusão e solidariedade. Esta mesma busca por sentidos de justiça é expandida para outras obras como *Comentários à ética do discurso*, *Verdade e justificação*, *Entre naturalismo e religião* e textos menores. E a terceira questão é determinante para a delimitação da concepção de justiça devido ao fato de alicerçar como fundamento para a justiça a própria concepção de deliberação política (*deliberativer Politik*).

A delimitação da justiça é uma tarefa prática e envolve elementos morais. O critério procedimental é o formador das condições de deliberação justa e, em função disso, conduz a resultados que expressam decisões de cunho político, moral e jurídico com teor de justiça. Nesta relação não hierárquica, os valores já estão embutidos nas exigências procedimentais a partir das pretensões de validade. Habermas procura respaldar a justiça em um procedimento justo e democrático. O efeito disso seria a capacidade de gerar uma solidariedade entre estranhos, mas ao mesmo tempo, copartícipes da mesma esfera. A teoria da comunicação fornece bons elementos para identificar uma unidade existente entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum, uma

vez que a identidade do grupo se reproduz através de relações de reconhecimento recíproco que permanecem intactas. No entanto, a maior dificuldade reside em unir justiça e solidariedade e, para isso, é preciso averiguar a viabilidade da hipótese de uma política deliberativa (*deliberativer Politik*) como sustentáculo da justiça.

2 O *lógos* da justiça procedural

“A ideia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana” (HABERMAS, 1997, p. 159). A busca é pelos elementos que caracterizam uma sociedade justa enquanto objeto de investigação e, para isso, adotar-se-á como estratégia um conceito não fechado semanticamente de justiça para identificar as condições pragmáticas que tornam viável a ideia de justiça. A preocupação reside em buscar a essência da justiça a partir do exercício de compreensão dos contextos que definem seus usos e no poder do discurso de gerar novas formas de justiça (via procedimento). O ponto de partida para esta tarefa reside na análise comparada com outras concepções de justiça como, p. ex., a de Rawls (*justice as fairness*) e Dworkin (*liberal egalitarianism*).

Habermas, em *Direito e democracia: entre facticidade e validade (vol. I)*, compara a ausência de qualquer perspectiva normativa no direito desenvolvido pela teoria sistêmica da sociologia do direito de Luhmann, por exemplo, com as concepções liberais de justiça de Rawls e Dworkin (que pretendem investigar o ponto de vista normativo da justiça, deixando de lado a base social do direito). O liberalismo de Rawls enfoca a justiça no âmbito do direito, porém não aborda o direito como um sistema social e, portanto, mantém uma tensão externa com os demais sistemas especialmente com o mercado e a política. Por sua vez Dworkin tenta, com seu enfoque hermenêutico dos princípios liberais (justiça substancialista), resolver o problema da neutralidade do estado de direito, que surge da teoria da justiça de Rawls. Contudo, uma preocupação liberal pelas concepções do bem não é capaz de convencer os comunitaristas, por exemplo, que continuam insistindo na tese de que a política deve exigir mais que do somente a solidariedade como os principais valores políticos da comunidade. A prioridade do justo sobre o bom constitui igualmente o ponto central de controvérsia entre os *comunitaristas* e os *liberais*. A ética do discurso assume

uma posição intermédia, na medida em que “partilha com os *liberais* da compreensão deontológica de liberdade, moralidade e direito decorrente da tradição kantiana, e com os *comunitaristas* da compreensão intersubjetivista da individualização enquanto produto da socialização decorrente da tradição hegeliana” (HABERMAS, 1991, p. 196, grifo nosso).

Para elucidar o sentido da justiça enfatizado por Habermas, é necessário resgatar o diálogo que o mesmo estabelece com Rawls e Dworkin a respeito e, conseqüentemente, na proposta apresentada ao impasse instaurado. Por isso, é necessário reconstruir esta base, a fim de melhor evidenciar os aspectos salientados nas concepções de justiça. Segundo Habermas, é preciso considerar que, (i) “servindo-me do conceito de direito desenvolvido por Rawls, eu gostaria de mostrar, a seguir, as dificuldades complementares de um discurso filosófico sobre a justiça, desenvolvido num nível puramente normativo” (HABERMAS, 1997, p. 66). Já em relação a Dworkin afirma que o mesmo não se limita a atribuir à teoria o peso da fundamentação de princípios abstratos e flutuantes de justiça; impõe-lhe também a tarefa de uma fundamentação desses princípios. Em função disso, no lugar da moral, que atribui a precedência deontológica ao correto, frente ao que é bom, Dworkin deseja (ii) “colocar uma ética liberal suficientemente formal, que seja compatível com o provável dissenso sobre as orientações vitais preferidas, mantendo, porém, um razoável grau de sustentabilidade para formar um complexo motivacional para princípios liberais abstratos” (HABERMAS, 1997, p. 91).

Habermas, na ética do discurso, procura superar o *déficit* assinalado (em relação a Rawls e Dworkin conforme supra mencionado) e acena que a justiça deve ser fundamentada a partir de um ponto de vista racional para combater as imagens de mundo e as premissas metafísicas. Ao realçar a importância do justo sobre o bom vislumbra deixar claro que pretende encontrar normas dignas de reconhecimento¹ dado que “a diferenciação deontológica entre o Justo e o Bom está em correspondência com a distinção entre os juízos normativos acerca do que devemos fazer e os juízos valorativos sobre algo no mundo que seja melhor ou pior para nós” (HABERMAS, 1991, p. 164). A prova disto é que Habermas não

¹ “[...] na medida em que só admite normas que contem com o interesse comum de todos. Só este privilégio universalista do *igualmente bom para todos* sublinha o ponto de vista moral no momento da fundamentação de normas” (HABERMAS, 1991, p. 171).

pretende “fornecer” uma teoria moral conteudística capaz de reparar as patologias, ao contrário, pretende consolidar as bases de uma teoria moral procedimental (que seja capaz de fornecer as melhores opções de escolha diante das circunstâncias).² Seria possível uma ideia de justiça, na medida em que as sociedades contemporâneas multiplicam características como pluralidade, multiculturalismo e complexidade? Eis o desafio lançado a qualquer concepção de justiça.

A busca por conceitos imparciais e com potencial de assegurar aquilo que é bom para todos é o objeto de desejo para uma concepção de justiça. No entanto, este denominador comum para a justiça não pode apoiar-se nas questões de interesse (como consenso substancial sobre valores), porém na ideia de justiça subjacente e que transcende os limítrofes das cosmovisões particulares, uma vez que

esse sentido amplo de acordo mútuo contempla convenções que se afirmam ora pela livre expressão da vontade dos parceiros de negociação ou contrato (expressão que também pode ser voluntariamente pressuposto), ora segundo regras livremente aceitas para se chegar a acertos (regras reconhecidas como legítimas ou então como justas e honestas); e ele contempla também formações de consenso e resoluções fundamentadas que se apóiam sobre o reconhecimento racionalmente motivado de fatos, normas, valores, e respectivas pretensões de validação, bem como de procedimento de formação discursiva da opinião e da vontade (inclusive decisões sustentadas em argumentação) (HABERMAS, 2004, p. 314).

Apesar de não elaborar um tratado específico sobre a justiça, Habermas a transforma no tema fundamental quando ressalta que “a imparcialidade do juízo depende essencialmente do fato das necessidades e interesses em conflito de todos os participantes poderem ser contemplados de um ponto de vista dos próprios intervenientes” (HABERMAS, 1991, p. 150). Neste sentido, é a ideia de justiça que regula, por um lado, a liberdade e, por outro, a possibilidade de participação na argumentação sob a condição da imparcialidade (sem coerção

² Segundo Habermas “[...] a interpretação da “justiça” reinante a cada vez determina a perspectiva a partir da qual se avaliará a cada vez os modos de ações, indagando se “são igualmente boas para todos”. Pois só então tais práticas merecem o reconhecimento geral e podem assumir um caráter obrigatório para os destinatários. Com base em tal compreensão de fundo, os conflitos entre “partes” opostas podem ser eliminados mediante razões que convençam ambos os lados, ou seja, podem ser eliminados “imparcialmente”, no sentido literal do termo” (HABERMAS, 2004b, p. 295).

externa).³ Há um papel importante do discurso racional no que concerne à formação do ponto de vista moral dado que “[...] o discurso racional pode desempenhar o papel de um processo de explicitação do ponto de vista moral, em virtude das ascensões idealizantes que todos aqueles que participam seriamente em argumentações têm de fazer factualmente” (HABERMAS, 1991, p. 152).

O elemento da imparcialidade é atribuído à estrutura procedimental e com isso “a ideia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana” (HABERMAS, 1991, p. 152). Estas linhas gerais de justiça delineadas por Habermas possuem um duplo objetivo, se por um lado considera a imparcialidade no que tange ao procedimento, por outro realça a possibilidade de uma reparação das questões de injustiça. Alcançar o consenso sobre questões controversas é também uma forma de inclusão de um outro dado, ou seja, que questões relacionadas à justiça envolvem decisões fundadas na aceitabilidade racional. O empreendimento em torno da justiça procura dar ênfase a aspectos procedimentais e estes podem ser sintetizados em quatro questões de ordem não lexicográfica: “ao esclarecimento do processo democrático e do ponto de vista moral, a análise das condições para o discurso e negociação racionais” (HABERMAS, 2004a, p. 88). A partir destas considerações é possível projetar o seguinte quadro (*vide* Anexo I) acerca das bases para a concepção de justiça.

Por outro lado, o diálogo com Rawls e Dworkin é salutar devido à necessidade de apontar uma alternativa para a concepção formal de justiça, no entanto esta árdua tarefa acaba esbarrando na pulverização da concepção de justiça deixada como rastro nas diferentes obras. A questão que emerge é acerca de se existe uma unidade que permeia estes diferentes sentidos. A referida unidade advém segundo Habermas do fato de que “todas as morais se movimentam em torno dos princípios relativos à igualdade de tratamento, à solidariedade e ao bem-estar geral; estas são, todavia, noções fundamentais que se reportam às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade da ação comunicativa” (HABERMAS, 1991, p. 20).

³ Segundo Adela Cortina (1989, p. 534) as teorias da justiça de cunho contratualista nas quais os indivíduos perseguem seus interesses de forma egoísta diferem da concepção habermasiana na qual pretende buscar a norma justa de forma discursiva (cooperativa). Um dos motivos pelos quais Habermas não poderia ser considerado um contratualista (BERTEN, 2010).

A noção procedimental de justiça de Habermas considera dois aspectos importantes na determinação do justo, ou seja, a imparcialidade dos julgamentos morais e a pretensão categórica de validade das normas. Com isso, Habermas pretende determinar a primazia do justo sobre o bom, uma vez que diferencia a vinculação ao valor moral da obrigação moral. A justiça é considerada como parte integrante de reivindicações para a imparcialidade dos conteúdos normativos. O intuito é o de demonstrar que à luz das normas é possível decidir o que deve ser praticado e no horizonte dos valores⁴ se decide qual é o comportamento recomendado, pois “[...] diante de proposições normativas, de modo semelhante ao que ocorre com as proposições assertivas, só podemos assumir uma posição através de um “sim” ou de um “não” – ou nos abster de opinar” (HABERMAS, 2004a, p. 68).

Assim, as normas reconhecidas intersubjetivamente impõem obrigações, e os valores fixam relações de preferência (classificam os bens). Na condição de que se a justiça é aquilo que é bom para todos, nela está contida uma ideia de bem devido ao fato de que a justiça forma uma identidade em contextos e circunstâncias distintas, mas que envolve o outro para a formação de uma consciência moral que passa também pela autocompreensão (socialização via comunicação). A justiça compreendida dentro do âmbito de um princípio universal tem de se afastar de questões metafísicas e religiosas para manter-se como imparcial. Isso decorre do fato de que a base da justiça transcorre sobre

os pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, preocupado em inserir e conduzir entre os participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva – e com isso a auto-compreensão e compreensão de mundo – de todos os outros; desse cruzamento de perspectivas constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural (“nossa”) idealmente ampliada, a partir da qual todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma discutível a base de sua práxis; isso é precisa incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências (HABERMAS, 2004a, p. 68).

⁴ Para Habermas há quatro diferentes níveis de diferenciação na relação entre normas e valores, a saber: “As normas se diferenciam dos valores, primeiro por meio de suas relações com diferentes tipos de ação comandada por regras ou direcionadas para objetivos; segundo, pela codificação binária ou gradual de suas pretensões de validade; terceiro, por sua obrigatoriedade absoluta (ou relativa); e quarto, por meio de críticas que devem preencher o conjunto dos sistemas de normas e valores” (HABERMAS, 2004a, p. 87).

Desta relação emergem dois elementos fundamentais para a justiça enquanto (i) igualdade de participação no uso público da razão e (ii) a solidariedade ao considerar o outro na argumentação. Além da igualdade e da imparcialidade a ideia de justiça também promove o reconhecimento ao assegurar o direito de assentimento. O justo não é representado por um conteúdo ou uma virtude, por exemplo, mas identificado com a formação imparcial do juízo e assim atende às expectativas de legitimidade e imparcialidade. Essas categorias são possíveis somente se ultrapassar a linha divisória dos contextos sociais concretos e considerar as condições simétricas dos interesses justificados racionalmente, dado que

uma certificação das normas igualmente boas para todos depende tanto da inclusão de pessoas que são (e, se for o caso, querem permanecer) estranhas umas às outras como de igual consideração de seus interesses. Isso exige justamente a perspectiva cognitiva que os participantes da argumentação devem em todo caso adotar se desejam examinar a aceitabilidade racional dos enunciados em condições aproximativamente ideais (HABERMAS, 2004b, p. 295).

Dessa forma, democraticamente, via discurso, os indivíduos podem atribuir primazia àquilo que seja justo para se chegar ao bem. O procedimento institui as condições para a deliberação justa e esta poderá conduzir a resultados que expressem decisões com conteúdos justos por sua vez. Apesar de que no procedimento já estão implícitos valores como igualdade e não coerção, como veremos a seguir.

3 A política deliberativa (*deliberativer Politik*)

As teorias sociológicas chamam a atenção da política deliberativa para o *déficit* existente entre o modelo normativo de democracia e a realidade do processo político nas sociedades modernas marcadas pela luta entre interesses e as disfunções dos sistemas sociais. Habermas qualifica este *déficit* entre norma e realidade de tensão externa entre facticidade e validade, já que a validade resultante das operações discursivas da esfera pública e das instituições governamentais do estado democrático de direito são prejudicadas pela facticidade social, que surge por causa do conflito de interesses entre os

cidadãos, por um lado, e pela facticidade social dos sistemas funcionais, que executam suas funções sociais.

A função social e integradora do direito é reavaliada a partir da filosofia política de Parsons e Weber (usados como modelo por Habermas). Habermas substitui a ideia de contrato de Rawls por uma filosofia política, mais especificamente de política deliberativa (*deliberativer Politik*) (na deliberação pública a teoria do discurso estabelece a emancipação social e o direito garante os meios procedimentais de participação democrática). Contudo, a política deliberativa (*deliberativer Politik*) localiza sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública coletiva. Além disso, cria uma dependência entre justiça e direito, pois a teoria da justiça precisa da função integradora da filosofia do direito. Enquanto que para Rawls o direito é uma propriedade do indivíduo, para Habermas o direito é o resultado do exercício constante da razão pública, pois “o sentido inclusivo de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para aceitar como membros os cidadãos de qualquer origem” (HABERMAS, 2004a, p. 134-135).

A função integradora do direito reside no papel atribuído aos sujeitos que são os destinatários da norma de direito de participarem da elaboração desta, que garante sua autonomia e liberdade por meio de iguais direitos de participação e comunicação. A proposta que Habermas traz de uma política deliberativa (*deliberativer Politik*) localiza sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública coletiva, uma vez que

a prática da autodeterminação dos cidadãos é institucionalizada como formação informal da opinião na esfera pública política, como participação política no interior e exterior dos partidos, como participação em votações gerais, na consulta e tomada de decisão das corporações parlamentares etc. uma soberania internamente interligada com as liberdades subjetivas entrelaça-se, por seu turno, com o poder politicamente organizado, de modo que o princípio ‘todo o poder político parte do povo’ vai ser concretizado através dos procedimentos e pressupostos comunicacionais de uma formação institucionalmente diferenciada da opinião e da vontade (HABERMAS, 1997, p. 173).

A teoria do discurso assume a função de poder estabelecer, de fato, a emancipação social, atribuindo ao direito um novo papel: o de garantir os meios procedimentais de participação democrática na legiferação das leis, garantindo desta forma a legitimidade do direito moderno. Como é possível que a solidariedade, presente na intersubjetividade da ação comunicativa, possa se afirmar na sociedade complexa e se transformar no poder administrativo da política, de modo a coordenar a ação social em competição com as outras regulamentações?⁵

Ao resgatar a discussão acerca da relação entre direito e moral, Habermas visa a elencar os fundamentos de uma proposta de justiça alicerçada no entrelaçamento da moderna concepção de direito com as condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa. O ponto de partida reside em salientar a reflexão proposta por Habermas acerca do direito contemporâneo estampado como pano de fundo as promessas não satisfeitas do direito racional moderno. Esta situação é justificável na medida em que os argumentos morais na Antiguidade eram utilizados no sentido de gênese e, com isso, houve certo desencantamento com o direito uma vez que a associação do direito à moral era impraticável, pois confundiria os contornos da técnica jurídica.

Habermas procurou corrigir a afirmação de que o entendimento era anterior às questões de deliberação prática e passou a tratar da originariedade da política e do direito. Cabe salientar que a deliberação pública é

um processo idealizado que consiste em procedimentos justos segundo os quais os atores políticos diversos engajam-se em uma argumentação racional com o propósito de resolver conflitos políticos com diferentes perspectivas. A deliberação pública envolve uma argumentação racional. Ela funciona como uma instância de justificação, na qual as propostas devem ser defendidas ou criticadas a partir de razões (WERLE, 2008, p. 177).

⁵ Para responder a esta questão Habermas imagina uma reconstrução sociológica da democracia deliberativa que divide a sociedade em um centro, formado pelas instituições do estado de direito, as quais tomam decisões; e uma periferia, constituída pela esfera pública, em que surge a opinião pública a partir dos problemas oriundos da esfera privada. Em condições extraordinárias, pode reverter o fluxo do poder e impor o poder comunicativo sobre as instâncias do estado de direito (DURÃO, 2011).

A ousadia da proposta reside em tentar promover uma convivência simultânea entre: a justificação (na perspectiva do observador formulada em sistema jurídico-constitucional), e a compreensão (que deveria ser resgatada a partir das discussões dos participantes sobre a aplicação do direito numa sociedade complexa e plural). Dessa forma, o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se entre o que pode ser justificado a partir de princípios e aquilo que só conserva uma validade factual. A unidade no mundo da vida (*Lebenswelt*) que era basicamente sustentada na relação entre validade e validade factual acaba dissolvendo-se diante desta fragilidade. Mas o efeito maior desta catástrofe reside sobre a *práxis* cotidiana que se dissociou em normas e valores, ou seja, no comportamento da esfera prática que se submete às exigências de uma rigorosa justificação moral e em outro componente, não mais passível de moralização, mas abrangente das orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.

A relação íntima com a teoria da justiça pretende superar o conceito de direito centrado no Estado e, com isso, promover uma verdadeira superação do direito subjetivo além da dicotomia entre as ideais de justiça e de solidariedade expressa principalmente na polêmica entre liberalismo e republicanismo. Enquanto o liberalismo propõe um modelo de reparação judicial dos direitos individuais dos egoístas racionais ameaçados pelo estado, o republicanismo exige uma política de reconhecimento da identidade mediante direitos coletivos. Para Habermas

a *justiça* tem a ver com as iguais liberdades de indivíduos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a *solidariedade* tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente – e, assim também com a preservação da integridade dessa forma de vida (HABERMAS, 1991, p. 71).

Habermas pretende habilitar a teoria do discurso como capaz de superar este caminho inexpugnável, demonstrando que é possível uma solidariedade através da justiça. A tarefa hercúlea reside em transformar as sociedades modernas, pluralistas, multiculturais e complexas, em meio para a viabilização de um procedimentalismo constitucional, em torno dos princípios do Estado Democrático de Direito resultante da participação política dos próprios afetados

pela entrada em vigor da norma no âmbito do mundo da vida (*Lebenswelt*), capaz de gerar uma solidariedade entre estranhos mas, ao mesmo tempo, copartícipes da mesma esfera.

A partir deste quadro referencial apontado, é possível explicitar a conexão entre os princípios complementares de justiça e solidariedade, derivados a partir das condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa como fundamento primeiro para uma teoria da justiça. A relação entre justiça e solidariedade insere-se no contexto teórico e prático de uma teoria da ação comunicativa, representando um esforço de repensar a questão da moralidade no interior das sociedades contemporâneas e diante da sua complexidade de problemas e situações, em que os sistemas jurídico, político e econômico ameaçam colonizar a verdadeira vida social baseada na comunicação (cooperação e solidariedade). O ponto de partida reside na concepção de “dever” inserido nos casos de conflitos de ação. A justificativa reside no fato de que os participantes promovem um uso diferente da razão prática e cada um deles corresponde um modo diferente de discurso como o próprio Habermas salienta, quando toma como fio condutor os questionamentos de ordem pragmática, ética e moral.

A teoria da comunicação fornece bons elementos para identificar uma unidade existente entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum, uma vez que a identidade do grupo se reproduz através de relações de reconhecimento recíproco que permanecem intactas. Dessa forma, para Habermas o ponto de vista complementar da igualdade de trato individual não é a benevolência, mas a solidariedade. No entanto, a maior dificuldade reside em como proceder para através dos discursos reais, com base nas suas propriedades pragmáticas, transformá-los em possíveis e viáveis enquanto discursivo consensual da vontade na qual é possível unir justiça e solidariedade, a fim de caracterizar a solidariedade como face da justiça.

A tese de Habermas reside em promover um nexos entre uma configuração pós-convencional de solidariedade, nas linhas gerais de uma ética universal, responsável e solidária (moral de inspiração kantiana com pretensões cognitivistas e universalistas) e a ética discursiva (com uma distinção entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa). Neste sentido, é possível realizar um uso ético da razão prática sem promover ruptura alguma

com o grupo social ao qual o indivíduo pertence, como salienta o próprio Habermas: a “vida que é boa para mim toca também as formas de vida que nos são comuns.[...]. No entanto, as questões éticas têm uma direção inversa das questões morais: a regulação dos conflitos interpessoais entre as ações, os quais resultam de esferas de interesses contraditórios” (HABERMAS, 1989, p. 293). Ao herdar os valores do mundo da vida (*Lebenswelt*)⁶ ao invés de questioná-los, Habermas pretende demonstrar que a solidariedade refere-se aos indivíduos enquanto membros de uma comunidade e que compartilham entre si de forma intersubjetiva (vínculo da solidariedade com a ética e o agir comunicativo).

Assim a solidariedade só representa um valor moral quando não for algo restrito a um grupo ou a interesses individuais, uma vez que ela se vincula a interesses com caráter universal e com pretensões igualitárias. Segundo Habermas, o discurso racional “é toda a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público construído através de obrigações ilocucionárias” (HABERMAS, 1997, p. 142). Percebe-se que o *medium linguístico* constitui a base para que os sujeitos de uma determinada comunidade real de comunicação se estruturem, se afirmem e se reconheçam reciprocamente. Através da dupla estrutura dos atos de fala, Habermas entende que a linguagem tem a dupla característica de individualizar e socializar ao mesmo tempo. Na superação da vulnerabilidade proveniente da separação entre moral e eticidade, a racionalidade comunicativa representa um procedimento que, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, supõe laços de solidariedade e compromissos de justiça definidos discursivamente e compartilhados por todos. Esse é o grande desafio de uma perspectiva universalista disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura, nem desprezar os que clamam por justiça e solidariedade. A solidariedade deve ser entendida como uma condição derivada da justiça, pois “o princípio da ética do discurso proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem de uma vez por todas numa teoria moral

⁶ “O mundo vivido é, nesse sentido, comunicativamente estruturado” (DUTRA, 2005, p. 81).

determinados conteúdos normativos (por exemplo, determinados princípios de justiça distributiva)” (HABERMAS, 1989, p. 149).

O cerne da teoria de Habermas reside, portanto, na substituição de uma razão prática (baseada num indivíduo que através de sua consciência chega à norma), pela razão comunicativa (baseada numa pluralidade de indivíduos que orientando sua ação por procedimentos discursivos chegam à norma). A ideia de justiça é orientada pelo princípio D⁷ (que determina a participação deliberativa das partes interessadas) e pelo princípio U⁸ (que garante que o conteúdo deliberado tenha a adesão de todos os interessados, para que a validade seja confirmada). Estes dois pilares da concepção procedural de justiça confirmam que as questões relacionadas à justiça envolvem o uso público da razão. São condições essenciais para a concepção procedural de justiça de Habermas: a) derivar os conteúdos éticos e políticos de uma base interativa centrada na esfera pública da política; b) envolver métodos intersubjetivos; c) pressupor formas democráticas de interação social.

4 Considerações finais

Considerando os elementos apontados acima, é possível identificar uma primeira divergência entre Habermas e Rawls, principalmente no que tange aos procedimentos democráticos justificados sob um ponto de vista normativo. Enquanto Habermas opta por uma versão da democracia influenciada pelo republicanismo, Rawls direciona a concepção de democracia para uma concepção liberal. Apesar desta diferença de orientação há um ponto para o qual convergem as duas teorias democráticas deliberativas, ou seja, a busca pela superação do pluralismo político e os conflitos decorrentes deste (sempre de maneira prática e pela via legal).

⁷ “(D) só podem reclamar validade as normas que encontrarem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 116).

⁸ “(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo, possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos” (HABERMAS, 1989, p. 147).

Outro ponto importante reside no interesse latente para afirmar a democracia via a cidadania estampada nas decisões coletivas. Neste sentido, o objetivo é justamente o entendimento na decisão coletiva, ou seja, a decisão adquire este caráter de coletiva, quando ocorre dentro da zona do modelo institucionalizado (neste caso representada pela esfera pública em Habermas e pela posição original em Rawls); o ideal de pessoas/cidadãos livres e iguais, sob as condições mais adequadas e justas, objetivam uma argumentação pública voltada ao entendimento da decisão coletiva. Na busca pela superação do liberalismo (ideias religiosas, morais, filosóficas, políticas...) político Habermas procura através da argumentação e do uso da razão produzir o consenso e a fundamentar normativamente uma comunidade de cidadãos livres e iguais. A concepção deliberativa de Habermas condiciona a possibilidade do consenso mediante a comunicação na esfera pública. É justamente tarefa da esfera pública criar a estrutura para a discussão, ou seja, uma concepção procedural de democracia deliberativa. A democracia deliberativa / política deliberativa (*deliberativer Politik*) consegue produzir uma força legitimadora, a partir da estrutura discursiva sob uma base denominada processo deliberativo com vistas, à formação da opinião e orientador da vontade. Dessa forma, Habermas crê que as discussões / argumentação que ocorrem na esfera pública (estrutura discursiva) produzam resultados racionais / razoáveis.

Além destes pontos é possível destacar também a institucionalização da opinião pública, que no caso da política deliberativa ocorre via a comunicação nas condições que permitem chegar a um resultado. A esfera pública é o palco, ou seja, um espaço irrestrito voltado para a comunicação e deliberação. Diante deste cenário é possível afirmar que a política deliberativa carrega no seu âmago elementos da concepção liberal e republicana, mas que convergem para um procedimento ideal para a deliberação e decisão. Ao concentrar o olhar no aspecto normativo, o modelo deliberativo pode ser considerado um médium entre o liberal (mais normativo) e o republicano (menos normativo). Para Habermas, na política deliberativa os discursos voltados ao entendimento são condições através das quais os cidadãos chegam à consciência da sua situação na sociedade política. O legado reside justamente no procedimento de construção da identidade.

Referências

- BENHABIB, S. **Critique, norm, and utopia**. New York: Columbia University Press, 1986.
- BERTEN, A. Por que Habermas não é e não pode ser contratualista. **Ensaio Filosóficos**, v. 1, p. 6-18, abr. 2010.
- CENCI, A. V. **Apel versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso**. Passo Fundo: Editora da UPF, 2011.
- CORTINA, A. **História de la ética**. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.
- CORTINA, A. **Razón comunicativa y responsabilidad solidária**. Salamanca: Sigueme, 1985.
- DURÃO, A. A política deliberativa de Habermas. **Véritas**, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 8-29, jan./abr. 2011.
- DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DUTRA, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2005.
- FRANKFURT, H. Alternate possibilities and moral responsibility. **The Journal of Philosophy**, v. 66, n. 23, p. 829-839, dez. 1969.
- GUARIGLIA, O. **Moralidad: ética universalista y sujeto moral**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1996.
- HABERMAS, J. The language game of responsibility agency and the problem of free will: how can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? **Philosophical Explorations**, v. 10, n.1, p. 12-50, March 2007a.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.
- HABERMAS, J. **Comentários a ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. I, II.
- HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, J. Para uso pragmático, ético e moral da razão prática. Trad. de M. Suzuki. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 7, set./dez. 1989.
- HABERMAS, J. **Pensamentos pós-metafísicos: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, J. The meaning of moral ought. In: EDELSTEIN, W.; NUNNER-WINKLEER, G. **Morality in context**. Amsterdam: Elsevier, 2005. p. 27-40.
- HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. **Lua Nova**, n. 36, p. 39-56, 1995.
- HABERMAS, J. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Trad. de P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

KETTNER, M. La ética discursiva: la responsabilidad moral por el poder discursivo. **Ideas y Valores**, Bogotá/Colômbia, n. 122, p. 51-77, ago. 2003.

LOBOS, R. La responsabilidad moral en la ética del discurso de Jürgen Habermas à luz de la ética kantiana. **Persona e Sociedad**, v. XXIV, n. 3, p. 53-73, 2010.

MOREIRA, L. (org.). **Com Habermas, contra Habermas**: direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy Editora, 2004.

NOBRE, M.; REPA, L. **Habermas e a reconstrução**: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas/SP: Papirus, 2012.

PIZZI, J. Ética do discurso: conteúdo moral e responsabilidade solidária. *In.*: LIMA, C. R.; GÓMEZ, M. N. **Discursos habermasianos**. Brasília: IBICT, 2012. p. 31-45.

ROANI, A. R. Imputabilidade, responsabilidade e agir em conformidade a norma: a formação do caráter e da autonomia na filosofia moral de Kant. *In.*: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE ÉTICA: INTENCIONALIDADE E RESPONSABILIDADE MORAL, 2014, Santa Maria / RS. **Caderno de resumos**, 2014, v. 1, p. 14-15.

ROANI, A. R. **Moral e direito**: Kant versus Hegel. Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2006.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

SIEBENEICHLER, F. B. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista Brasileira de Direito Constitucional – RDBC**, n. 17, p. 341-360, jan./jun. 2011.

WERLE, D. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

ANEXO I – Quadro comparativo das concepções de justiça.

Bases para a concepção de justiça:	
Modelo	Enfoque
Rawls liberalismo:	a) institui um procedimentalismo “puro”; b) há a intenção de não impor, ao menos previamente, critérios e elementos substantivos que sejam decisivos para o resultado final da deliberação sobre a justiça.
Dworkin igualitarismo:	a) substituiu o procedimentalismo de Rawls por uma teoria substancialista da justiça (igualitarismo liberal); b) pressupõe uma comunidade liberal formada por cidadãos acostumados a sustentar concepções éticas liberais; c) a atividade principal não é a de se empenhar na luta pelo reconhecimento de sua própria identidade, mas na defesa dos valores políticos compartilhados em comum.
Habermas deliberativo:	a) afirma que uma concepção da justiça tem que levar em consideração o material mais denso formado pelas instituições da sociedade complexa; b) uma concepção de justiça não pode preocupar-se apenas com a reparação.

Fonte: (HABERMAS, 1997, p. 86-94).

5

Considerações sobre democracia e direito na filosofia habermasiana*

Keberson Bresolin**
Kelin Valeirão***

Considerações iniciais

O texto pretende examinar algumas das principais teses de Habermas na obra *Faktizität und Geltung* (1992), principalmente no que diz respeito à nova compreensão do papel do direito nas sociedades modernas. Na sua obra *Theorie des kommunikativen Handelns* (1982), o mundo da vida (*Lebenswelt*) é visto como o elemento fundamental para a integração e estabilização da sociedade, atribuindo, por vezes, ao direito, por seu caráter institucional e formal, o papel de colonizador do mundo da vida. Este entendimento muda na obra *Faktizität und Geltung*. O direito assume a função elementar para a integração social, visto que já não podemos mais contar com ordens metassociais e metajurídicas, para organizar e sustentar uma sociedade plural e complexa. Em outras palavras, facticidade e validade não se encontram mais unidas naturalmente como ocorria em sociedades arcaicas.

Assim, contemporaneamente, pouco importa saber se as teorias morais de Platão, Agostinho, Spinoza, Kant, Mill e etc. estão certas ou não. Isso porque doutrinas morais de caráter abrangente deixam de ser uma preocupação legítima para a construção, manutenção e, sobretudo, fonte de legitimação de uma sociedade plural, integrada e democrática. Não há mais base teórica moral e muito menos base histórica e tradicional para sustentar um sistema de direito e um estado democrático, sem causar uma catástrofe aos direitos subjetivos.

Neste sentido também em instituições de sociedades arcaicas a tensão entre facticidade e validade é dissolvida na ligação de tabus, misticismo e superstições, a fim de solidificar expectativas normativas que se ligam a motivos e orientações de caráter axiológico. Daí a autoridade institucional deriva e

* Texto já publicado. Recebe, nesta versão, revisão, acréscimos e novas teses.

** Professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

*** Professora no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

modela o comportamento no interior da sociedade de modo a garantir a estabilidade (HABERMAS, 1997, I, p.42). Neste caso, a autoridade chega ao nosso encontro de modo impositivo e a estabilidade social não pode ser um critério único para a garantia da integração da sociedade. Do contrário, qualquer tirano que conseguisse estabilizar e integrar (se é que podemos usar aqui este termo!) por vias da força não normativamente reconhecida poderia ser dito como bom governo. A estabilidade social deve ser construída na esteira de processos que garantam os direitos liberais, sociais e civis, bem como a garantia de processos republicanos, para que o cidadão possa externar sua posição reflexiva. A estabilidade deve se dar por razões certas.

Como sugere o título da obra de Claude Lefort, a *Invenção da democracia*, foi fundamental para frear as pretensões da instauração de um Estado totalitário. Entretanto, não bastasse isso! A democracia vai além de uma ideia de Estado de direito e incorpora direitos ainda não defendidos na história política e o faz sobre a base dos direitos do homem, a saber, a criação de sindicatos, legitimação da greve, direitos relativos ao trabalho e à segurança social, à educação, à assistência aos desamparados, etc. (CF, 1988, art.6).

Além disso, como enfatizará Habermas, as democracias consolidadas, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, adquirem contornos falibilistas em vista de sua continua necessidade de se pensar e repensar fática e normativamente a partir da premissa dos direitos subjetivos, da publicidade, interesse de todos e do contexto social. “O estado democrático não se apresenta como uma configuração pronta, e sim, como um empreendimento arriscado, delicado e, especialmente, falível e carente de revisão [...]” (HABERMAS, 1997, II, p.118). Assim, se evita o engessamento do sistema de direitos e do sistema político-administrativo e sanam-se as necessidades que surgem em vista da defesa do privado e do público.

Assumimos que a democracia é a melhor forma de governo. O contraponto da democracia é a autocracia, segundo Bobbio. Embora haja inúmeros problemas práticos e teóricos em relação à democracia e a seus processos, não podemos negar que “as regras formais da democracia introduziram pela primeira vez, na história, técnicas para a coexistência projetadas para resolver conflitos sociais sem recorrer à violência” (BOBBIO, 1987, 42). Desapega-se aqui, talvez

com algum sofrimento, da concepção realista de Carl von Clausewitz, que a guerra é a penas uma forma de fazer a política.

Para uma defesa da democracia, poderíamos começar com um argumento externo o qual se dirige em favor da humanidade, a saber, Estados democráticos ainda não entraram em conflitos entre si. Ora, isso não quer dizer que Estados democráticos não lutaram guerras, mas apenas enfatiza que Estados em regime democrático não lutaram um contra o outro. Além disso, a democracia emerge como um sistema que não se preocupa mais com o monopólio da verdade. As verdades são partes importantes e mantidas na sociedade, mas não deveriam operar mais um fator decisivo nas decisões políticas (BOBBIO, 1987, p. 41).

I.

Na sua obra *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*¹ (1992), (traduzido como *direito e democracia: entre facticidade e validade*), Habermas busca resolver as constantes tensões entre a facticidade e a validade que existem no interior do processo político e jurídico. O autor reconhece o fato de a complexidade social sem, contudo, abandonar os ideias democráticas. Para trabalhar com isso, ele elabora o método reconstrutivo racional o qual visa a uma *soziologische Übersetzung, i. e.*, ele pretende fornecer uma tradução sociológica que carrega consigo o grau de complexidade das sociedades modernas e ainda deixar espaço para os princípios normativos que fornecem as bases para a legitimação política e jurídica (BOHMAN, 1994, p. 913).

Nesta perspectiva, Habermas aponta uma crítica às teorias normativistas do direito e do Estado, as quais não levaram em consideração os fatos de que as desmentiram e, ainda, pretendem operar com uma razão prática obsoleta que remete à semântica de transição da baixa modernidade (HABERMAS, 1997, I, p. 22). O livro *Faktizität und Geltung* começa com uma apresentação direta e defesa das reivindicações da razão comunicativa. O que é inovador nesta apresentação é a tentativa de colocar as reivindicações da razão comunicativa no contexto de uma tensão proposta entre a facticidade e a validade. O argumento,

¹ Sugestão da tradução: *Facticidade e validade: contribuições para a teoria do discurso do direito e do estado democrático*.

que é construído contra as várias alegações tanto da razão prática quanto da crítica pós-nietzschiana da razão, tenta fundamentar a cisão entre facticidade e validade nas reivindicações da filosofia linguística do século XX. Assim, enquanto a razão prática diz-se limitada pela sua incapacidade de libertar-se de sua escravidão ao contexto ou, neste caso, a facticidade, a virada para a filosofia da linguagem significa que as reivindicações da racionalidade podem ser descobertas como inscritas no *telos* linguístico de alcançar um entendimento (RASMUSSEN, 1996).

Não se pode deixar de mencionar que o princípio da teoria do discurso, configurado sobre a *vontade individual*, consolidou-se no âmbito ético e moral. No entanto, a teoria do agir comunicativo não carrega o fardo da integração social, embora também não se livra dele. Se depender apenas dela, o agir comunicativo pode apenas prolongar o risco do dissenso ao prolongar o discurso. Ela não consegue dar conta da integração da sociedade, pois não possui instrumentos estabilizadores externos. Assim, a positividade do direito apresenta-se como um mecanismo necessário para a integração social, pois através dele se *inventa* um sistema de normas que oferecem um padrão de conduta razoável que regula as relações interpessoais (HABERMAS, 1997, I, p. 59). Nesta esteira,

a tensão entre facticidade e validade, que se introduz no próprio modo de coordenação da ação, coloca exigências elevadas para a manutenção da ordem social. O mundo da vida, as instituições que surgem naturalmente e o direito tem que amortizar as instabilidades de um tipo de socialização que se realiza através das tomadas de posição – em termos de sim/não – com relação às pretensões de validade criticáveis. Nas modernas sociedades econômicas esse problema geral se agudiza, principalmente no tocante ao envoltório normativo das interações estratégicas, não englobadas pela eticidade tradicional (HABERMAS, 1997, I, p. 25-26).

O direito apresenta-se como o *medium*, consoante Habermas, que pode cumprir as exigências para a sociedade ter uma ampla integração e ao mesmo tempo permanecer enraizado na interação comunicativa. Com os pés em uma argumentação pós-metafísica, não podemos fugir da facticidade e a tensão que surge entre facticidade e validade deve ser resolvida por meio da teoria da argumentação. A suposição aqui é que as condições envolvidas no processo de alcançar um entendimento são aquelas que exigem que aqueles que são

abordados tomem uma atitude performativa envolvendo um compromisso com certos pressupostos. Isso significa que os participantes que estão envolvidos no processo de alcançar um entendimento “devem” perseguir seus objetivos, objetivos que podem ser definidos como ilocucionários, sem reservas (RASMUSSEN, 1996, p. 22).

A positividade do direito carrega consigo a tensão entre coação e liberdade, em outras palavras, os direitos privados subjetivos confrontam-se com as leis da coação. A bilateralidade do direito faz dele um tipo muito peculiar de normas sociais, a única realmente capaz de permitir e garantir a coesão e cooperação na sociedade. Isso permite que estas regras tolerem um enfoque estratégico em relação a elas.

Contudo, como estas normas fazem parte de uma ordem jurídica, elas também pretendem encontrar validade normativa sob a base do reconhecimento racional que faz a obediência da norma ser mais do que coerção. Isso implica que o ordenamento jurídico possa ser seguido não apenas por medo da lei, mas também por respeito a ela, uma vez que é a norma que nós escolheríamos para regular nossas condutas externas. Além disso,

uma ordem jurídica não pode limitar-se apenas a garantir que toda pessoa seja reconhecida em seus direitos por todas as demais pessoas; o *reconhecimento recíproco* dos direitos de cada um por todos deve apoiar-se, além disso, em *leis legítimas* que garantam a cada um liberdades iguais, de modo que, como diz Kant, “a liberdade do arbítrio de cada um possa manter-se junto com a liberdade de todos”. A *legitimidade* das regras do direito positivo é preenchida pelo legislador político, sob o qual temos que supor que abandona o papel de sujeito privado do direito e assume – por meio de seu papel de cidadão – a perspectiva de membros de uma comunidade jurídica livremente associada na qual um acordo sobre princípios normativos da regulamentação da convivência já está asseguradas através da tradição ou pode ser conseguido através de um entendimento segundo regras reconhecidas normativamente (validade) (HABERMAS, 1997, I, p. 53).

A ligação entre a coerção fática e validade exige um processo de legitimação no qual os cidadãos devem poder participar na condição de sujeitos do direito que agem orientados também por um agir racional e não apenas pelo sucesso (estratégico). Assim sendo, indivíduos devem ser vistos não apenas como sujeitos jurídicos privados e isolados, mas também como sujeitos

participantes, orientados pelo entendimento que se encontram numa prática intersubjetiva do entendimento. Por isso, o conceito do direito moderno incorpora o pensamento democrático já encontrado em Rousseau e Kant, que pretende legitimar uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos, que só pode ter sucesso por meio da força socialmente integradora da “vontade unida e coincidente de todos” os cidadãos livres e iguais (HABERMAS, 1997, I, p. 53). A ideia de direito e democracia de Habermas visa então a estabilizar o problema da autonomia privada derivada da tradição liberal Locke/Kant e a ideia republicana de vontade unida do povo como legitimadora das decisões do legislador.

II.

Como supramencionado, podemos afirmar que nenhuma concepção de direito, atrelada às concepções morais clássicas ou cristãs (e suas variações), fornece um engate suficientemente *reflexivo* e legítimo para solucionar o problema da integração e da estabilização social, em sociedades complexas como a nossa.

Em sociedades tradicionais, o direito ainda se alimenta da força do sagrado religiosamente sublimado. Na fusão sacral entre a facticidade e a validade se enraíza, por exemplo, a hierarquia de leis da tradição jurídica europeia, segundo a qual o direito estabelecido pelo governante permanece *subordinado* ao direito natural cristão, administrado eclesiasticamente (HABERMAS, 1997, I, p. 45).

Assim sendo, as leis positivas do direito são legitimadas no rol daquilo que se compreende como direito revelado ou sagrado, o qual, às vezes, ganha o invólucro de direito natural. Habermas busca, por sua vez, como ponto de partida “uma sociedade profanizada onde as ordens normativas têm que ser mantidas sem garantias meta-sociais” (DD, I, p. 45). Desta forma,

a introdução do agir comunicativo em contextos do mundo da vida e a regulamentação de comportamento através de instituições originárias podem explicar como é possível a integração social em grupos pequenos e relativamente indiferenciados, na base improvável de processos de entendimento em geral. É certo que há espaços para o risco do dissenso embutido em tomadas de posição em termos de sim/não em relação a pretensões de validade criticáveis crescem no decorrer da evolução social.

Quanto maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se ampliar a perspectiva restringida etnocentricamente, tanto maior será a pluralização de formas de vida e a individuação de histórias de vida, as quais inibem as zonas de sobreposição ou de convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida; e na medida de seus desencantamento, decompõem-se os complexos de convicções sacralizadas em aspectos de validade diferenciados, formando os conteúdos mais ou menos tematizáveis de uma tradição diluída comunicativamente (HABERMAS, 1997, I, p. 44).

O fato do pluralismo exige uma distingue nítida entre a moral, o direito e a política. A liberdade legal é mais ampla do que a moralmente aceitável ou mesmo a permissível (HABERMAS, 1997, II). Ao invés de ser oposto como valores conflitantes, o direito complementa a moralidade, particularmente no que diz respeito aos problemas de coordenação social (HABERMAS, 1997, I). Como enfatiza Bohman, o poder limitado de coordenação das normas morais, na interação face a face, não pode ser transferido para as funções de integração de instituições de grande escala, e esse fato apresenta um limite sobre a organização participativa, democrática das sociedades complexas (BOHMAN, 1994).

Assim, o problema é posto desta forma: “como integrar socialmente mundos da vida sem si mesmos pluralizados e profanizados, uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes?” (HABERMAS, 1997, I, p. 46). Sem dúvida a democracia, na esteira pós-metafísica, nos trouxe a problemática da legitimação jurídica e política e a justificação racional, por meio de uma razão deflacionária, mas, ao mesmo tempo, além de salvaguardar os direitos subjetivos, oferece as condições de possibilidade das pluralidades emergirem. A profanação da democracia e do direito nos permite falar de direitos imparciais e iguais, sem um compromisso com algum tipo de *ethos* compreendido como engate social.

Desta forma, as certezas e as convicções do “mundo da vida, já pluralizadas e cada vez mais diferenciadas, não fornecem uma compensação suficiente para este déficit” (HABERMAS, 1997, I, p. 45) normativo. O mundo da vida e o princípio do discurso não conseguem dar conta do fardo da *integração social* e isso se transfere cada vez mais para as “realizações do entendimento de atores para os quais a facticidade (coação de sanções exteriores) e a validade (força

ligadora de convicções racionalmente motivadas) são incompatíveis, ao menos fora dos domínios de ação regulados pela tradição e pelos costumes” (HABERMAS, 1997, I, p. 45).

Assim, seguindo Durkheim e Parsons, Habermas acredita que a interação não se estabiliza apenas através da influência recíproca regulada pelo sucesso, ou seja, Habermas critica as teses de Hobbes e de Höffe afirmando que o agir estratégico não é suficiente para estabilizar complexos de interação. Nesta esteira, Rasmussen advoga que a lei deve fornecer não apenas a base para a integração social das sociedades econômicas, mas também satisfazer as condições precárias de uma integração social que, em última análise, realiza-se por meio de compreensão mútua por parte dos sujeitos agindo comunicativamente, ou seja, através da aceitação de pedidos de validade. Simplificando, a lei mantém a sociedade unida através do poder de fiscalização. A lei é um instrumento coercitivo. Mas a condição para a possibilidade de sua implementação coercitiva é que ela é válida. Para que a lei seja válida, deve derivar sua legitimidade daqueles a quem ela é aplicada (RASMUSSEN, 1996).

Por isso, a sociedade tem que ser integrada por meio do agir comunicativo. A sociedade pressupõe uma linguagem compartilhada intersubjetivamente e força os participantes do diálogo a saírem do egocentrismo e a se colocarem sob os critérios públicos da racionalidade do entendimento. Assim, “a motivação racional para o acordo, que se apoia sobre o ‘poder dizer não’, tem certamente vantagem de uma estabilização não violenta de expectativas de comportamento” (HABERMAS, 1997, I, p. 40).

Nesta medida, o direito será o *medium* necessário que permitirá a integração social e a estabilização entre as perspectivas. Ele é, por um lado, um fato social como um conjunto particular de regras apoiados por um poder coercitivo e, por outro lado, não se pode alcançar o cumprimento com base em *mera coerção* e ameaça de punição, mas deve ser reconhecido também como legítimo. Esta dualidade é a tensão “interna” entre facticidade e validade jurídica (BOHMAN, 1994, p. 910). Consoante Habermas,

na dimensão da validade do direito, a facticidade interliga-se, mais uma vez, com a validade, porém não chega a formar um amálgama indissolúvel – como nas certezas do mundo da vida ou na autoridade dominadora de instituições fortes, subtraídas a qualquer discussão [as certezas e as instituições dominadoras não deixam espaço para o entendimento

intersubjetivo]. Por outro lado, no modo de validade do direito, a facticidade da *imposição* do direito pelo Estado interliga-se com a força de um processo de *normatização* do direito, que tem a pretensão de ser racional, por garantir a liberdade e fundar a legitimidade (HABERMAS, 1997, I, p. 48).²

Como um fato social, o direito é uma lei coercivamente executada, mas isso ocorre em vista da garantia da liberdade dos cidadãos. Isso oferece ainda a possibilidade de os cidadãos agirem estrategicamente dentro destas restrições das liberdades mutuamente reconhecidas. Contudo, como um processo legislativo democraticamente organizado, as condições e os procedimentos em que o direito se baseia supõem a legitimidade racional – a qual é digna de ser obedecida por todos, mesmo por aqueles em pior situação. Ambos os lados do direito são refletidos no sistema de direitos que Habermas propõe como base para a democracia constitucional, incluindo as liberdades básicas, proteções legais, direitos e da igualdade de participação (BOHMAN, 1994, p. 910).

Habermas insiste que a democracia e o Estado de Direito estão internamente relacionados. Daqui surge também a problemática central de que a autonomia privada e a pública implicam-se mutuamente, ou, como ele diz, são “co-originais” (HABERMAS, 1997, I, p. 162). Desta forma, Habermas pretende evitar a interpretação exclusivamente *moral* dos direitos humanos típicas da teoria do direito liberal e natural, bem como a ética (ou orientada para o valor) interpretação dos republicanos e comunitaristas que reduzem os direitos aos valores de uma determinada comunidade (HABERMAS, 1997, I, p.133-138). Mas, como podemos evitar os dois extremos?

Habermas dá uma interpretação intersubjetiva dos direitos apontando para o papel mediador da lei e da ordem jurídica. Ele argumenta que os direitos não fazem sentido como propriedades de pessoas *atomizadas* ou como *valores comuns* das comunidades, mas apenas como elementos de um ordenamento jurídico, o qual está legitimado na base do reconhecimento mútuo. Os direitos surgem então como condições sob as quais é possível para os cidadãos compreenderem-se participantes da construção do direito positivo como cidadãos livres e iguais: direitos subjetivos e o direito objetivo possuem um nexo interno (HABERMAS, 1997, I, p. 139). Logo, direitos básicos não existem

² Entre colchetes acréscimo nosso.

independentemente deste processo colaborativo, que regula a vida comum dos cidadãos por meio da lei, e essa lei que regula assuntos de interesse comum não será legítima a menos que os cidadãos se considerem mutuamente direitos e liberdades iguais (BOHMAN, 1994, p. 911).

Como a tradição política observou, os direitos que são liberdades subjetivas devem ser observados como obrigações. No entanto, para serem legítimos, devem ser derivados de procedimentos legislativos democráticos que confrontam seus participantes com as expectativas normativas da orientação para o bem comum. Isso significaria que deve haver uma conexão entre os direitos humanos (liberalismo) e a soberania popular (republicanismo). Em Kant esta relação foi buscada na derivação da autonomia individual em relação à lei universal, enquanto em Rousseau, que se aproximou da verdade, ela foi encontrada na tentativa de correlacionar o indivíduo e a vontade geral. Habermas procura levar o argumento um passo além do caráter excessivamente subjetivo da tradição, aplicando os *insights* da teoria do ato da fala ao dilema de derivar os direitos públicos das liberdades subjetivas. A suposição é, como supramencionado, que a autonomia privada e pública é “co-original”. Isto pode ser compreendido quando se entende que a substância dos direitos humanos reside nas condições formais para a institucionalização legal dos processos discursivos de opinião e de formação de vontade, em que a soberania de um povo assume uma forma prática (RASMUSSEN, 1996, p. 28).

Ainda consoante Bohman, Habermas “deriva” todo um sistema de direitos de caráter discursivo do processo legislativo, os quais incluem liberdades negativas, os direitos de associação e direitos legais do devido processo legal, os quais garantem *autonomia privada*. A categoria final diz respeito aos direitos de participação como uma garantia de *autonomia pública*, de ser complementada por direitos de bem-estar social se as circunstâncias de desigualdades sociais tornam impossível o exercício igualmente eficaz dos direitos políticos de todos os cidadãos (BOHMAN, 1994, p. 911).

III.

O filósofo alemão sustenta que a ideia da consciência moral moderna e a lei positiva são indispensáveis para a integração das sociedades modernas em vista de que tais sociedades já não podem ser estabilizadas por meio de um elo abrangente e irrefletido advindo de tradições culturais. Na obra *Faktizität und Geltung*, Habermas advoga que, uma vez que as formas tradicionais de vida ética foram dissolvidas, a consciência moral moderna emerge. Contudo, ela não consegue funcionalmente dar conta da integração social e, neste cenário, o ordenamento jurídico moderno revela-se indispensável para desenvolver este papel.

Entretanto, até “agora não se conseguiu esclarecer de onde o direito positivo obtém sua legitimidade. Certamente a fonte de toda legitimidade está no processo democrático de legislação, e esta apela, por seu turno, para o princípio da soberania popular” (HABERMAS, 1997, p. 122). É importante notar que o poder comunicativo é o modo fundamental da releitura da soberania popular consolidada no pensamento rousseauiano, ou seja, sob a perspectiva discursiva a soberania popular significa que todo Poder Político emana do poder comungado comunicativamente dos cidadãos. Idealmente posto, todas as questões relevantes deveriam ser processadas em discursos e negociações com base nas melhores informações e argumentos disponíveis. Entretanto, Habermas admite a impossibilidade de convocação de todos os cidadãos em um processo de deliberação democrática, deixando de lado a concepção de uma democracia direta, por óbvio. Por isso, os corpos parlamentares são indispensáveis. Como destaca Baxter, Habermas insiste que os parlamentares devem permanecer ancorados nas correntes informais de comunicação, que emergem das esferas públicas abertas a todos os partidos políticos, associações e cidadãos. Só assim o poder comunicativo das discussões públicas entre os cidadãos pode influenciar a produção da lei legítima. Habermas reconhece ainda que a ideia de poder comunicativo se refere apenas à geração de poder político, não ao exercício do poder existente. E, mesmo que o poder comunicativo seja a fonte da lei legítima e, portanto, a fonte do Poder Político legítimo, Habermas disse que a ideia da validade de uma norma jurídica implica que a norma seja adequadamente aplicada por meio de sanções. O exercício do poder sob a forma de sanções, no entanto, não se conforma ao modelo de poder comunicativo. Além disso,

Habermas reconhece que a ideia de poder, como comando, é essencial para a organização e operação de entidades governamentais. A política, então, não pode ser reduzida à operação jurisgerativa do poder comunicativo. O conceito do político em seu sentido pleno inclui também o uso do poder administrativo dentro do sistema político, bem como a competição pelo acesso a esse sistema (BAXTER, 2011, p. 86).

Nesta linha, a ideia de razão pós-metafísica não nos permite mais argumentar que a forma jurídica nos é oferecida *a priori*. Devido a isso, Habermas propõe que começar a partir da perspectiva exterior do participante, determinando que nós, uma vez que iniciamos nossa prática constitucional como participantes, precisamos utilizar a forma jurídica para organizar nossa vida social discursivamente. A perspectiva externa baseia-se nos “modelos” fornecidos por “200 anos de direito constitucional europeu” (HABERMAS, 1997, I, p. 166). Tal conhecimento adquirido a partir dessa perspectiva informa-nos, em primeiro lugar, que esta aspiração tem que ocorrer por meio do direito positivo. Ou seja, teremos de nos ver como cidadãos e providenciar a criação e a administração da lei (HENDRICK, 2010, p. 111).

De acordo com o princípio do discurso, os participantes devem reconhecer a si mesmos e aos outros como agentes igualmente responsáveis para garantir que a prática constitucional seja legítima. A liberdade comunicativa dos participantes mostra-se, assim, fundamental para o sucesso da prática constitucional, pois eles podem por meio dela dizer no que eles acreditam, além de aceitar ou contestar argumentos e propostas.

Contudo, o direito moderno também permite um rol de ações por meio das quais as pessoas podem guiar-se pelo sucesso. Ora, isso é possível porque o direito, da forma como o compreendemos, não integra mais a sociedade através de um *ethos espesso*. O ordenamento jurídico regula, desta forma, os complexos de integração nos quais os atores são aliviados dos encargos da ação comunicativa, e são, portanto, livres para perseguirem seus interesses individuais (HENDRICK, 2010, p. 109).

Nesta medida, as pessoas que inevitavelmente interagem dentro de sistemas definidos e regulados legalmente como os *mercados* e as *burocracias/poder administrativo* mediados pelo dinheiro e poder, em vez de normas, estejam orientadas para o sucesso de suas próprias preferências, em vez

da cooperação mútua ou da compreensão. Ora, isso não implica, contudo, ceder o controle da integração social aos sistemas autônomos, pois as interações dentro destes contextos legalmente definidos podem ser vistas como autorizadas por normas racionalmente aceitáveis (HENDRICK, 2010, p. 110).

Como diz Habermas, “a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida” (HABERMAS, 1997, I, p.112). O direito pode ser visto, sim, como um sistema, mas não como o sistema econômico ou estruturas de poder, pois as normas que regulam e coordenam as relações intersubjetivas são racionais e comunicativamente aceitáveis. Não há um domínio autoritário do direito sobre a vida das pessoas, pois, mesmo agindo estrategicamente, elas estão conscientes de que agir de acordo com o ordenamento jurídico é racional.

Conforme Rasmussen, a questão da lei válida caminha em duas direções: do ponto de vista de um sistema de direitos, os direitos devem não apenas institucionalizar uma formação racional de vontade política, mas também garantir o próprio meio em que essa formação de vontade pode expressar-se como uma vontade comum de cidadãos livremente associados, segundo a lei. De fato, a lei é reguladora no sentido de que ela comporta certas expectativas, supondo que se tenha a “capacidade” para decisões racionais intencionais, ou seja, a capacidade de liberdade de escolha. Por outro lado, de uma perspectiva sociológica, o surgimento da forma jurídica ocorre com o colapso da vida ética tradicional. Assim, o que dá validade ao direito neste ponto da discussão é a suposição de que, na aplicação pragmática e derivação de uma norma jurídica, não apenas a lei precisa ser executável, mas deve apelar ao consentimento dos governados, ainda que apenas hipoteticamente (RASMUSSEN, 1996, p. 28).

Assim, a integração social não pode encontrar seus elos normativos apelando unicamente para processos estratégicos e, por isso, o princípio do discurso, por meio de regras de argumentação, precisa ser aplicado ao processo jurídico-político. Desta forma, fica claro na argumentação de Habermas que nós

nos imaginamos como grupo de pessoas que querem legitimamente regular a vida social; por causa do nosso compromisso com a compreensão mútua, pressupondo o princípio do discurso, o qual nós podemos introduzir como um pressuposto normativo inevitável para a compreensão mútua entre as

peças que devem (pelo menos ocasionalmente) se envolvem em discurso a fim de estabilizar a vida social cooperativa (HENDRICK, 2010, p. 113).

Aqui, mais uma vez descobrimos a ideia central de Habermas de que as normas não possuem nenhuma substância real anterior ao processo discursivo. Tudo depende do processo de construção. Desta forma, o direito moderno

estrutura-se a partir de um sistema de normas positivas e impositivas que pretendem garantir a liberdade. Por isso, as características formais da obrigação e da positividade vêm associadas a uma pretensão de legitimidade, pois existe a expectativa de que as normas jurídicas, asseguradas por meio de ameaças e sanção do Estado e resultantes das decisões modificáveis de um legislador político, podem salvaguardar simetricamente a autonomia de todos os sujeitos do direito. A expectativa de legitimidade acompanha os passos concretos da criação e da imposição do direito. Ora, isso se reflete na ambivalência da validade do direito frente aos seus destinatários, a saber, eles podem tomar as normas do direito como simples ordens que limitam faticamente o campo da ação de um sujeito, às quais ele tenta fugir estrategicamente, calculando as consequências que podem resultar de uma infração da regra; ou assumir um enfoque performativo, considerando essas mesmas normas como mandamentos válidos aos quais se obedece “por respeito à lei” (HABERMAS, 1997, II, p. 309).

Nesta medida, uma norma jurídica passa a ser válida quando o Estado consegue garantir: i) que a maioria das pessoas obedeça às normas, mesmo que isso implique o emprego de sanções; ii) que se criem pressupostos institucionais para o surgimento legítimo da norma para que ela também possa ser seguida a qualquer momento por respeito à lei, isto é, segui-la compreendendo que ela é a norma melhor adequada para a coordenação e a cooperação social. Contudo, a pergunta que se coloca é: *onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político?* (HABERMAS, 1997, II, p. 308). Com “os déficits que resultam da decomposição da eticidade tradicional” (HABERMAS, 1997, I, p. 148), o “processo democrático da criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade” (HABERMAS, 1997, II, p. 308).

Consequentemente, Habermas utiliza o princípio do discurso com uma “finalidade” política, de modo que, como o *princípio moral de universalização* é o resultado da aplicação de princípio do discurso à argumentação sobre os

interesses generalizáveis, o *princípio democrático* resulta da aplicação que Habermas realiza do princípio do discurso, para resolver o problema de como regular discursivamente nossa vida coletiva por meio de um ordenamento jurídico. O critério de distinção entre o princípio da democracia e o princípio da moral é que o primeiro destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima por meio do direito (HABERMAS, 1997, I).

Nesta esteira, devido à complexidade e à pluralidade das sociedades modernas, “o princípio da democracia não pode ser subordinado ao princípio moral, como é feito na construção kantiana da doutrina do direito” (HABERMAS, 1997, p. 116). Sob a perspectiva da teoria do discurso, o princípio moral ultrapassa os limites históricos casuais; nela, se leva a sério o sentido universalista da validade das regras morais, pois se exige que a aceitação de papéis seja trasbordada para uma prática pública, realizada em comum por todos. Por outro lado, o princípio da democracia pretende encontrar um engate social por meio de processos normativos legítimos, que permitirão a construção e o endosso de normas jurídicas públicas. Assim, “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, em um processo jurídico de normatização discursiva” (HABERMAS, 1997, I, p. 145).

O princípio da democracia explica o sentido performativo da prática da autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida e, por isso, tal princípio não se encontra no mesmo nível que o princípio moral (HABERMAS, 1997, I). Importante é notar que o princípio da democracia não afirma quais questões políticas devem ser abordadas, mas apenas de que forma elas devem ser abordadas, a fim de garantirem sua legitimidade.

Partindo do pressuposto de que a formação política racional da opinião e da vontade é possível, o princípio da democracia simplesmente afirma como está por ser institucionalizada. Tal princípio refere-se ao nível da institucionalização externa e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em forma de comunicação, garantidas pelo direito. Por isso, o princípio da democracia não deve apenas estabelecer um processo legítimo de normatização, mas também orientar a produção do próprio *médium* do direito (HABERMAS, 1997, I, p. 146).

Nesta linha de pensamento, a concepção de política deliberativa habermasiana constrói-se a partir de duas tradições políticas divergentes, a saber, o liberalismo e o republicanismo. De acordo com Habermas, embora Rousseau e Kant tentaram uma união prática entre a vontade soberana no conceito de autonomia, de tal modo que a ideia de *direitos humanos* e o *princípio da soberania do povo* se interpretassem mutuamente, eles não conseguiram entrelaçar os conceitos simetricamente (HABERMAS, 1997, I).

A divergência teórica traduz-se no antagonismo dos conceitos de autonomia privada (liberdade de ação do sujeito de direito privado) e autonomia pública. A *autonomia privada* dos membros da sociedade é garantida por meio dos direitos humanos – os direitos liberais clássicos à liberdade, à vida e à propriedade – e por meio de uma dominação anônima das leis, ao passo que a *autonomia pública/política* dos cidadãos é deduzida do princípio da soberania do povo, a qual assume contornos de autolegislação democrática. Então, enquanto liberalismo quer exorcizar o perigo das *maiorias* tirânicas, colocando contra a soberania do povo a precedência dos direitos humanos, o republicanismo, que remonta, segundo Habermas, a Aristóteles, sempre colocou a liberdade antiga, que participava da política, na frente da liberdade moderna, não política.

Habermas coloca sua interpretação de democracia deliberativa como meio-termo entre o liberalismo e republicanismo e busca mostrar como é possível compreender ambos os momentos, direitos humanos e soberania do povo, por meio do conceito de autonomia. Para ele, a autônoma pública e a privada são “co-originárias” (HABERMAS, 1997, I, p.139) e, por isso, possuem uma “dependência mútua” (HABERMAS, 1997, II, p. 314). Isso significa afirmar que ambas precisam ser consideradas no processo de escolha racional. Assim, o

nexo interno entre direitos humanos e soberania popular reside no fato de que a exigência de *institucionalizar a auto legislação* em termos de direito tem que ser preenchida com o auxílio de um código, o qual implica, *ao mesmo tempo*, a garantia de liberdades subjetivas de ação e de reclamação. Inversamente, a repartição igualitária destes direitos subjetivos só pode ser feita através de um processo democrático que justifica a suposição de que os resultados da formação política da opinião e da vontade são racionais (HABERMAS, 1997, II, p. 316).

Lubenow advoga que a democracia deliberativa procedimental compreende que a *deliberação* é uma categoria normativa que enfatiza uma

concepção procedimental de legitimidade democrática, embasada na publicidade, a racionalidade e a igualdade. A concepção procedimental de democracia é assentada nas exigências normativas da ampliação da participação dos indivíduos nos processos de deliberação e decisão. Assim sendo, esta concepção está centrada nos procedimentos formais que indicam “quem” participa, e “como” fazê-lo (ou está legitimado a participar ou fazê-lo), mas não diz nada sobre “o que” deve ser decidido, isto é, as regras do jogo democrático (eleições regulares, princípio da maioria, sufrágio universal, alternância de poder) não fornecem nenhuma orientação nem podem garantir o “conteúdo” das deliberações e decisões (LUBENOW, 2010). As demandas legítimas que surgem das esferas informais do mundo da vida, por meio de razão pública, oferecem o conteúdo para um processo político-democrático no qual os cidadãos se veem representados e facultados a obedecer às normas do direito por respeito à lei.

Por sua vez, Habermas, pretende então institucionalizar a ideia de democracia procedimental, isto é, seu pensamento político dirige-se a uma concepção de democracia que visa a transformar, em última instância, o poder comunicativo em poder administrativo. Desta forma, ele conseguiria transpassar as esferas formais dos processos de decisão institucionais com as demandas legítimas que surgem das esferas informais do mundo da vida.

Como já mencionado, assim como o direito é o *medium* entre o sistema e o mundo da vida, a linguagem é o *medium* do agir orientado pelo entendimento, por meio do qual o mundo da vida pulsa e se reproduz. O modo de operar de sistemas de ação altamente especializados em reprodução cultural (a escola), em socialização (a família) ou em integração social (o *direito*), não se configuram em processos completamente distintos e estanques. Através do código comum da linguagem ordinária, eles desempenham também as outras funções, mantendo assim uma relação com a totalidade do mundo da vida. O eixo privado do mundo da vida (intimidade) possibilita encontros entre parentes, amigos, conhecidos, etc., e conecta as biografias destas pessoas. A esfera pública está intimamente relacionada com esta esfera privada, a partir da qual é recrutado o público titular da esfera pública por meio da qual surgem as demandas políticas legítimas (HABERMAS, 1997).

Aqui o direito se mostra decisivo, pois ele reveste as comunicações do mundo da vida, demandas legítimas das esferas privadas e públicas, com uma forma que permite serem assumidas também pelos códigos especializados dos sistemas de ação autorregulados e vice-versa. Sem o direito, linguagem comum não poderia circular por toda a sociedade (HABERMAS, 1997). Ele oferece contornos normativos para as demandas legítimas do mundo da vida, por meio de uma linguagem acessível a todo cidadão. Nesta medida, Habermas afirma que os processos de comunicação e de decisões do sistema político constitucional são ordenados no eixo centro-periferia. Segundo ele,

o **núcleo** do sistema político é formado pelos seguintes complexos institucionais, já conhecidos: a administração (incluindo o governo), o judiciário e a formação democrática da opinião e da vontade (incluindo as corporações parlamentares, eleições políticas, concorrência entre partidos, etc.). Portanto, esse **centro**, que se perfila perante uma periferia ramificada, através de competências formais de decisão e de prerrogativas reais, é formado de modo “poliárquico”. **No interior do núcleo**, a “capacidade de ação” varia, dependendo da “densidade” da complexidade organizatória. O complexo parlamentar é o que se encontra mais aberto para a percepção e a tematização dos problemas sociais [...] **Nas margens da administração** forma-se uma espécie de periferia *interna*, que abrange instituições variadas, dotadas de tipos diferentes de direitos de autoadministração ou de funções estatais delegadas, de controle ou de soberania (universidades, sistemas de seguros, representações de corporações, câmaras, associações beneficentes, fundações, etc.) (HABERMAS, 1997, II, p. 86, grifos nossos).

Nas margens da administração surgem, então, estas redes complexas que não fazem parte nem da administração pública nem de organizações privadas, isto é, são grupos de interesse que preenchem a função de coordenação em domínios sociais carentes de regulação. “O leque abrange desde associações que representam grupos de interesses definidos, uniões (com objetivos de partidos políticos), e instituições culturais (academias, grupos de escritores, *radical professional*, etc.) até *publicinterestgroups* (com preocupações públicas como proteção ao meio ambiente, proteção aos animais, teste e qualidade de produtos, etc.), igrejas e instituições de caridade” (HABERMAS, 1997, II, p. 87).

Estas associações são fundamentais para o desenvolvimento do processo democrático, pois elas são “formadoras de opinião, especializadas em temas e contribuições, e, em geral, em exercer influência pública, fazem parte da infraestrutura civil da esfera pública” (HABERMAS, 1997, II, p. 87-88). A esfera

pública não é uma instituição, nem uma organização porque ela não é uma estrutura normativa que visa a diferenciar, enumerar e classificar competências e papéis. Da mesma forma ela não se caracteriza como um sistema, pois caracterização por possuir horizontes abertos, porosos e não fixos. Ela é antes uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões. Dentro dela, os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas sobre um tema determinado. Logo dada a concepção que a esfera pública não é especializada em nenhuma direção, ela deixa, por isso, a cargo do sistema político a elaboração especializada (DD, II, p. 92). Como mencionamos, assim, o Poder Legislativo é aquele mais próximo das demandas sociais e, por isso, sobre o qual recai maior responsabilidade de institucionalizar as demandas advindas das esferas informais.

Nesta medida, o processo de normatização que se inicia pela formação da opinião e da vontade nas **esferas públicas informais**, acaba desaguando, pelo caminho procedimental, nas instâncias formais de deliberação e decisão (LUBENOW, 2010). Logo, quando nos servimos da ideia de democracia, que traduz em termos sociológicos a teoria do discurso, descobrimos que as decisões impositivas, para serem legítimas, têm que ser reguladas por fluxos comunicacionais que partem da periferia e atravessam as comportas dos procedimentos próprios da democracia e o Estado de Direito, antes de passar pela porta de entrada do complexo parlamentar ou dos tribunais (HABERMAS, 1997, DD, II).

Considerações finais

A ideia de democracia deliberativa de Habermas pretende então guardar os direitos liberais clássicos sem abrir mão da ideia republicana de vontade geral. Isso é possível em virtude da compreensão do direito como uma construção gerida pelo entendimento comum, na qual os cidadãos se veem coagidos a não praticarem certas ações, mas ao mesmo tempo conseguem se entender como obedecendo à lei por respeito a ela. Esta é a constante tensão entre a facticidade e a validade.

O processo democrático-deliberativo oferece dispositivos para receber as demandas que surgem das esferas informais do mundo da vida por meio da razão pública. Obviamente, o maior problema é a institucionalização destas demandas que precisam ser ouvidas e atravessar as comportas do sistema administrativo e burocrático. Talvez esta seja a maior dificuldade. A esfera pública, na qual a linguagem ordinária media as relações, as exposições de argumentos e as tomadas de decisão (sim/não), oferece ao processo democrático rico conteúdo para a administração política. Baseado nisso, o legislador político tem boas diretrizes na elaboração de normas, as quais se efetivam por meio do ordenamento jurídico.

A pluralidade e a complexidade nas sociedades modernas são um grande desafio para a filosofia política e para o próprio sistema político-administrativo. A filosofia política assim como as demais ciências que estudam a democracia entendem já como um fato o fenômeno do pluralismo. Não bastam discursos com frases pré-fabricadas, vazios e carregados de ódio para limitar ou, em casos extremos, querer eliminar a pluralidade que as democracias contemporâneas permitiram surgir em seu seio.

O que a humanidade ainda não entendeu é que a cooperação por meio de processos de discurso e entendimento é a melhor solução. A atomização social proliferada e enraizada pelo modelo do capital financeiro não é a melhor solução para questões políticas e sociais. De fato, a estabilidade política, social e jurídica necessita muito mais do que uma guinada liberal-econômica. Ela necessita também, sobretudo em países de terceiro mundo como o Brasil, enfrentar com seriedade questões mais básicas, como, por exemplo, a mais cruel e devastadora que é a desigualdade social. Embora a história não se manifeste sempre de modo linear, dando, às vezes, um passo para frente e dois para trás, não há outra saída, se quisermos ainda falar em direitos fundamentais, além de uma proposta de cooperação por meio do processo discursivo com oitiva da razão pública.

Referências

- BOBBIO, Norberto. **The future of democracy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- BOHMAN, James. Complexity, pluralism, and the constitutional state: on Habermas's faktizität und Geltung Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats by Jürgen Habermas. **Law & Society Review**, v. 28, n. 4, p. 897-930, 1994.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- DEFLEM, Mathieu. Introduction: Law in Habermas's Theory of Communicative Action. In: DEFLEM, Mathieu (ed.). **Habermas, modernity and Law**. London: SAGE, 1996. p.1-20.
- HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action: lifeworld and system**. Boston: Beacon Press, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. I.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Trad. de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. II.
- HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- HENDRICK, Todd. **Rawls and Habermas: reason, pluralism and the claims of political philosophy**. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas. **Kriterion**, n. 121, p. 227-258, 2010.
- RASMUSSEN, David. How is valid law possible? In: DEFLEM, Mathieu. **Habermas, modernity and Law**. London: SAGE, 1996. p. 21-44.

6

O papel da religião na esfera pública: entre Taylor e Habermas

Odair Camati*

Considerações iniciais

Parece consensual entre aqueles que se dedicam à compreensão da secularidade, que não é mais possível pensá-la em termos de um abandono das práticas religiosas e como um enfraquecimento total da influência da religião na esfera pública. Isso não significa, entretanto, que a religião deva desempenhar um papel preponderante na tomada de decisões nas diferentes comunidades humanas. Reconhecer o papel da religião na esfera pública não significa recolocá-la como ponto decisivo para tudo aquilo que importa na organização social. O que me parece estar implicadas aqui, são duas coisas: (i) a religião não foi eliminada da esfera pública como as teorias modernas da secularização pregavam; e (ii) é preciso estabelecer alguns limites quando os argumentos religiosos forem tomados em consideração na tomada de decisões.

Esclarecer o que significam essas duas afirmações se constitui como o objetivo central do presente texto. Como se trata de uma reflexão que se coloca no interior da filosofia política, não me proponho a apenas entender como a religião influencia as decisões das pessoas, mas em estabelecer algumas condições para que isso possa ocorrer de forma a preservar a deliberação pública e, ao mesmo tempo, não desconsiderar sumariamente os argumentos religiosos.

Em outras palavras, o que me proponho a fazer aqui é um equilíbrio entre duas propostas rivais, quando se trata do papel público da religião: inclusivistas e exclusivistas. Os primeiros afirmam a importância da religião como elemento decisivo para as decisões públicas, sem o devido cuidado de separar religião e Estado. Os segundos defendem a exclusão total da religião do debate público, ignorando suas possíveis contribuições. Não me proponho a defender uma

* Realiza estágio pós-doutoral na Universidade de Caxias do Sul (UCS), com bolsa Docfix Fapergs/Capes. Meu agradecimento à Fapergs e à Capes pelo financiamento da presente pesquisa.

inclusão tão forte, mas também discordo da impossibilidade de análise dos argumentos religiosos.

Nesse contexto é que desenvolvo minhas reflexões tendo Charles Taylor e Jürgen Habermas como referências centrais. Os dois autores caminham na direção de repensar o que entendemos por secularidade e qual o papel que a religião ocupa em termos públicos. Taylor faz uma análise histórico-hermenêutica do processo de secularização, mostrando como a vivência da religião passou de uma obrigação para uma opção entre tantas outras, o que, contudo, não eliminou sua importância para as pessoas privadamente, mas também em termos públicos. Habermas, por sua vez, reflete sobre a religião no interior de um contexto pós-metafísico, usando a expressão pós-secular para demarcar uma nova compreensão do que significa afirmar que a sociedade é secular, sem com isso eliminar qualquer possibilidade de contribuição religiosa.

Ao desenvolver esses argumentos, pretendo mostrar como Taylor tem um entendimento substantivo da religião, especialmente na oferta de sentido para as ações dos indivíduos, enquanto Habermas entende a religião como funcional, o que significa que ela possui um papel importante, mas limitado, no interior das organizações sociais. Temos um problema de fundo aqui colocado, a saber: Como equilibrar os valores da democracia com elementos religiosos? Nem sempre os dois polos estão equilibrados, então conflitos podem se desenvolver. Para evitar isso vamos defender, com Habermas, a possibilidade de mútua compreensão e aprendizagem entre religião e política, sempre com a necessidade de traduzir os argumentos religiosos para uma compreensão pública.

Antes de desenvolver os pontos acima apresentados, quero justificar a escolha pelos referenciais aqui utilizados. Taylor e Habermas apresentam contribuições enormes para o novo entendimento do fenômeno da secularidade com uma clara preocupação – com a qual compartilho fortemente – com o estabelecimento de limites para a ação da religião na esfera pública, mas sem com isso desconsiderar suas possíveis contribuições. Entendo, ser fundamental, para o desenvolvimento das comunidades humanas que a religião tenha respeitado seu espaço de atuação, inclusive em âmbito público, sem com isso abrir as portas para que os argumentos religiosos por si mesmos sejam decisivos

para toda e qualquer decisão pública. Há que se buscar um ponto de equilíbrio, o que claramente Habermas e Taylor têm buscado.

Repensando a secularidade

Nessa seção faço uma análise da mudança do entendimento de secularidade. Para tanto apresento os principais pontos de Taylor desenvolvidos na obra *Uma era secular* e do que Habermas entende por pós-secular, argumento desenvolvido no texto *Entre naturalismo e religião*. Os argumentos servem para fortalecer a tese, aqui apresentada, de que a religião não deixou o espaço público, mas também não detém o monopólio da verdade. Em linhas gerais, estou em busca de um equilíbrio entre inclusivismo e exclusivismo. Dentro desse raciocínio, Casanova defende que a retomada da religião em termos públicos se deu na década de 80.

O que foi novo e inesperado na década de 1980 não foi a emergência de “novos movimentos religiosos”, “experimentações religiosas” e “nova consciência religiosa” – todos os fenômenos que atraíram a imaginação dos cientistas sociais e do público nos anos 60 e 70 – mas antes a revitalização e assunção de papéis públicos precisamente por aquelas religiões tradicionais nas quais tanto as teorias da secularização quanto as teorias cíclicas do renascimento religioso mal assumiram que estavam se tornando cada vez mais marginais e irrelevantes no mundo moderno¹ (CASANOVA, 1994, p. 5).

Não interessa muito para o presente texto estabelecer uma data específica para o retorno da religião na esfera pública, interessa perceber que esse processo se desenvolveu sem a necessidade de uma revolução, mas simplesmente pela revitalização daquilo que aparentemente já estava morto. Segundo Casanova passamos por um processo de “desprivatização” da religião, devolvendo-a ao espaço público como elemento importante para a tomada de decisões. Tendo esse ponto como referência, vou, com Taylor, apresentar os principais argumentos que enfraquecem a ideia de que a secularização significa um abandono quase total das práticas religiosas.

Para o filósofo canadense, são três as formas de entender a secularidade: (i) secularidade enquanto separação entre Igreja e Estado; (ii) secularidade como diminuição das práticas religiosas; (iii) secularidade como uma nova forma de

¹ Tradução livre.

vivenciar a fé, tornando-se uma opção entre tantas outras. As duas primeiras conceituações são insuficientes porque não explicam porque a religião não deixou de estar presente na vida das pessoas sendo, em muitas circunstâncias, um elemento decisivo na tomada de decisões. Por outro lado, as duas primeiras explicações mostram que houve um declínio das práticas públicas da religião, o que é bastante verdadeiro no caso europeu, especialmente na França. Mas isso é claramente insuficiente para explicar a secularidade nos EUA e na América Latina, apenas para citar dois exemplos.

Por isso o caminho proposto é o de pensar as condições de crença. Em outros termos, entender por que passamos de uma sociedade em que era praticamente impossível não crer para uma organização social na qual a vivência de uma religião é uma entre outras tantas possibilidades. Aqui vale identificar uma premissa antropológica importante dos textos taylorianos, a saber, a busca por plenitude presente na vida humana. Dessa forma, a religião também é um dos elementos que pode oferecer sentido às ações humanas.

Todos percebemos nossas vidas e/ou espaço no qual vivemos nossas vidas como portadores de uma determinada forma moral ou espiritual. Em algum lugar, em alguma atividade ou condição reside a plenitude, uma riqueza; ou seja, naquele lugar (naquela atividade ou condição) a vida é mais plena, mais rica, mais profunda, mais valiosa, mais admirável, mais o que deveria ser (TAYLOR, 2010, p. 17).

É por isso que existe no pensamento tayloriano uma compreensão substancial da religião como um elemento importante na atribuição de sentido para as ações individuais. Na sequência do texto veremos por que isso não significa que se deva atribuir um *status* especial à religião, pois ela é uma entre outras tantas possibilidades de atribuição de sentido, contudo, em se apresentando como decisiva, deve ser entendida nos seus próprios termos.² O próprio filósofo esclarece a razão de tomar a religião de forma substantiva.

Não quero defender, em termos abstratos, que uma dessas definições é melhor do que a outra, mas dizer simplesmente que a questão interessante para mim concerne à religião num sentido substantivo. Apenas escolhi minha própria maneira de circunscrever o fenômeno, refinando a referência ao “sobrenatural”, pois a distinção entre natural e sobrenatural está longe

² Voltarei a essa discussão, quando estiver comparando mais diretamente as teorias de Taylor e Habermas.

de ser universal e só surge realmente na tradição ocidental (com a possível exceção do islamismo) graças ao lugar atribuído ao florescimento humano (TAYLOR, 2010, p. 34).

O que salta aos olhos é uma tentativa de não instrumentalizar a religião, tendo seus próprios conceitos como ponto de partida. Dentro desse raciocínio, a busca é pelo entendimento do que significa afirmar que vivência religiosa é uma entre outras possibilidades. O elemento decisivo é o que Taylor chama de humanismo exclusivo,³ sempre lembrando que a busca por sentido está presente em toda a discussão. Não farei a retomada histórica detalhadamente desenvolvida por Taylor, apenas quero mencionar alguns acontecimentos decisivos para entender a história aqui apresentada.

O humanismo exclusivo aponta para o fato de que a plenitude pode ser buscada no próprio ser humano, sem a necessidade de qualquer referência externa. Mas, como a modernidade chegou até a concepção de humanismo exclusivo? Basicamente são três as razões: (i) desencantamento do mundo: não existem agentes malignos ou benignos avaliando as ações humanas. Em um mundo encantado, os sujeitos estão sob a eminente ação de agentes que estão prontos para castigar qualquer possível desvio. Quando o mundo passa a ser explicado em linguagem científica, os indivíduos não precisam responder a nenhum agente “externo” ao mundo; no caso do Ocidente, esse agente externo era Deus; (ii) elimina-se a compreensão de tempo superior, nesse momento em diante todo o tempo é mensurado e não existe mais diferença entre tempo profano ou sagrado; (iii) a ideia de cosmos ordenado foi substituída pela ideia de universo neutro, assim os fenômenos são explicados de forma causal.

Esses três elementos explicam por que não era mais necessário acreditar em Deus na modernidade. Mas sem Deus, o que poderá fornecer sentido às ações humanas? É nesse ponto que entra em cena o humanismo exclusivo. Para compreender essa mudança, é preciso entender a Reforma Protestante, como uma espécie de símbolo, porque abriu a possibilidade para uma vivência individual da fé, já que a salvação não depende mais de mediações eclesiais que passavam pela compreensão de mundo sacralizada e pela distinção entre tempo sagrado e tempo profano, passa, pois, a depender apenas da relação do

³ Humanismo exclusivo se refere ao momento em que a plenitude passou a ser buscada no próprio ser humano, sem uma referência transcendente.

indivíduo com Deus. A divindade ainda está presente nesse momento, mas há um direcionamento no sentido de pensar a salvação em termos puramente individuais.

No entendimento tayloriano, foi esse caminho, aqui descrito de forma muito simplificada, que abriu as portas para uma nova compreensão da vida humana, abrindo mão da transcendência. Surge, então, uma grande pluralidade de respostas, mas que possuem no ser humano sua palavra final. Neste momento, falo aqui dos séculos XVII e XVIII, Taylor nomeia como era da autenticidade. O ponto de referência é o romantismo alemão e a ideia de que cada ser humano deve buscar uma forma original de ser no interior das suas relações.

“Assim, a exigência parece ser esta: deixem cada pessoa seguir seu próprio caminho de inspiração espiritual” (TAYLOR, 2010, p. 574). Isso não significa um abandono da crença divina, mas a colocação de uma grande dúvida sobre a necessidade de uma transcendência na vida humana. Na era da autenticidade, a busca de plenitude, elemento sempre presente na obra tayloriana, passa a depender muito fortemente de uma procura individual, pois cada um tem que trilhar seu próprio caminho. A plenitude não reside mais em algo no mundo encantado ou em um cosmos ordenado, mas no interior de cada indivíduo.

O acento na vivência religiosa, como espaço de plenitude, denota a preocupação do filósofo em tratá-la de forma substantiva, mas, por outro lado, é possível interpretar isso como uma essencialização da própria religião. Entendo que, nessa linha de raciocínio, é possível atribuir força excessiva aos elementos religiosos em um patamar que poderá abrir espaços para conflitos, tendo a vivência religiosa como pano de fundo. Na segunda parte do texto, retomarei esse problema no sentido de mostrar que essa preocupação está presente no pensamento tayloriano. Para esse momento, parece-me suficiente dizer que a argumentação presente em *Uma era secular*, e que agora estou analisando, possui uma roupagem histórica que não pode ser ignorada. Araujo tem uma compreensão próxima da que estou defendendo:

O filósofo canadense pretende chamar a atenção para a crença e a descrença como modos alternativos de vida moral/espiritual, notadamente na dimensão da ‘plenitude’ (*fulness*), cuja realização se dá no quadro imanente de uma modernidade ocidental condicionada pela erosão da certeza imediata e pelo fim da fé religiosa ingênua (ARAUJO, 2012, p. 19-20).

No fundo isso significa dizer que a religião como elemento capacitante de sentido faz parte da história do Ocidente. Retomando o argumento, quando o humanismo exclusivo se consolidou, deixou para trás as respostas transcendentais e abriu espaço para a resposta imanente, ou àquilo que surge no interior do ser humano. Contudo, não houve uma eliminação total da busca de sentido e plenitude, tendo como ponto de referência a religião. Esse é um ponto importante para o objetivo aqui proposto, para lembrar, pensar a religião na esfera pública nos dias atuais. Para tanto, é preciso verificar as razões que não levaram à eliminação da religião no âmbito privado e público. “O que emerge disso tudo é que podemos ver o transcendente como ameaça, tentação perigosa, distração, obstáculo ao nosso supremo bem. Ou podemos interpretá-lo como resposta à nossa mais profunda súplica, necessidade, realização do bem” (TAYLOR, 2010, p. 644).

Não houve na modernidade e não há, contemporaneamente, uma eliminação da vivência religiosa. Nesse ponto Casanova, Taylor e Habermas concordam. O que torna a teoria tayloriana peculiar é o entendimento da religião como uma instância doadora de sentido para as ações humanas. O que me interessa aqui é: se a religião está presente na esfera privada como doadora de sentido para a vida individual, ela também está presente na esfera pública, ainda que de forma indireta, pois ela oferece respostas aos indivíduos em suas vivências públicas.

Para complementar a argumentação trago agora a reflexão proposta por Habermas no sentido de mostrar como a religião não está fora da esfera pública. O ponto decisivo, que fez Habermas pensar acerca da religião, é 11 de setembro de 2001. Tal acontecimento fez o filósofo alemão rever o papel da religião no interior da sua teoria. A tarefa a nós colocada, a partir do atentado terrorista, é entender o que significa secularidade.

No momento não nos resta muito mais do que a pálida esperança em alguma astúcia da razão – e um pouco de autorreflexão. Pois aquela ruptura muda cinde também a nossa própria casa. Nós só conseguimos aferir adequadamente os riscos de uma secularização que saiu dos trilhos em outros lugares, se tivermos claro o que significa a secularização em nossas sociedades pós-seculares (HABERMAS, 2013, p. 4).

O primeiro passo dessa compreensão é o reconhecimento de que a religião está fortemente presente na esfera pública e que seus argumentos são decisivos para um contingente significativo de pessoas. A ideia, também combatida por Taylor, de que a secularização varreu a religião da vida das pessoas e da esfera pública, é rechaçada por Habermas. O atentado de 2001 é um sinal para a necessidade de reflexão do papel ocupado pela religião não apenas no aspecto privado, mas especialmente no âmbito público.

Não farei aqui uma análise sociológica, mas está evidente que depois de 1980, como apontou Casanova, a religião tem cada vez mais ocupado espaço nas relações políticas. Vale lembrar de uma análise, apresentada por Sandel em *Justiça o que é fazer a coisa certa*, de como a religião passou de um elemento a ser escondido a uma plataforma política nos EUA. Sandel compara a eleição de Kenedy em 1960 e a de Obama em 2006. Kenedy precisou enfraquecer sua vivência religiosa garantindo que o seu governo não estaria baseado em princípios religiosos. Obama, por sua vez, em 2006, realçou o papel que a fé desempenhou na formação dos seus valores e de suas crenças. Pouco mais de 40 anos separam Kenedy e Obama, mas podemos vislumbrar claramente o quanto a religião voltou ao cenário público.

Exatamente por isso há a necessidade de pensar a relação entre religião e esfera pública. Nessa linha Habermas está disposto a repensar o significado de secularidade.

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequência no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de que a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente (HABERMAS, 2007a, p. 126).

Assim, o conceito secularidade não capta de forma coerente a relação entre religião e esfera pública. Pós-secular, nesse sentido, significa o reconhecimento de que a religião não deixou de estar presente na vida das pessoas e a influenciar as suas decisões, e isso se estende até as decisões

políticas mais abrangentes. Tendo vislumbrado que a religião ainda está presente na esfera pública, é preciso refletir sobre a sua contribuição, mas também quais os limites de atuação, quando tratamos de decisões abrangentes. Esse é objetivo a que me proponho na segunda parte do presente texto.

Pensando uma nova relação entre religião e esfera pública

Na primeira parte do texto, estava preocupado em mostrar como é preciso repensar a tradicional compreensão de secularidade, pois a religião continua a lograr papel importante nas decisões públicas. Agora me proponho a pensar como se desenrola esse novo processo e quais os limites, tanto da ação estatal, mas principalmente da ação da religião, quando do tratamento de questões públicas. Se, na primeira parte, usei mais argumentos de Taylor, nessa farei uso da argumentação habbermasiana.

Em última instância, a busca é por equilíbrio entre a tomada em consideração dos argumentos religiosos e a possibilidade de encontrar uma linguagem neutra quando da discussão pública. O 11 de Setembro nos alerta para o fato de que, independentemente da esfera pública tomar ou não em consideração os argumentos religiosos, eles estarão presentes e atuantes. Parece-me que isso implica uma busca por uma construção que tome as diferentes variáveis em consideração e, no caso específico do presente texto, que os argumentos religiosos sejam avaliados.

Ademais, trata-se de pensar uma ética da cidadania apropriada ao horizonte de sociedades pós-seculares, entendidas como aquelas que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua contribuição positiva para a vida social e política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas insuportáveis para cidadãos religiosos em instituições democráticas secularizadas, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública, com base em processos de aprendizagem complementares envolvendo as crenças religiosas e as razões seculares (ARAUJO, 2012, p. 21).

O ponto de equilíbrio reside, então, na aprendizagem complementar entre as instituições democráticas e a religião. Parece necessário retirar os pesos colocados tanto sobre as instituições democráticas, bem como sobre a religião. Assim, os argumentos religiosos não podem ser excluídos de antemão e a esfera

pública precisa de um entendimento mais amplo do que significa tomar em consideração a contribuição da religião. Além disso, a própria religião não deve esquecer de que não goza mais do monopólio da verdade, e que o importante é o melhor argumento, seja religioso ou secular.

Obviamente, não estamos diante de uma meta de simples alcance. Não seria mais simples afirmarmos uma absoluta necessidade de que os agentes, ao estarem diante de decisões políticas, apresentem apenas razões públicas? A pergunta caminha na direção de verificar até que ponto as instituições públicas devem auxiliar no processo de tradução dos argumentos religiosos. Aceitar que a religião deva, por ela mesma, realizar a tradução, seria aceitar que a iniciativa desse processo está toda do lado religioso. Essa não me parece a melhor solução e tentarei mostrar as razões de tomar tal posição. O que está no fundo da minha posição é a ideia de que não é possível ignorar as ações religiosas contemporaneamente e esperar que a própria religião traduza, sozinha, seus argumentos, o que poderá ocasionar conflitos desnecessários.

Em primeiro lugar, assumir a exclusividade de razões públicas aproximaria de uma posição exclusivista e poderia causar novos problemas. Em outras palavras, trata-se de afirmar que a religião deve tomar toda a iniciativa de tradução e, conseqüentemente, de apresentação de seus argumentos em termos públicos. Julgo, com Habermas, que o melhor caminho é a busca conjunta de tradução, valorizando as contribuições na ordem da solidariedade social que partem da religião. Deixar a iniciativa com a religião pode significar a incitação de conflitos, pois transmite a impressão de que os argumentos baseados em crenças não são importantes para a organização social.

Em segundo lugar, as instituições sociais podem passar uma imagem de intransigência com a religião, o que impedirá um diálogo construtivo.

Em todo caso, o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal (HABERMAS, 2007a, p. 147).

Isso não significa que não deva ocorrer a tradução, mas que alguns elementos vão continuar a conduzir a vida dos crentes, sem que

necessariamente sejam apresentados em linguagem pública. Melhor dizendo, os crentes podem apresentar argumentos pessoais em linguagem religiosa e isso poderá (ou não) ser tomado em consideração, mas é preciso ter em mente que os argumentos decisivos devem ser traduzidos publicamente. Os argumentos decisivos são os seculares, o que não impede que os argumentos religiosos sejam tomados em consideração, especialmente aqueles que são decisivos para as identidades dos indivíduos religiosos.

Por fim, a abertura tanto da religião quanto das instituições públicas pode gerar uma aprendizagem mútua. “Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluídos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos *dois* lados aceitar também a perspectiva do outro” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Aceitar a perspectiva do outro não significa aceitar todos os argumentos, mas apenas aqueles que podem contribuir para o melhor desenvolvimento e organização social. Mas o que pode garantir que as melhores razões sejam assim avaliadas? O direito é a instância capaz de desenvolver uma tal mediação. O direito capta as demandas sociais e as traduz de acordo com princípios que possam ser tomados em consideração em uma discussão pública. Sendo assim, ao auxiliar no processo de tradução dos argumentos religiosos, o próprio direito pode estabelecer limites razoáveis para as demandas apresentadas pelas instituições religiosas. O ponto central é que as instituições podem aprender mutuamente, o que, contudo, não quer dizer uma aceitação de medidas não adequadas tendo em vista o pluralismo das sociedades contemporâneas. O fato do pluralismo, bem salientado por Rawls, constitui um pressuposto para a discussão apresentada por Habermas. Parece-me, entretanto, que o filósofo alemão, ao afirmar a possibilidade de aprendizagem mútua e de tradução conjunta, está dando um passo além daquele desenvolvido pelo autor de *Uma teoria da justiça*. O avanço está em considerar que o direito pode caminhar na direção da religião e a auxiliar no processo de tradução de seus argumentos revestidos apenas em termos religiosos.

Ainda nessa linha de raciocínio, há um pressuposto epistemológico importante presente nesse debate, a saber, que as tradições religiosas não apresentem seus argumentos de forma irracional ou absurda.

Em síntese, a formação da opinião e da vontade na esfera pública democrática só pode funcionar realmente quando um número relativamente grande de cidadãos do Estado consegue satisfazer a determinadas expectativas vinculadas à civilidade de seu comportamento apesar das diferenças profundas da fé e das cosmovisões. Não obstante isso, os cidadãos religiosos só podem ser confrontados com isso quando for possível supor que eles preenchem concretamente os pressupostos cognitivos requeridos para tal. Eles têm de aprender a relacionar, de modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural (HABERMAS, 2007a, p. 11).

Analisar a possível contribuição dos grupos religiosos exige que os mesmos estejam dispostos a compreensivelmente respeitar as demais manifestações religiosas e culturais. Em termos gerais, a busca é pelo equilíbrio entre posições seculares e religiosas, mas sempre tendo padrões racionais como pano de fundo. Todos devem ser tratados como pessoas morais com direito à justificação, o que prevalece são as razões compartilhadas, ou seja, aquelas que podem ser aceitas por todos os atores da esfera pública.

Mas qual é a diferença entre a religião e os demais sistemas que compõem a sociedade? A diferença está no potencial de contribuição que a religião pode apresentar para o direito e o potencial de solidariedade social presente na prática religiosa. Habermas reconhece que, no decorrer da História, muitos elementos religiosos foram traduzidos para a linguagem filosófica e se tornaram fundamentais para a nossa compreensão moral. Para citar um exemplo podemos lembrar da ideia de dignidade humana, elemento fundamental para a compreensão do indivíduo moderno, mas que pode ser pensada anteriormente no interior da tradição cristã.

O segundo ponto importante trata do potencial de solidariedade social presente na religião. Esse elemento pode ser percebido mais claramente no interior das práticas religiosas, pois os membros devem seguir uma série de princípios e procedimentos para manterem-se como participantes de uma determinada crença. Esse movimento gera um sentido de pertença e de motivação para o cumprimento de algumas normas. Exatamente nesse ponto, segundo Habermas, a religião pode contribuir para as instituições sociais.

Dos destinatários do direito espera-se apenas que, ao tomarem consciência de suas liberdades subjetivas (e pretensões), eles não ultrapassem os limites jurídicos. Entretanto, as motivações e enfoques que se esperam de cidadãos

do Estado, no papel de co-legisladores democráticos, não podem ser tratados da mesma maneira que a obediência a leis coativas da liberdade (HABERMAS, 2007a, p. 119).

Nesse sentido, a religião poderia funcionar como um elemento de motivação para a ação dos indivíduos, de acordo com o direito. Uma importante ressalva: o direito não necessita de outras instâncias para se legitimar, mas no interior de sociedades complexas o elemento motivacional oferecido pelo direito pode ser insuficiente. Ratzinger, no diálogo que estabelece com Habermas, caminha nessa direção.

Com isso surge novamente a pergunta como se pode encontrar numa sociedade mundial, com seus mecanismos de poder e suas forças indomadas, além de diferentes visões daquilo que é moral e direito, uma evidência ética eficaz que disponha de suficiente força motivacional e de persuasão para responder aos desafios mencionados, ajudando-os a vencê-los (RATZINGER, 2007, p. 75).

Nem Habermas nem Ratzinger estão afirmando que a religião será capaz de oferecer tamanha motivação para sociedades complexas. O ponto é que ela pode oferecer importantes contribuições, tendo em vista o argumento apresentado na primeira parte deste texto; para lembrar, a religião ainda está fortemente presente na vida privada das pessoas, mas também no espaço público através da ação dos sujeitos crentes. Entendendo que a religião não sairá do espaço público, o melhor caminho é a utilização funcional daqueles argumentos religiosos com potencial de tradução e de fortalecimento da solidariedade social.

O que está em jogo parece ser a seguinte questão: As instituições sociais continuarão a afirmar a inexistência da religião mesmo com as grandes ações desenvolvidas e até mesmo com as ameaças advindas de grupos religiosos extremistas? Por outro lado, continuaremos a afirmar uma absoluta separação entre religião e política, mesmo com a grande influência dos mais variados grupos religiosos nos mais diversos países? O que estou refletindo aqui, com Habermas e Taylor, é que não é possível ignorar a ação pública da religião; sendo assim, ela pode ser convidada para o debate público e estimulada a traduzir seus argumentos no sentido de verificar onde estão as melhores razões. Obviamente, isso não significa uma retomada do Poder Político por parte da religião, ao

contrário, o Poder Político continua secular, mas sem ignorar os argumentos provenientes das crenças religiosas.

Tratei, anteriormente e de forma rápida, do questionamento colocado por Taylor: Tratar a religião dessa forma, não seria atribuir-lhe um *status* por demais proeminente no interior das organizações sociais? Os dois pontos apresentados por Habermas me parecem suficientes. Apenas para lembrar: (i) a religião tem potencial de traduzir seus argumentos em termos públicos; e (ii) a religião pode também contribuir para o fortalecimento da solidariedade social, especialmente em sociedades complexas. Mas isso não seria afirmar que a religião tem um *status* especial diante da grande diversidade presente nas organizações sociais contemporâneas?

Segundo a compreensão de Taylor e MacLure, afirmar a neutralidade estatal significa mais do que simplesmente não assumir nenhuma religião de forma oficial, mas também não assumir nenhuma concepção secular como oficial. Em outras palavras, a neutralidade implica a oferta de condições para o desenvolvimento tanto das religiões bem como de qualquer outra concepção. “Isso implica que o Estado adote uma posição de neutralidade não somente com respeito à religião, mas também com as diferentes concepções filosóficas que se apresentam como as equivalentes seculares das religiões”⁴ (MACLURE; TAYLOR, 2010, p. 22).

A preocupação dos autores canadenses é com uma forma de neutralidade que desconsidere a religião para colocar em seu lugar qualquer concepção filosófica. Ao se apresentar como neutro, o Estado deve ser com relação a todos os elementos que o compõem. No fundo, o objetivo é garantir as condições mínimas para que as religiões e as culturas possam continuar a oferecer opções significativas para seus membros e que esses individualmente tomem suas decisões livremente. “A neutralidade e a separação do Estado e da Igreja não são vistas como fins em si mesmos, mas como meios que permitem o cumprimento de um duplo objetivo fundamental, de respeitar a igualdade moral e de proteção da liberdade de consciência dos cidadãos”⁵ (MACLURE; TAYLOR, 2010, p. 75).

Os filósofos canadenses estão defendendo uma laicidade pluralista em que o diálogo é o melhor caminho para a avaliação dos melhores argumentos. Uma

⁴ Tradução livre.

⁵ Tradução livre.

tal posição se aproxima de Habermas, porque tem por preocupação central a oferta de espaço para que todos apresentem equitativamente seus argumentos para uma posterior avaliação. A discordância está no fato de que a religião, em Habermas, teria um *status* diferenciado com relação às demais manifestações culturais.

Na sequência da argumentação, quero demonstrar como a preocupação tayloriana é exagerada, pois é preciso distinguir a discussão acerca da secularidade da discussão em torno do multiculturalismo. Esse último permite uma abordagem mais ampla, assim sendo a religião seria uma entre outras tantas manifestações culturais. Por outro lado, o debate aqui desenvolvido trata especificamente do papel da religião e de qual a melhor forma de traduzir para uma linguagem publicamente compreensível aqueles elementos antes apresentados apenas a partir de uma linguagem religiosa.

Para além disso, é fundamental analisar se, no processo de tradução, não existe uma desvirtuação dos elementos religiosos. A preocupação faz sentido no todo da teoria tayloriana, pois alguns elementos provenientes da religião podem ser fundamentais para a compreensão identitária de alguns indivíduos. “Segundo essa perspectiva, as convicções fundamentais, incluindo as crenças religiosas, devem ser distinguidas de outras crenças e preferências pessoais por causa do papel que elas ocupam na identidade moral dos indivíduos”⁶ (MACLURE; TAYLOR, 2010, p. 97). Nesse sentido, a tradução poderia significar a perda de alguns elementos fundamentais para a manutenção da integridade identitária dos indivíduos.

Dentro desse raciocínio os elementos fundamentais da religião e da cultura ocupariam o mesmo lugar: pontos basilares para a integridade identitária. O ponto decisivo para dar conta dessa objeção está no alcance das razões religiosas e culturais e no alcance das razões seculares. As razões oferecidas por grupos religiosos e culturais não deixam de ocupar um espaço importante na constituição identitária dos indivíduos, contudo, elas possuem um claro limite quando do tratamento de uma questão que englobe muitos grupos culturais e religiosos. Nesse momento, as razões restritas a grupos são insuficientes porque não gozam da amplitude necessária para dar continuidade ao debate, por isso a necessidade de tradução.

⁶ Tradução livre.

Falando especificamente das razões religiosas, ponto fundamental para o nosso texto, a tradução poderá torná-las compreensíveis e aceitáveis para os indivíduos que não comungam de nenhuma crença religiosa.

De qualquer forma, as razões seculares, nesse sentido, pertencem a um contexto de pressupostos, nesse caso a uma abordagem filosófica, que se distingue de qualquer tipo de tradição religiosa pelo fato de que não requer um pertencimento a uma comunidade de crentes. Usando qualquer tipo de razões religiosas, você está implicitamente apelando para os membros de uma comunidade religiosa específica. Somente se alguém é membro e pode falar em primeira pessoa dentro de uma tradição religiosa específica, alguém compartilha um tipo específico de experiência da qual dependem as convicções e razões religiosas⁷ (HABERMAS, 2011, p. 61).

A ampliação proporcionada pela tradução em razões seculares permite o diálogo entre as diversas tradições religiosas, além da possibilidade, defendida por Habermas, de compreensão e aprendizagem mútua. O que Taylor ainda questiona dessa resposta, que me parece adequada, são os pontos utilizados para desenvolver a tradução dos argumentos religiosos. A pergunta pode ser colocada da seguinte maneira: O que pode garantir que a tradução não esteja afetada por outros argumentos parciais? O que garante que a tradução para uma linguagem filosófica já não esteja também contaminada?

O questionamento tayloriano serve de alerta para que a suposta neutralidade ou secularidade dos argumentos não esteja de antemão predeterminada. Apresento agora a argumentação desenvolvida pelo filósofo canadense.

Pense na história do liberalismo. Houve tentativas duras de utilitaristas para se apoderar da linguagem nos anos de 1830. Isso iria ser tudo. Também as pessoas que não necessariamente eram religiosas pensavam dessa maneira: “Isso é assumir o controle. Nós não pensamos dessa maneira.” Se você quer dar uma ênfase na negociação, onde colocamos nossa carta de direitos de pessoas diferentes, não pode ser em linguagem Benthamiana, não pode ser em linguagem kantiana, não pode ser em linguagem cristã. O que Jürgen chama de “secular” eu chamarei de “neutro”. É assim que eu vejo isso. Eu vejo isso como absolutamente indispensável⁸ (TAYLOR, 2011, p. 67).

⁷ Tradução livre.

⁸ Tradução livre.

O alerta feito por Taylor é importante, mas pode ser insuficiente no seguinte sentido: Como poderemos ampliar a discussão se ficarmos presos aos argumentos religiosos e culturais? Algum padrão precisa ser tomado em consideração. A linguagem filosófica, desenvolvida pela tradição ocidental, capta os principais pontos de concordância que possuímos e pode servir como ponto de partida para o estabelecimento de princípios mínimos capazes de balizar as ações humanas em comunidade. Não há simplesmente uma tomada cega de princípios filosóficos, mas há uma longa construção permitindo que tais princípios funcionem como parâmetros de avaliação.

Nas sociedades modernas, o direito assume a função de, ao verificar os elementos mais importantes presentes em uma determinada organização social, traduzi-los no sentido de garantir que sirvam à manutenção da própria sociedade. Todos participam da consolidação do direito, via democracia, e, portanto, podem apresentar suas demandas e reivindicações. Nessa linha, se todos participam da sua construção, todos podem apresentar razões na mesma proporção e podem ouvir os argumentos contrários e, a partir disso, estabelecer o que seja mais adequado. Há que se partir de alguma base, e parece-me que a tradição filosófica pode oferecer um caminho no qual todas as razões sejam devidamente analisadas.

Considerações finais

Diante da argumentação acima apresentada, é possível concluir que o melhor caminho é o equilíbrio entre a tomada em consideração dos argumentos religiosos e a busca pelo estabelecimento de razões públicas aceitas por todos. Tendo em vista que a religião está presente na vida privada das pessoas, mas também na esfera pública, o caminho salutar é verificar quais são suas possíveis contribuições e quais são os limites de sua atuação.

Nessa linha, é fundamental entender o processo de secularização iniciado na modernidade que, a princípio, prometia um enfraquecimento absoluto da religião, mas que, no fundo, apenas mudou o panorama e as condições de crença. Tanto Taylor como Habermas, os autores de referência para a presente reflexão, reconhecem que é preciso repensar o uso do termo secularidade, visto

que não é mais possível ignorar a ação dos agentes religiosos no interior da esfera pública.

A busca de tradução dos argumentos religiosos não significa assumi-los em sua integralidade, mas o desenvolvimento de avaliações adequadas dos argumentos que podem contribuir no estabelecimento de princípios válidos para todos os membros de uma determinada sociedade. O resultado, se o processo for bem desenvolvido, é aprendizagem mútua entre as instituições públicas e as instituições religiosas, garantindo sempre que todos possam participar como atores ativos na construção e no desenvolvimento de razões compartilhadas.

Para finalizar, julgo que esse é o caminho para evitar conflitos de ordem religiosa. Abrir espaço para o diálogo e para a construção conjunta de razões significa que todos os membros da esfera pública serão ouvidos e avaliados. Quando todos participam da construção de princípios, todos estão contemplados e podem apresentar suas demandas e necessidades. Contudo, ainda não há uma garantia absoluta de que esse processo se desenvolva sem falhas, mas como afirma Habermas o que nos resta é a “esperança na astúcia da razão”.

Referências

ARAUJO, L. B. L. Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão. In: ARAUJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B; PEREIRA, T. S. (org.). **Esfera pública e secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.

HABERMAS. Fundamentos pré-políticos do estado de Direito Democrático. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização**: Sobre Razão e Religião. Aparecida do norte: Idéias e Letras. 2007b.

HABERMAS, Jürgen. The Political: The rational meaning of a questionable inheritance of political theology. In: BUTLER, J.; HABERMAS, J.; TAYLOR, C; WEST, C. **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. Trad. de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Ed. da Unesp, 2013.

MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Laïcité et liberté de consience**. Paris: La Découverte, 2010.

RATZINGER, Joseph. O que mantém o mundo unido. Fundamentos Morais Pré- Políticos de Estado Liberal. Em HABERMAS, J. RATZINGER, J. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Trad. de Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANDEL, Michael. **Justiça o que é fazer a coisa certa**. Trad. de Heloísa Matias e Alice Máximo. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. Trad. de Nélcio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010.

TAYLOR, Charles. Why we need a radical redefinition of secularism. *In*: BUTLER, J.; HABERMAS, J.; TAYLOR, C; WEST, C. **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

Os direitos humanos na teoria crítica: Habermas e Honneth

Charles Feldhaus*

Luciana Vismara Fernandes**

Rawls argumenta que os estados são atores racionais perseguindo apenas o autointeresse [...] ele se refere a concepções realistas de política externa. Mas, uma vez mais, por que não dizer simplesmente que essas concepções do Estado, como as concepções econômicas limitadas de pessoas, estão erradas. (NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça*, 2013, p. 304).

Introdução

A teoria crítica da sociedade é um projeto do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, normalmente chamado de Escola de Frankfurt. Este grupo de pesquisadores surge como uma alternativa ao que se costuma chamar de teoria tradicional, em que os estudos se centravam apenas numa disciplina estanque e as interações possíveis com as outras disciplinas tinham pouca ou nenhuma importância. Mas, na teoria crítica, a abordagem de um tema contempla aspectos históricos, filosóficos, sociológicos, psicológicos, entre outros. Existe um grande número de pensadores pertencentes a esse grupo, no qual Adorno e Horkheimer seriam os dois principais expoentes da primeira geração, Habermas da segunda geração e Honneth da terceira geração. O tema do direito não é muito recorrente na história da Escola de Frankfurt, mas, com a publicação da obra *Facticidade e validade* (1992), o tema passa a ocupar um papel central na teoria crítica. Nessa obra Habermas procura reconstruir o conceito de direito

* Professor Associado A no departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. Professor permanente no programa de Mestrado e Doutorado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutor em Filosofia pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg. E-mail: charlesfeldhaus@gmail.com

** Aluna do curso de graduação em Direito da Universidade Estadual de Londrina. É bolsista de iniciação científica do CNPq, com o projeto de pesquisa “Honneth e o direito internacional”, orientado pelo professor Charles Feldhaus.

moderno com base na teoria do agir comunicativo que desenvolveu, na sua grande obra *Teoria da ação comunicativa* (1981). Contra Max Weber e outros pensadores, inclusive de dentro da Escola de Frankfurt, Habermas defende um conceito de sociedade, baseado na dicotomia entre sistema e mundo vivido e reabilita uma concepção de razão comunicativa, uma concepção de razão não instrumental. A primeira geração da Escola de Frankfurt, de certa maneira, parecia presa ao conceito de razão instrumental, uma vez que compreendia que foi a radicalização do emprego da razão que levou a aporias, a situações inaceitáveis de um ponto de vista moral como as barbaridades cometidas durante o Holocausto. A primeira geração, ao menos na figura de Adorno e Horkheimer, parece ter pensado a arte ou a estética como uma alternativa à razão, a qual para ambos estava prenhe da catástrofe, estava prenhe da desrazão. Habermas, o principal representante da segunda geração, discorda disso e sugere uma reabilitação da razão, traçando uma distinção entre diferentes empregos da razão. A razão deixa de ser o atributo apenas de um sujeito individual como fora considerada pelos filósofos modernos e passa a ser algo vinculado ao emprego da linguagem. Essa mudança é geralmente chamada de giro linguístico. A relevância da linguagem na discussão de vários temas da filosofia é algo notório, desde então. Habermas distingue entre agir instrumental, agir estratégico e agir comunicativo. O agir instrumental tem a ver com o emprego de objetos para alguma finalidade específica. O agir estratégico tem a ver com o emprego de seres humanos para alguma finalidade específica. O agir comunicativo tem a ver com a interação linguística orientada ao entendimento e não à manipulação de outros seres humanos. Na experiência esses tipos de ação são misturados, então se trata muito mais de perceber que tipo de ação é predominante. Uma conduta, por exemplo, moralmente correta em relação aos outros seres humanos seria aquela que interage com os outros seres humanos, orientada pela busca pelo entendimento, mesmo que elementos da racionalidade em relação a fins não estejam completamente ausentes. Com base na teoria do agir comunicativo, Habermas procura reconstruir o sistema de direitos de um ordenamento moderno. Para fazer isso, ele aplica o princípio discursivo, que fundamenta num estudo pragmático da linguagem à forma do direito e com isso chega ao princípio da democracia e a um conjunto de categorias básicas ou fundamentais de direitos. Nesse momento da sua obra, os

direitos humanos consistem apenas em direitos fundamentais de Estados constitucionais democrático-liberais. Entretanto, como veremos mais adiante, mais recentemente Habermas tem se devotado à questão dos direitos humanos de uma perspectiva bastante próxima àquela adotada por Axel Honneth em seu paradigma do reconhecimento. Uma perspectiva que presta mais atenção à maneira como os direitos são gestados do que como são legitimados, uma perspectiva que poderíamos denominar de genealógica dos direitos humanos.

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth procura reabilitar o conceito de reconhecimento dos escritos de juventude de Hegel e defende um novo modelo de teoria crítica da sociedade baseado na noção de reconhecimento. Embora ainda esteja vinculado a um modelo em que a intersubjetividade seja elemento fundamental, como foi no principal representante da segunda geração da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas com seu paradigma discursivo, Honneth se aproxima, em certa medida, da noção de poder de Michel Foucault da obra *A ordem do discurso*. Assim como Habermas acreditava que o modelo discursivo poderia resolver de forma mais adequada diversos problemas enfrentados pelas sociedades atuais, como o déficit de participação democrática, a tensão entre facticidade e validade inerente ao direito, o estabelecimento de uma ordem mundial sem um estado mundial, Honneth parece acreditar que seu modelo baseado na noção de reconhecimento consegue oferecer respostas mais adequadas a diversos problemas das sociedades contemporâneas. Em *O reconhecimento entre estados*, Honneth procura mostrar que o paradigma do reconhecimento consegue diagnosticar de maneira mais adequada do que o modelo baseado na teoria da escolha racional, os conflitos que ocorrem no cenário do direito internacional. Na parte final do presente estudo, tentar-se-á mostrar de maneira breve como o paradigma do reconhecimento poderia ser adequado para lidar com uma das grandes questões do cenário do direito internacional, a saber, a questão dos direitos humanos. Contudo, antes é preciso esboçar os aspectos gerais da teoria do reconhecimento de Honneth tal como já apresentados na obra *Luta por reconhecimento*.

i. As teorias da escolha racional *versus* a teoria do reconhecimento em Luta por reconhecimento

Honneth procura mostrar, desde de sua primeira grande obra, *Luta por reconhecimento*, que a explicação da conduta humana, em suas diversas esferas, apenas com base na teoria da escolha racional é uma explicação limitada do que de fato está acontecendo. O alvo de suas críticas, nos primeiros capítulos de *Luta por reconhecimento*, são as teorias políticas de Maquiavel, em obras como *O Príncipe*, em que trata do agir prudencial de um governante para se manter no poder; e a teoria de Thomas Hobbes, em obras como o *Leviatã*, em que explica o processo de tomada de decisão para o abandono de um estado de natureza belicoso para uma situação de segurança no estado civil, como resultado de uma escolha orientada apenas por considerações racionais egoístas. Dessa forma, tanto Maquiavel quanto Hobbes deixam a dimensão moral fora da política. Maquiavel mostra que, embora um governante precise parecer moral sob certas circunstâncias para se manter no poder, a política consiste numa esfera que tem certa independência da moral. Hobbes mostra que o raciocínio que funda o estado civil baseia-se apenas no autointeresse esclarecido daqueles que são responsáveis pela tomada de decisão. Habermas em *Facticidade e validade* já havia criticado a tentativa de Hobbes de fundar o estado civil baseado apenas no autointeresse esclarecido dos responsáveis pela escolha de estabelecimento do Estado. Habermas compreende que a ausência de um processo de socialização, que permita o aprendizado da adoção da perspectiva das outras pessoas, em que o princípio da reciprocidade já estaria operando nas relações interpessoais, torna impossível a decisão que precisa ser realizada e que levaria ao estabelecimento do estado. O princípio da reciprocidade já consistiria numa dimensão moral da conduta humana. Razão pela qual Hobbes, sorrateiramente, introduziu um princípio no estado de natureza, que permitiria aos responsáveis pela escolha a adoção de uma perspectiva que superasse a primeira pessoa do singular, a saber, ele introduziu um conjunto de leis naturais e entre elas a regra de ouro. Habermas entende, ao menos nesse momento de sua obra, que a regra de ouro tem um conteúdo claramente moral e por causa disso Hobbes cometeu uma contradição, uma vez que sustentou fundar o estado apenas no autointeresse esclarecido das partes, mas só conseguiu isso através de uma regra com

conteúdo moral. Assim como Habermas, Honneth também chama à atenção para a dimensão moral da conduta humana e de como a conduta política pode ser melhor compreendida, levando em consideração a dimensão moral. A teoria da escolha racional é uma estratégia insuficiente para explicar o comportamento político em diversas esferas e não é diferente no caso do direito internacional. Ao tratar do direito nacional, Honneth distingue entre três esferas do reconhecimento: amor, direito e solidariedade. Cada esfera se orienta por um princípio específico e a dinâmica social se orienta por uma luta pela interpretação adequada de cada um dos princípios. É importante ressaltar também que as demandas por reconhecimento podem envolver mais de uma das esferas de reconhecimento ao mesmo tempo. Uma demanda feminista, por exemplo, de igualdade de tratamento na sociedade, pode envolver uma disputa a respeito do princípio da igualdade, que orienta a esfera do direito, e também uma disputa sobre o princípio do cuidado na esfera do amor, em que as mulheres desejam uma distribuição mais simétrica das atividades domésticas com seus parceiros. Além disso, a mesma demanda pode ter reflexos na esfera da solidariedade, em que o mérito é um princípio central e por isso as mulheres podem estar pleiteando maior reconhecimento pelo seu trabalho, na esfera das relações trabalhistas. Honneth acredita que a distinção entre esferas não faz muito sentido, quando se trata do direito internacional e agora vamos examinar o que ele diz a respeito desse tema.

ii. A extensão do paradigma do reconhecimento ao direito internacional

Em *Reconhecimento entre estados: sobre a base moral das relações internacionais* (2010), Honneth sustenta que é necessário incluir uma dimensão moral orientada pela noção de reconhecimento, para explicar de maneira adequada os comportamentos dos entes estatais nas relações internacionais. A ideia aqui é tratar as questões de direito internacional de um ponto distinto da abordagem estritamente estratégica, como é muito habitual. Mesmo Hegel, que havia defendido a necessidade de se considerar a esfera do reconhecimento, no âmbito da política nacional, se recusou a fazer o mesmo no âmbito internacional na obra *Filosofia do direito*, uma vez que continuou a defender que, nas relações entre estados se trata apenas de uma luta por autoafirmação dos interesses

nacionais, busca dos objetivos da maximização do bem-estar e da manutenção da segurança e não de uma luta por reconhecimento. Desse modo, embora Honneth siga os passos de Hegel sob vários aspectos, no que diz respeito ao direito internacional, adota uma posição divergente. Honneth sustenta que, intuitivamente, até somos influenciados no que ele chama de ponto de vista pré-teórico pelas demandas de reconhecimento na interpretação da conduta dos entes supranacionais. Contudo, muito rapidamente, deixamos de lado esses elementos da esfera moral, na medida em que saímos da discussão pré-teórica e adentramos na discussão baseada nos modelos mais científicos, que focam quase que exclusivamente o esquema padrão orientado apenas pelo raciocínio utilitarista. Honneth divide sua abordagem do direito internacional em duas partes: (i) uma questão estritamente empirista, que diz respeito a como interpretar corretamente a conduta dos entes supranacionais; (ii) uma questão normativa, que diz respeito à avaliação da conduta dos entes supranacionais e ao estabelecimento de cursos de ações que possam, por exemplo, resolver conflitos ou até mesmo evitar que conflitos e violações dos direitos humanos aconteçam. Honneth acredita que, uma vez que se presta atenção aos aspectos morais da conduta dos entes supranacionais, seria possível perceber que o tipo de intervenção necessária para lidar com alguns conflitos internacionais seria um emprego da força de forma muito mais suave do que uma abordagem que foca apenas na explicação utilitária do comportamento dos entes supranacionais, a qual sugere, na grande maioria das vezes, o emprego de força bruta e do poderio militar. O ponto aqui é que a escolha do marco interpretativo, a saber, se o comportamento é explicado apenas com base no agir estratégico e utilitário, ou se o comportamento é explicado também com base no agir moral, no agir com base na luta por reconhecimento entre Estados, a reação diante dos conflitos assim como as atitudes orientadas a eliminar possíveis conflitos futuros são distintas. Dessa maneira, a distinção do texto em duas partes e dois temas não é algo circunstancial, mas algo que tem a ver com o próprio problema discutido, a saber, a maneira como interpretamos ou descrevemos a dinâmica das relações entre os Estados, na esfera internacional, tem implicações diretas na maneira como respondemos a essa dinâmica. Se interpretamos exclusivamente o modelo estratégico utilitário, a tendência é sugerir uma resposta no modelo policial; o problema é que a resposta apenas policial ou através de algum tipo de sanção

aos Estados envolvidos no conflito, tende a ignorar as causas do conflitos, as quais se não adequadamente identificadas e tratadas, podem levar a novos conflitos no futuro e não a solução dos conflitos atuais.

Naturalmente, Honneth reconhece que, aplicar o paradigma do reconhecimento ao direito internacional não deixa de enfrentar alguns obstáculos. O primeiro obstáculo diz respeito ao próprio vocabulário empregado, uma vez que a teoria do reconhecimento foi inicialmente elaborada para dar conta de explicar o comportamento de indivíduos e grupos sociais e não para povos ou estados. Os Estados atuais não são, deixo em aberto se de fato alguma vez foram, um grupo completamente homogêneo. Além disso, é difícil acreditar que as agências estatais ou pessoas em posições de representação dos estados, na esfera internacional, sejam apenas meros órgãos executivos de uma suposta identidade nacional a ser protegida. Estas agências ou representantes parecem ter muito mais a função de garantir a segurança nacional, manter o poder, e coordenar a economia do estado em questão. Também não parece que seja possível, ao menos não de forma explícita, que entre as várias atribuições específicas das agências estatais esteja incluída a tarefa de defender e lutar pelo reconhecimento da identidade natural de um povo. Além do mais, Honneth (2010, 141) ressalta que é preciso evitar de compreender a luta pelo reconhecimento da identidade dos estados ou povos com os pleitos nacionalistas baseados numa suposta supremacia de um povo diante do outro. A identidade política em questão é diferente de algo que se apoie apenas em características comuns pré-políticas ou étnicas. Em outras palavras, a luta pelo reconhecimento da identidade de um povo ou estado em nada se assemelha à glorificação da própria cultura nacional. A luta por reconhecimento é muito mais pela inclusão de maneira igual na comunidade dos outros estados.

As demandas por reconhecimento entre os estados e demais entes supranacionais não devem ser procuradas, conforme Honneth (2010, 142), no discurso explícito dos mesmos, mas antes no comportamento ou na linguagem simbólica dos discursos ou das ações dos atores políticos na esfera internacional. É preciso prestar atenção às metáforas, que empregam, aos rituais, que utilizam, à mímica de seus gestos, em suas aparições públicas nos eventos políticos. Honneth recorre em *Reconhecimento entre estados* diversas vezes ao discurso proferido pelo então presidente dos Estados Unidos da América, Barak Obama,

na Universidade do Cairo. Em seu discurso, Obama emprega saudações em árabe, reiteradamente menciona as realizações do povo islâmico, por exemplo, e Honneth interpreta esses elementos como um tipo de tentativa de neutralização da impressão de desprezo que o governo americano dirigiu aos povos islâmicos, na administração de Georg W. Bush. Por causa disso, Honneth sustenta que o conteúdo relativo à dimensão moral da luta por reconhecimento entre os Estados é sempre empregado de maneira indireta e simbólica, uma vez que os representantes ou atores dos Estados precisam também cumprir as funções que competem a eles relativas à dimensão estratégica como manutenção da segurança, conservação do poder e coordenação da economia. Além disso, Honneth sustenta que nenhum ator estatal pode deixar de considerar completamente a dimensão moral relativa ao reconhecimento, quando age na esfera internacional, sob pena de colocar em risco os vínculos que são necessários para manter a lealdade do povo. Mesmo os povos que não são exatamente democracias não podem escapar da exigência de atentar para a luta por reconhecimento na esfera internacional.

A ideia normativa básica aqui de Honneth é que um processo de desconstrução dos conflitos, nas relações internacionais, entre os Estados buscando identificar motivações morais e não apenas interesses de autoafirmação de interesses nacionais poderia aumentar a cooperação pacífica entre os Estados e, com uma descrição mais adequada dos reais motivos do conflito entre os Estados, seria possível de forma mais eficiente criar as condições adequadas e tomar as medidas que tornariam menos provável que os conflitos entre Estados se tornassem, por exemplo, em conflitos militares. Em síntese, uma explicação adequada das causas do conflito informa, de maneira mais precisa, que tipo de atitudes seriam mais apropriadas de serem tomadas para tornar a paz futura mais provável.

Certamente, Honneth (2010, 150) não acredita que o reconhecimento de todos os estados do mundo como membros da comunidade internacional seja por si suficiente para garantir a paz e resolver todos os problemas relativos às relações internacionais entre os estados do mundo. Ele reconhece claramente que é necessário criar acordos legais internacionais, visando a assegurar as relações pacíficas entre os Estados e acordos, principalmente a respeito de como resolver ou superar os conflitos nas relações entre os Estados. A seguir

trataremos de uma aplicação do paradigma do reconhecimento, para resolver um problema relativo a como entender de forma adequada os direitos humanos.

iii. O paradigma do reconhecimento e a questão dos direitos humanos

Horn, em *Moral and political conceptions of the human rights: rethinking the distinction*, procura mostrar que o paradigma do reconhecimento de Axel Honneth poderia ser empregado para lançar luz à questão dos direitos humanos. O tema do artigo de Horn é a tensão na discussão filosófica entre uma concepção moral e uma concepção política ou jurídica de direitos humanos. Convém lembrar que Habermas (2002) já defendeu em várias oportunidades a natureza dual dos direitos humanos. Os direitos humanos não são nem apenas direitos morais, nem apenas direitos jurídicos. Os direitos humanos possuem uma face de Janus, uma face voltada à moral e uma face voltada ao direito. Como a moral, os direitos humanos possuem a humanidade como um todo, como sistema de referência. Como o direito positivo, para poder ser obrigados se faz necessária a sua introdução em algum ordenamento jurídico nacional ou internacional. Horn (2016, 12) sustenta que é preciso atentar não para a distinção entre direitos humanos como direitos morais e direitos humanos como direitos políticos ou jurídicos, mas para uma distinção entre direitos humanos, como direitos abstratos e direitos humanos como direitos específicos. Ele reconstrói brevemente a concepção de igualdade como conflito ou luta por reconhecimento com as três esferas do reconhecimento: amor, direito e solidariedade. Além disso, ele sustenta que a esfera mais relevante à questão dos direitos humanos é a esfera do direito, uma vez que garante os direitos individuais através de autoridade legítima.

É interessante notar também que, em um texto mais recente de Habermas (2012, 7-37), publicado na obra *Sobre a constituição da Europa* (2012), ele se aproxima bastante da abordagem de Axel Honneth em relação às questões normativas, uma vez que, em vez de falar da validade dos direitos humanos, Habermas (2012, 10) trata da dinâmica de gênese dos direitos humanos. Ele sustenta que existe um nexo forte entre direitos humanos e dignidade humana. As diferentes categorias de direitos humanos teriam surgido das experiências de sofrimento ou violação da dignidade humana. A teoria do reconhecimento de

Honneth (2003) poderia endossar posição semelhante, em que os direitos humanos surgem como resultado dos conflitos sociais e das lutas por reconhecimento de identidades prejudicadas. Se lembrarmos do que ele diz em *Luta por reconhecimento entre estados*, pode-se perceber como a questão do reconhecimento das identidades tem um papel importante na explicação dos conflitos internacionais e que hoje alguns conflitos, como a crise de imigração, transcendem as fronteiras nacionais e suscitam a questão de como lidar com esses grupos de pessoas desprotegidas pelos direitos fundamentais de qualquer Estado nacional. Mas o foco do texto de Horn (2016) é explicar a noção de direitos humanos de forma mais adequada. Como Habermas (1992), se a interpretação de Horn (2016) é correta, Honneth compreenderia os direitos humanos também como não consistindo quer de direitos meramente morais, quer de direitos meramente jurídicos ou políticos. Os direitos humanos têm uma natureza de direitos morais e jurídicos ao mesmo tempo. Horn (2016, 13) chama a atenção para o aspecto de transcendência da esfera nacional dos direitos humanos, que parece dificultar de compreender os mesmos apenas como direitos jurídicos ou políticos. Os direitos humanos têm como sistema de referência a humanidade como um todo e não apenas os cidadãos de uma comunidade jurídica. Horn (2016, 10) entende que a dinâmica do paradigma do reconhecimento com três esferas do reconhecimento: amor, que implica apoio emocional entre pessoas numa relação assimétrica; direito, que implica a exigência de respeito àqueles que se encontram numa posição de igualdade numa relação legal; solidariedade, que implica uma estima social entre os membros da comunidade. O ponto de Horn (2016, 16) é que esse tipo de modelo parece conseguir incluir aqueles que sempre são colocados de fora do sistema de proteção social, como famílias pobres, migrantes e pessoas incapacitadas, uma vez que a autoestima é um fator psicológico importante que nunca deixa de ser considerado pelo paradigma do reconhecimento, e geralmente esses grupos sofrem de baixa estima social. As condições de um desenvolvimento psicológico e de formação da identidade devem ser garantidas a todos. O paradigma do reconhecimento parece trabalhar na direção da produção ou internalização de uma solidariedade inclusiva, que é exatamente o que os direitos humanos exigem, um sistema de referência como o da moral que inclua todos os seres humanos apenas enquanto seres humanos e não apenas enquanto cidadãos.

Com isso inclusive respondendo à objeção de Hannah Arendt que os direitos humanos não protegem quem não é membro de uma comunidade política, não protege os apátridas. Por causa disso, os direitos humanos exigem o fortalecimento constante da solidariedade com os estranhos. Além disso, seria possível pensar que a dinâmica do conflito, como principal indutor do aperfeiçoamento das instituições sociais no paradigma do reconhecimento explicaria o surgimento e a reinterpretação de alguns direitos e o surgimento das diferentes categorias dos direitos humanos de modo similar ao que faz Habermas em *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*. Habermas sustenta que dignidade humana e direitos humanos possuem um nexos forte desde o início, embora a vinculação explícita entre ambos tenha sido um fenômeno relativamente tardio na história do Ocidente.

iv. Considerações finais

Como foi possível observar, a concepção de teoria crítica de Habermas (2002), assim como a concepção de teoria crítica de Honneth (2010), se devotam de alguma maneira a tratar das questões do direito internacional. Naturalmente, Habermas já devotou muito mais tempo e espaço em sua obra do que Honneth, o tema do direito internacional tem sido um tema muito recorrente nas obras de Habermas, desde a publicação de *Facticidade e validade*. Honneth possui ainda apenas um texto, *Reconhecimento entre estados*, mas já é possível visualizar contribuições interessantes do modelo baseado na noção de reconhecimento à discussão dos principais problemas do direito internacional. Primeiramente, como ele mesmo ressalta, o paradigma do reconhecimento chama a atenção para uma dimensão moral normalmente ignorada nos modelos teóricos que tratam do direito internacional e isso pode ter consequências graves à solução dos problemas identificados; ignorar a dimensão moral pode levar a uma solução insuficiente do problema, por ignorar parte das reais causas do conflito entre os estados ou até mesmo agravar a situação. Em segundo lugar, o paradigma do reconhecimento quanto aos aspectos normativos pode auxiliar na explicação da natureza de certos conceitos fundamentais do direito internacional, como é o caso da noção de direitos humanos. O presente estudo mostrou como Horn

empregou o arcabouço normativo de Honneth para tratar da disputa entre os defensores de uma leitura moral e de uma leitura política dos direitos humanos.

Referências

- BAXTER, H. After between facts and norms: religion in the public square, multiculturalism, and the postnational constellation. *In*: BAXTER, H. **Habermas: the discourse theory of law and democracy**. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility**. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- CRONIN, C. Cosmopolitan democracy. *In*: FULTNER, B. (org.). **Jürgen Habermas: key concepts**. Durham: Acumen, 2011.
- EDGAR, A. **Habermas: the key concepts**. New York: Routledge Key Guides, 2006.
- FELDHAUS, Charles. A resposta de Habermas à crítica de Arendt à noção de direitos humanos. *In*: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (org.). COLÓQUIO HABERMAS, 12.; COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO. CONFLITOS CONTEMPORÂNEOS: DIREITOS HUMANOS E SOLIDARIEDADE, 3., 2016, Rio de Janeiro. **Anais [...]** Rio de Janeiro: Salute, 2016, p. 57-71.
- FELDHAUS, Charles. SARAIVA, Juliana Marques. As demandas por reconhecimento em Jürgen Habermas e Axel Honneth. *In*: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (Org.). COLÓQUIO HABERMAS, 13.; COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO, 4., 2017, Rio de Janeiro. **Anais [...]** Rio de Janeiro: Salute, 2017, p. 206-215.
- FELDHAUS, Charles. SCHIMITI, Josilene. A importância da esfera familiar na eticidade democrática na concepção teórico crítica de Honneth. **Revista Trágica: estudos da filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 162-189, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FREMAN, S. R. **Rawls**. New York: Routledge Philosophers, 2007.
- HABERMAS, J. Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. *In*: HABERMAS, J. **Die Einbeziehungen des Anderen**. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- HABERMAS, J. A idéia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos. *In*: HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? *In*: HABERMAS, J. **Der gespaltene Westen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- HABERMAS, J. Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft? *In*: HABERMAS, J. **Zwischen Naturalismus und Religion**. Philosophische Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- HABERMAS, J. A constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance? *In*: HABERMAS, J. **O ocidente dividido**. Trad. de Luciana Vilas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, J. Uma constituição política para a sociedade mundial pluralista? *In*: HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. **Sobre a constituição da Europa**. Trad. de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, A. Reconhecimento entre estados: sobre a base moral das relações internacionais. **Civitas**, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 134-152, 2010.

RAWLS, J. **The law of people**: with the Idea of Public Reason Revisited. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

POGGE, T. **Realizing Rawls**. London: Cornell University Press, 1989.

POGGE, T. Kant's Vision of a Just World Order. *In*: HILL, T. E. **The blackwell guide to Kant's ethics**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

8

Tolerância: virtude, vício e seus paradoxos em um Estado Liberal

Gustavo Giora^{*}

Em tempos de radicalização antidemocrática, parece cada vez mais importante que recobremos e revisitemos um dos conceitos liberais mais importantes: a tolerância. Contemporaneamente, o grande ponto de debate é qual o limite daquilo que deve ser tolerado frente àquilo que não pode ser tolerado em sociedades liberal-democráticas. Devemos admitir, *a priori*, que a tolerância, enquanto elemento do discurso político, cria uma ética ambivalente frente a uma série de ocorrências sociais.

Assim, trataremos de demonstrar, nas próximas páginas, como a virtude contemporaneamente é muito mais prática política do que uma virtude moral. Nesse sentido, o principal objetivo do Estado Liberal é respeitar e proteger os direitos de indivíduos e grupos; estabelecer justiça entre seus cidadãos, garantindo o Estado de Direito. Por isso, não deveríamos ostentar uma democracia liberal alicerçada na mera virtude individual de tolerância.

Trataremos de desmontar as três dimensões da tolerância e os paradoxos que dela surgem, com o objetivo de instrumentalizar o debate acerca da impossibilidade de o Estado Liberal ser tolerante. Então apresentaremos os limites da tolerância, seja pelo Estado Liberal, seja pelos indivíduos que nele residem, para então apresentarmos as razões pelas quais acreditamos que a tolerância em um Estado Liberal é muito mais um vício do que uma virtude, o que diferencia, em essência, a tolerância do Estado da tolerância na esfera pública, incentivada a partir de intuições desse mesmo Estado.

Em sua Carta acerca da tolerância, Locke (2017) tem como preocupação central defender a distinção e a separação efetiva entre uma unidade espiritual e uma unidade política da sociedade moderna constituída em Estado. É esse

^{*} Professor adjunto na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Advogado e economista. Mestre e Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

propósito que o levou a defender o princípio da tolerância como ponto de intersecção e critério de demarcação necessário, pois

[...] ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe, quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário sobretudo para distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade. Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas, de um lado, e, de outro, pela segurança da comunidade (2017).

Apesar da tradição da teoria política acerca do debate da tolerância enquanto virtude pública fundadora do pensamento liberal e de grande influência em nossas sociedades contemporâneas, parece faltar ao debate um aspecto importante da essência da tolerância: trata-se de uma virtude cívica ou um vício estatal?

Existem muitos contextos nos quais falamos de uma pessoa ou instituição como tolerante: os pais toleram certo comportamento de seus filhos, um amigo tolera as fraquezas de outro, um monarca tolera dissidência, uma Igreja tolera homossexualidade, um Estado tolera uma religião minoritária, uma sociedade tolera certos crimes. Mas, mesmo que todos sejam exemplos de tolerância, em alguns desses casos, diríamos que o agente tolerante mostra a virtude da tolerância? O que define essa virtude? E, a tolerância do Estado, diversamente da tolerância enquanto virtude individual, ainda assim é virtude?

De fato, essa também é uma ideia comum na literatura especializada. No que diz respeito à relação entre liberalismo e tolerância, uma das alegações é que a atitude que deve ser adotada por um Estado liberal é a de um Estado tolerante. Mas seria a tolerância, de fato, uma virtude política? A tolerância é geralmente considerada a virtude fundamental e até constitutiva do liberalismo, sendo seu “campo” característico o político. Então a pergunta pode parecer retórica, ledô engano. Mas o que poderia ser a tolerância senão uma virtude política?

A ideia de tolerância evoluiu lado a lado com as noções modernas de direitos, respeito pelos indivíduos, separação de Estado e igreja, neutralidade do Estado, pluralismo de valores e ceticismo. Mas uma vez que essas ideias se tornaram firmemente estabelecidas, o papel e o escopo da tolerância se

tornaram difíceis de definir. Assim, a literatura analítica sobre a tolerância consiste em uma longa lista que busca distingui-la de outros vocábulos, como compromisso, paz, coexistência, indiferença, ceticismo, reconhecimento, aceitação, indulgência, mente aberta, paciência, resistência, caridade, respeito e pluralismo apenas para citar os mais comuns.

Essa dificuldade levou pensadores como Williams, Walzer, Rawls e Gray, a argumentarem que a tolerância deve ser entendida como uma prática política e não como uma virtude moral. Contudo, trataremos de demonstrar que a posição oposta, a saber, que a única maneira de marcar o caráter distintivo da tolerância é considerá-la não política, também é uma possibilidade analítica. Williams (1996) sustenta que a tolerância não pode ser uma virtude moral, pois seus motivos são obscuros e variados; é antes uma prática motivada pelo ceticismo ou pela aspiração à paz do que por uma atitude sistematicamente moral, como o respeito à autonomia. Essa natureza contingente da tolerância é exatamente o que faz da tolerância em Williams um valor transitório, importante em nosso tempo, mas não necessariamente para além dele.

Walzer (1999) afirma que o interesse pela tolerância reside em sua dimensão política, pois qualquer outra visão não seria capaz de fazer justiça à história do conceito. A tolerância caracteriza “regimes” e arranjos sociais institucionalizados de coexistência. John Rawls também insiste na natureza política específica da tolerância, que pertence estritamente à esfera da razão pública, e não a uma doutrina moral. Para Rawls (2000) a tolerância descreve a maneira pela qual concepções morais diferentes, mas *razoáveis* são mutuamente aceitas no âmbito de uma sociedade política justa. Gray (2000) dá um passo adiante ao afirmar que a tolerância não é um arranjo político de princípios, mas um *modus vivendi* entre pessoas e grupos que não são necessariamente tolerantes, isto é, um conceito que se aplica à coexistência em sociedades não liberais que carecem de um *consenso sobreposto*.

Nesse sentido, Heyd (2008) indica que o principal problema com o relato político da tolerância é que, por razões analíticas e normativas, não deveríamos querer que a democracia liberal, hoje, se baseasse na ideia de tolerância. O principal objetivo do Estado Liberal é respeitar e proteger os direitos de indivíduos e grupos, estabelecer justiça e igualdade entre seus cidadãos, em suma, garantir o Estado de Direito. O Estado é uma personificação de uma

estrutura constitucional impessoal que deriva sua validade de princípios universalizáveis. Nesse sentido, é neutro, pelo menos no que diz respeito aos seus cidadãos, mesmo que não no que diz respeito a valores ou doutrinas morais. Ao contrário de um soberano medieval, o Estado Liberal de Direito é uma instituição impessoal que não pode apresentar dúvidas quanto à reconciliação com crenças e práticas às quais *e/le* não se inscreve. Em outras palavras, o Estado não pode ser engajado na tolerância como pedra fundamental. A lei permite ou proíbe certas práticas e atividades. O ato proibido não pode ser tolerado pela lei e não se pode dizer que a prática permitida é suportada como uma questão de caridade ou restrição.

Há muitos casos em que importa diferenciarmos sobre a tolerância de crenças, expressões, ações ou práticas, mas, para os fins desta discussão geral, isso não é relevante, como aponta Forst (2000). Assim nossa discussão deve ser direcionada para outro ponto fundamental.

Nesse sentido, três dimensões, ou características, são fundamentais para a compreensão da forma inicialmente mais filosófica para, só depois, ingressarmos na ceara política propriamente dita. Primeiro, é essencial para o conceito de tolerância que as crenças ou práticas toleradas sejam consideradas censuráveis e, em um sentido importante, percebidas como erradas ou ruins. Se esse *componente de objeção*, conforme definido por King (1976) não se fizer presente, não se poderia falar de tolerância, mas sim de afirmação ou indiferença.

Segundo King (1976), o *componente de objeção* precisa ser equilibrado por um *componente de aceitação*, que não remove o julgamento negativo, mas fornece certas razões positivas que superam as negativas no contexto relevante. À luz dessas razões, seria errado não tolerar o que está errado (o paradoxo da tolerância). Ou seja, práticas ou crenças podem ser erradas, mas não intoleravelmente erradas.

Terceiro, os limites de tolerância precisam ser especificados. Eles estão no ponto em que existem razões para rejeição mais fortes do que as razões para aceitação. É importante observar que as razões da rejeição não precisam ser idênticas às razões da objeção; elas podem ser independentes ou internamente conectadas às razões da aceitação, desde que especifiquem certas condições e limites para essa aceitação.

Ainda, é preciso enfatizar que existem dois limites: o primeiro se encontra entre o domínio normativo daquelas práticas e crenças com as quais se concorda e o domínio das práticas e crenças toleráveis que consideramos erradas, mas que ainda podem ser aceitas de certa maneira. Já o segundo limite está entre o domínio do riso e o domínio do intolerável que é estritamente rejeitado (o limite da tolerância, propriamente dito). Portanto, existem três domínios normativos em um contexto de tolerância e um no de intolerância.

Nesse sentido, Williams (1996) indica que só se pode falar em tolerância quando a ação for praticada voluntariamente (não como obrigação derivada da normativa ou do contexto social), pois, de outro modo, falaríamos da suportabilidade de certas coisas que se rejeita, mas contra as quais não se tem poder ativo. No entanto, seria errado concluir que o grupo tolerante precisa estar em posição de proibir ou interferir efetivamente com as práticas toleradas, pois uma minoria que não possui esse poder pode muito bem ser tolerante ao considerar que, se tivesse tal poder, não o usaria para suprimir os outros grupos.

A partir do acima exposto, é que a bibliografia sobre o tema consagra os assim chamados *três paradoxos da tolerância*:

O *paradoxo do racista tolerante*: este paradoxo diz respeito ao componente de objeção. Às vezes, as pessoas pensam que um racista – que acredita que existem “raças inferiores” e cujos membros não merecem respeito – deve ser “mais tolerante” com pessoas diferentes. Mas então poderia surgir o paradoxo de que o racista poderia ser chamado de tolerante e virtuoso, se ele restringisse seu desejo de discriminar os membros daquilo que ele considera como “raças inferiores”. E, como aponta Horton (1996), o racista seria um indivíduo ainda mais tolerante ao controlar seus impulsos racistas, mais fortes, apenas por não agir contra aqueles que julga inferiores.

A exigência de que o racista seja tolerante, então, se transforma no seu oposto: leva a objeção racista contra os outros como uma objeção válida que só precisa ser contida adicionando certas razões para aceitação. Transforma um preconceito cego em um julgamento ético, o que não é admissível. Nesse contexto se pressupõe que se entenda que as razões da objeção devem ser razoáveis em um sentido mínimo. Não precisam ser compartilháveis de forma universal obviamente, mas também não devem se apoiar em preconceitos e ódios irracionais. Devem ter uma base ética inteligente e aceitável que não seja

irracional nem imoral se quisermos falar da tolerância como uma virtude. Por isso que Crick (1971) ensina que o racista não pode exemplificar a virtude da tolerância, nesse caso, a única virtude possível é a superação de suas crenças racistas.

Depois temos o *paradoxo da tolerância moral*, que surge em conexão com o *componente de aceitação*. Se as razões da objeção e as razões da aceitação são entendidas como morais, surge o paradoxo de que parece ser moralmente correto ou mesmo moralmente exigente tolerar o que é moralmente errado. Então a virtude da tolerância, se fosse possível, também poderia implicar que é moralmente correto tolerar atos imorais, como, referindo-se ao exemplo acima, ataques racistas, dependendo das razões da aceitação. A solução desse paradoxo exige, portanto, uma distinção entre vários tipos de “razões morais”, algumas das quais devem ser de ordem superior, não podendo ser superadas, para que fundamentem e limitem a tolerância. Nesse sentido, uma diferenciação entre razões *éticas* e *morais* far-se-ia necessária.

Por derradeiro, temos o *paradoxo de traçar os limites* (FORST, 2000), que diz respeito aos limites da tolerância. Esse paradoxo é inerente à ideia de que, uma vez que a tolerância é uma questão de reciprocidade, aqueles que são intolerantes não precisam e não podem ser tolerados, uma ideia que encontramos na maioria dos textos clássicos sobre tolerância. Mas, mesmo uma breve olhada nesses textos, e mais ainda na prática histórica, mostra que o *slogan* “nenhuma tolerância ao intolerante” ou sua versão mais atualizada “se é contra minha existência serei resistência” não é apenas vazio, mas potencialmente perigoso, para a definição de intolerante. Dado que, muitas vezes, é resultado de unilateralidade e intolerância.

Em uma leitura desconstrutivista, isso leva a uma conclusão fatal ao conceito de tolerância, como aponta Fish (1997). Para quem simplesmente não existe tolerância se ela sempre implica traçar os limites contra o intolerante e o intolerável. Como todo traçar de um limite é em si um ato arbitrário mais ou menos intolerante e, como não há um nível mais alto de moralidade para traçar esses limites, a tolerância terminaria para o autor assim que começa: com uma definição de fronteira arbitrária entre *nós*, os tolerantes e *eles*, os intolerantes e intoleráveis.

Para Forst (2000) esse paradoxo, que corretamente aponta que as práticas de tolerância foram e frequentemente são práticas de poder e disciplina de minorias, só pode ser superado se duas noções de *intolerância* puderem ser distinguidas para além da crítica desconstrutivista: a intolerância daqueles que estão além dos limites da tolerância porque *a priori* negam a tolerância como uma norma, e a intolerância daqueles que não querem tolerar a negação da norma. Assim, tolerância só pode ser uma virtude, se essa distinção puder ser feita; mesmo assim, pressupõe que os limites da tolerância possam ser traçados de maneira imparcial e não arbitrária. Nas palavras de Forst (2000): “os motivos da rejeição devem ser moralmente justificáveis”.

A discussão até agora mostra que a tolerância precisa ser entendida como uma virtude moral, com base em considerações morais. E também aponta para uma característica importante do conceito de tolerância: que a tolerância é um conceito normativamente dependente. Por si só, é muito vazio e indeterminado para responder à pergunta sobre o caráter das razões da objeção, aceitação e rejeição. Precisa, portanto, de recursos normativos independentes para ter certa substância, conteúdo e limites; e mais do que isso, para evitar a acusação de arbitrariedade, esses recursos devem permitir uma espécie de imparcialidade de ordem superior que, ao mesmo tempo, transcenda o domínio dos valores e das concepções do bem que são disputados em uma sociedade pluralista. Quero sugerir que é preciso recorrer ao conceito – ou melhor, uma concepção – de justiça para resolver os paradoxos mencionados acima e fornecer uma base normativa independente e imparcial.

Nessa toada, temos em Rawls (2000) uma das mais bem-formuladas contribuições a esse respeito. A tolerância do pensamento democrático permite que surjam tendências de pensamentos totalitários, que podem colocar em perigo a própria estabilidade do regime democrático. Este quadro é chamado de ‘Paradoxo da Justificação Democrática’. Em *O Liberalismo Político*, John Rawls propõe uma solução para este paradoxo, através da razoabilidade e da neutralidade.

O argumento de Rawls em *O liberalismo político* inicia com a observação de que o ambiente cultural das sociedades democráticas modernas é marcado pela diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais. O autor argumenta que esta diversidade não é um fato surpreendente, uma vez que a proteção da

liberdade pessoal que as sociedades democráticas proporcionam, naturalmente, acarreta, com o passar do tempo, um aumento da diversidade na sociedade civil, esfera em que todos livremente cultivam seus objetivos pessoais, bem como se agregam a diferentes associações.

O mesmo autor aponta que este fenômeno da diversidade cultural nas sociedades democráticas modernas não representa necessariamente nada de novo, uma vez que é algo bastante comum na maioria das grandes cidades ocidentais. No entanto, o novo fator apresentado pelo autor é que esta pluralidade aponta para um problema de justificação para a democracia, uma vez que esta mesma liberdade pode acarretar o surgimento de movimentos culturais que são essencialmente opostos à própria noção de liberdade e democracia. Em outras palavras, alguns segmentos da sociedade podem se utilizar do próprio procedimento democrático para impor suas visões ideológicas e, assim, colocar em risco a liberdade democrática. Este problema é conhecido pelos filósofos políticos como o *Paradoxo da justificação democrática*.

Em uma elaboração mais aprofundada, sabemos que qualquer sistema político, incluindo o sistema democrático, prevê o uso do poder estatal, ainda que dentro de um sistema judiciário, para estabelecer as regras. Em outras palavras, o poder político decide o que é e o que não é legal, possibilitando que o governo use a força para coagir aqueles que não respeitem suas deliberações. Mas em uma democracia, por definição, todos os cidadãos têm uma parcela igual de poder político. Assim sendo, uma coerção governamental só será considerada legítima democraticamente, uma vez que esteja pautada em princípios que possam ser aprovados por todos, ou no limite, pela maioria dos cidadãos. Ora, uma vez que a democracia permite o surgimento de crenças tão diversas e muitas vezes contraditórias, como seria possível encontrar princípios que pudessem ser aprovados por todos? E mais, no caso de uma parcela majoritária da população aderir a um movimento político que não reconheça os próprios princípios democráticos como válidos, como a democracia poderia se proteger deste perigo?

Rawls (2000a) propõe que em sociedades cada vez mais diversificadas e pluralizadas, a justificação do Poder Político não pode partir da religião, de escolas de pensamento filosófico, tampouco de tradições morais. Se a fundamentação de leis partir de princípios religiosos, isto estaria infringindo o

princípio de fundamentação democrática, pois estaria transgredindo a liberdade religiosa de parte dos cidadãos que não compartilhassem estes princípios.

O mesmo se aplicaria a visões filosóficas e tradições morais, mesmo que fossem seculares. Por exemplo, se a justificação de certas leis partisse do domínio da razão universal, como proposta por Kant, ou do cálculo utilitário, proposto por Mill e, antes dele por Bentham, membros religiosos da sociedade poderiam objetar ao que classificariam como uma imposição secular às suas convicções religiosas. Em outras palavras, uma legislação e uma política fundamentada em uma ideia de bem não poderiam mais se sustentar dentro de um sistema democrático.

Para resolver este problema, Rawls (2000) introduz o conceito de *razoabilidade*. Na esfera política de uma democracia contemporânea, com sua abundância de diversidade e visões de mundo, o que cidadãos consideram como *verdade*, no sentido de completo escopo de suas crenças, gera contestações a ponto de se tornar estes diferentes pontos de vista irreconciliáveis. Deste modo, se a política tiver realmente o objetivo de tornar-se neutra a ponto de evitar “tomar partido” de qualquer ideologia em particular, esta deve abandonar qualquer fundamentação baseada em valores ou de princípios que tenham a pretensão de ser considerados *verdadeiros*. Portanto, ao contrário de propor qualquer reivindicação de *verdade*, Rawls propõe sua concepção política da justiça como razoabilidade.

Nessa esteira, para que uma ideia – ou para que alguém – seja considerada razoável se faz necessário observar duas características, a saber: (a) que tenha de respeitar o princípio de justificação democrática, no sentido de propor termos de cooperação social que todos possam endossar; e (b) que tenha que reconhecer o que Rawls chama de *os fardos do juízo*, ou seja, o fato de que outros cidadãos em sua honesta busca pela verdade possam alcançar, em suas diferentes religiões, crenças filosóficas ou morais – tolerância ideológica. Em outras palavras, para que um sistema político seja justo, faz-se necessário adquirir esta virtude de *razoabilidade*, que significa adotar neutralidade diante das diversas ideologias religiosas, filosóficas ou morais, não tomando partido de qualquer uma destas ideologias. Uma política que não se mantenha neutra e adote qualquer uma destas ideologias como fundamentos para sua legislação seria considerada não razoável e, portanto, ilegítima.

Esta posição de *razoabilidade* e *neutralidade*, segundo Rawls (2000), pode ser alcançada através do famoso experimento da *Posição original*. Essencialmente, a Posição original é uma simulação teórica em que estaríamos vedados pelo “Véu” da *ignorância*. Neste experimento ou simulação, somos convidados a nos imaginar em um estado de racionalidade antes mesmo de termos nascido, mas desconhecendo onde e em que circunstâncias nasceríamos. Neste estado de ignorância, deveríamos definir quais seriam as condições mínimas necessárias para que aceitássemos nascer em uma sociedade. Este experimento nos permite estabelecer quais seriam os fatores mínimos necessários para que uma sociedade pudesse, dentro de nosso ponto de vista, ser considerada justa. Encobertos pelo “Véu” da *ignorância*, não teríamos acesso aos fatores ideológicos e culturais que poderiam influenciar nosso julgamento, atingindo assim um estado de razoabilidade e neutralidade necessárias para encontrar os princípios fundamentais de uma legislação e, portanto, de uma política que todos poderiam considerar justa.

Já Kymlicka (1992) critica esse modelo de tolerância aplicado à liberdade de consciência dos indivíduos, argumentando que essa liberdade se tornou um *direito humano fundamental*. Ele sugere uma análise alternativa de tolerância, que se aplica a grupos minoritários ou comunidades. Mas a própria crítica de Kymlicka aponta para a irrelevância da tolerância enquanto virtude na perspectiva do Estado Liberal.

O *status* legal das minorias e sua autoridade sobre seus membros individuais é mais uma questão de direitos do que de tolerância do Estado, de justiça em relação a entidades coletivas que lutam para manter sua identidade. Vejamos a questão da liberdade de expressão: um indivíduo pode ser apreciado por sua tolerância a um discurso repugnante ou ofensivo por outro indivíduo. Mas o Estado deve respeitar a liberdade de expressão como um direito fundamental. Esse direito pode ser justificado em termos de ceticismo, autonomia pessoal, razão comunicativa, etc., mas não como uma questão de indulgência ou resistência. Se uma expressão específica ultrapassa os limites permitidos, o Estado deve interferir com ela, em vez de tolerá-la. Daí temos outra perspectiva sobre os limites da tolerância.

O fato é que um Estado Liberal não pode (por razões conceituais) e não deveria (por razões morais) ser um Estado tolerante. Existem e deve haver

limites de tolerância. Algo é tolerável dentro de limites. Além desses limites de tolerância, encontra-se o intolerável e o inadmissível. É importante não perder de vista o fato de que quando falamos de um “Estado liberal” e de um “Estado tolerante”, é porque estamos movendo o tema para uma esfera pública da discussão e definir que o público é distinto do privado.

Se levarmos isso em conta, então nessa perspectiva não excluimos a possibilidade de indivíduos que se sentem comprometidos com o pensamento liberal ou com a filosofia liberalismo e também são tolerantes. Assim, é importante que se diga que não descartamos o fato de que o liberalismo pode ser entendido de diferentes maneiras: como política do Estado, como tipo de educação, como forma de ética ou uma escola de pensamento.

De forma geral, o Estado Liberal emerge da necessidade de garantir um catálogo mais amplo de liberdades, desde o respeito pelo Estado dentro dos limites de uma ordem público-democrática, respeito aos direitos fundamentais, à autonomia dos indivíduos e as suas particulares convicções filosóficas, religiosas, ideológicas e morais. Cabe ressaltar que a ordem pública deve ter liberdade ao elaborar normas coletivas dentro dos limites impostos por uma estrutura estabelecida de direitos, sem ser enviesada por alguma concepção particular do bem que domina sobre o poder e as instituições públicas.

O Estado Liberal está relacionado, em primeiro lugar, a uma condição prática: *neutralidade*. Isso quer dizer que o Estado não pode interferir no desenvolvimento de diferentes e razoáveis concepções do bem comum adotadas pelos indivíduos. Além disso, se o Estado realmente adota uma postura liberal com seriedade e sinceridade, não deve favorecer ou privilegiar qualquer concepção do bem comum.

Outro requisito da *neutralidade* é que o Estado não pode agir de acordo com uma concepção do bem. Ou seja, um Estado Liberal não deve adotar nenhuma posição religiosa, ideológica ou filosófica (ACKERMAN, 1980). Nessa perspectiva, podemos ver que um dos requisitos que deve ser cumprido pelo Estado Liberal implica a regulamentação de seus atos, de acordo com um quadro de regras previamente aceito e princípios estabelecidos por certos critérios que garantem sua correção, em outras palavras, seu compromisso com a Justiça. Para a maioria dos autores liberais, estes são os tipos de requisitos que limitam o desempenho de Estado, ao mesmo tempo em que permitem a coexistência

pacífica de uma pluralidade de concepções razoáveis do bem, que podem ser incompatíveis e incomensuráveis entre si (RAWLS, 2000).

Quando um Estado Liberal começa a considerar (não)tolerar certas condutas ou planos de vida, é o momento em que esse Estado começa a abandonar a estrutura liberal para uma espécie de regime autoritário. Diz-se que um Estado Liberal pratica a neutralidade precisamente para que numerosos e variados planos de vida possam coexistir. Contudo, suponhamos que o Estado pudesse, sob certos critérios objetivos, determinar quais planos de vida são melhores ou mais justos e passar a agir politicamente de acordo com o quadro daqueles projetos que julga melhores ou mais justos. Dificilmente poderíamos dizer que esse Estado é um Estado neutro; como de fato Raz (1986) admite, refutando completamente a ideia de neutralidade do Estado. O mesmo autor não apenas afirma que o Estado não deveria ser neutro, mas que o Estado não pode ser neutro.

Se o modelo de Estado que os liberais têm em mente é um tipo de Estado comprometido com a construção de um discurso público, com base no pleno respeito pelos direitos humanos e pela democracia, quando falamos de convicções religiosas em particular e convicções morais em geral, a tolerância que fala sobre a capacidade que deveríamos ter para tolerar algo assume maior relevância. Conceitualmente falando, tolerância estabelece um limite intransitável. Esse limite trata com o fato de que não podemos tolerar algo que está além do nosso alcance. No entanto, o Estado Liberal também possui limites normativos, como por exemplo, quando uma conduta, ato ou crença é explicitamente proibida ou permitida por um sistema normativo considerado superior; este é o caso do sistema de direitos humanos incorporado às normas jurídicas de cada Estado.

Note-se que muitas vezes estamos enfrentando convicções consideradas moralmente relevantes e que quando surgem conflitos entre esse campo de convicções, a opinião pública muitas vezes tende a citar a palavra *tolerância*. No entanto, por trás da perspectiva do Estado Liberal, será difícil alguém tentar oferecer razões do porquê o Estado deve tolerar a adoção de um credo religioso, que seja diferente do praticado pela maioria das pessoas, fundamentalmente por causa da existência de direitos humanos.

Como pode um Estado Liberal falar de tolerância em relação a hereges, ateus, muçulmanos, judeus ou católicos, quando reconhece o direito universal de adotar qualquer uma dessas crenças religiosas? Certamente, não estamos mais no campo da tolerância, mas no do reconhecimento dos direitos outorgados.

Por isso, esses conflitos, dentro dos limites de um Estado Liberal, não envolvem atos de tolerância. Ao contrário, esses tipos de conflitos são resolvidos (e devem ser percebidos) como conflitos de direitos e sua aplicação efetiva. Ou seja, é precisamente porque eles reconhecem esses tipos de direitos que fatos como a publicação de *cartoons* religiosos pode estar sujeita a críticas. Obviamente, o argumento se baseia neste caso em particular sobre o reconhecimento universal da liberdade de crença religiosa fundada em direitos humanos.

Esse argumento é direcionado à noção de que, se aceitamos isso, é porque esses tipos de limites normativos já foram estabelecidos dentro do Estado Liberal e, assim, será mais fácil entender por que o Estado que respeita os direitos humanos não deve ser um Estado tolerante, mas um executor de normas jurídicas definidas.

Segundo Vásquez (2010), enquanto a esfera primária das crenças religiosas é a esfera privada, a liberdade de crença religiosa também implica o direito de expressar e tentar expandir suas crenças na esfera pública: “a partir da construção de locais de culto e educação religiosa, procissões e proselitismo de porta em porta”. Assim, o que seria importante entender é que a correta percepção do limite externo ao exercício desses direitos deve ser estritamente a sociedade civil e isso não deve ser feito com o uso do Estado.

Finalmente, deve-se notar que é mais conveniente para o Estado Liberal abster-se, empunhar a tolerância como a bandeira que guia a cidadania, porque quando o discurso público gira em torno de direitos e assuntos como a moralidade do aborto, a eutanásia ou casamento entre pessoas do mesmo sexo, o que é solicitado por aqueles que reivindicam esses direitos não é que o Estado tolere a conduta que estão praticando ou propondo, ao contrário, o que eles querem é reconhecer como direito algo que ainda não foi reconhecido, que esses são direitos a serem reconhecidos e garantidos, não buscam, de forma alguma, mera tolerabilidade por parte do Estado.

Por isso temos que o Estado Liberal não pode defender o valor da tolerância. Ele está preso dentro de sua própria estrutura de ação. Se o Estado Liberal afirma realmente ser fiel aos princípios que o governam, terá de perceber o quão moralmente e conceitualmente traiçoeiro pode ser crer-se tolerante. Em outras palavras, se o Estado Liberal se intrometer em discurso público sobre tolerância, as perdas prováveis serão maiores que os possíveis ganhos, considerados sob uma perspectiva conceitual e moral.

Rawls (2000a), em seu *Liberalismo político*, indica que uma das tarefas do Estado ou de instituições públicas que o compõem é promover, entre outras virtudes cívicas, a virtude da tolerância. No entanto, se o Estado Liberal acredita que deve promover tolerância entre seus cidadãos, parece que está disposto a promover os valores do liberalismo. Nesse caso, o liberalismo passaria a ser, necessariamente, uma doutrina política e começaria a se mover no reino do republicanismo liberal. Como é sabido, o republicanismo sustenta que o Estado tem a obrigação de promover certas ações cívicas, virtudes como tolerância e solidariedade, para que seja possível construir políticas liberais, instituições públicas, como a democracia e o respeito aos direitos.

Esse deslocamento do Estado Liberal, ao escolher promover o valor da tolerância, coincide com as críticas apresentadas por Williams segundo o qual, se a tolerância se basear no valor da autonomia pessoal, promovendo a tolerância, da mesma forma corresponderia a promover um princípio substantivo que pertence a uma concepção particular do bem. Nesse caso, o Estado deixaria de ser neutro e teria dado início à promoção de uma dada moral, neste caso a moral liberal. Assim, o Estado poderia começar a tolerar certos modos de vida que não correspondem aos ideais morais do liberalismo.

Esse movimento faz sentido quando cria uma fusão com a ideia de que vários liberais advogam: a tese do *pluralismo razoável*. Lembremos que o pluralismo da *justiça como equidade* traz consigo o predicado *razoável* no sentido de que se limita a determinados planos de vida e, portanto, nem todos eles são toleráveis. Ou seja, no âmbito de um Estado Liberal, a tolerância não parece ser uma virtude, mas um vício do Estado que expõe sua própria contradição.

Referências

- ACKERMAN, Bruce. **Social justice in the liberal State**. New Haven e Londres: Yale University Press, 1980.
- CRICK, Bernard. Toleration and tolerance in theory and practice. **Government and Opposition**, n. 6, v. 2, p.143-171, 1971. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.14777053.1971.tb01214.x>
- FISH, Stanley. **Mission impossible**: settling the just bounds between church and state. Columbia Law Review: Nova Iorque, 1997.
- FORST, Rainer. Toleration, justice, and reason. In: McKINNON, C.; CASTIGLIONE, D. (ed.). **Reasonable tolerance**. Manchester University Press: Manchester, 2000.
- GRAY, John. **The two faces of liberalism**. Nova Iorque: The New Press, 2000.
- HEYD, David. Is Toleration a Political Virtue? In: WILLIAMS, Melissa S.; WALDRON, Jeremy. **Toleration and its limits**. Nova Iorque e Londres: New York University Press, 2008.
- HORTON, John. Toleration as a Virtue. In: HEYD, D. (ed.). **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- KING, Preston. **Toleration**. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1976.
- KYMLICKA, Will. **Two models of pluralism and tolerance**. Analyse&Kritik. Dusseldorf: Universidade de Dusseldorf, 1992.
- LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Porto Alegre: Editora Vozes, 2017.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. de Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes 2000.
- RAWLS, John. **Liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2000.
- RAZ, Joseph. **The morality of freedom**. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- VÁSQUEZ, Rodolfo. **Las fronteras morales del derecho**. México D.F.: Fontamara, 2010.
- WALZER, Michael. **On toleration**. New Haven: Yale University Press, 1999.
- WILLIAMS, Bernard. Toleration, a political or moral virtue? In: HEYD, D. (ed.). **Toleration**: an elusive virtue. Princeton: Princeton University Press, 1996.

