



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Uma tentativa de superação da dicotomia liberalismo vs.
comunitarismo: uma abordagem a partir do conceito normativo de pessoa
de Rainer Forst**

JOÃO GABRIEL SOARES SILVA

Fevereiro

2019

JOÃO GABRIEL SOARES SILVA

**UMA TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA LIBERALISMO E
COMUNITARISMO: UMA ABORDAGEM A PARTIR DO CONCEITO DE PESSOA
DE RAINER FORST**

Dissertação apresentada no Curso de Mestrado em filosofia do
Programa de Pós-graduação em Filosofia como requisito para a
obtenção do título de Mestre.

LINHA DE PESQUISA: FILOSOFIA PRÁTICA

ORIENTADOR: PROF. DOUTOR FRANCISCO JOZIVAN GUEDES DE LIMA

TERESINA

FEVEREIRO/2019

JOÃO GABRIEL SOARES SILVA

**UMA TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA LIBERAL E
COMUNITARISTA: UMA ABORDAGEM A PARTIR DO CONCEITO DE PESSOA
DE RAINER FORST**

Dissertação apresentada no Curso de Mestrado em filosofia do
Programa de Pós-graduação em Filosofia como requisito para a
obtenção do título de Mestre.

Teresina, (PI) _____ de _____ de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof (a). Dr (a).
Orientador (a)

Prof (a). Dr (a).
Examinador(a) interno (a)

Prof (a). Dr (a).
Examinador (a) externo (a).

Agradecimentos

Agradeço aos meus tios, Maria da Conceição Soares e Fontoura Cardoso, sem o suporte deles isso não seria possível. O mesmo vale para a Universidade Federal do Piauí e a CAPES: se hoje este trabalho existe, possibilitando a entrada de ideias estrangeiras, foi por conta de incentivo à pesquisa.

Agradeço aos meus amigos, Ciro Ferreira, Lucas Freitas e Danilo Maia, minha “staff” pessoal, também aos meus amigos de mestrado, Ícaro, Tomás. Cláudia e Marcos, enquanto estudante de direito eu só poderia estudar o direito e exercê-lo, mas com as conversas deles eu pude viver a filosofia. Foi com vontade que saí com eles para discutir e discordar sobre os mais diversos assuntos, oportunidade que com sinceridade desconheço outra fonte.

Agradeço também a oportunidade que meu orientador e professor Francisco Jozivan Guedes de Lima: eu não estaria aqui se não fosse por sua iniciativa de montar um grupo de estudos, não estaria se ele não tivesse me motivado a iniciar um mestrado, e o meu caminho durante este curso seria bem mais problemático se ele não fosse infinitamente paciente com meus erros. De cada mestre tiramos algo que queremos imitar no futuro, um modo de montar aula ali, um jeito de falar aqui, dele tiro a vontade e a iniciativa que teve e tem.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o Liberalismo político com suas vantagens e desvantagens em comparação com o Comunitarismo, estas são duas doutrinas na filosofia política que se contrapõem em diversos pontos: papel do Estado e do procedimento democrático, significado de autonomia, cidadania e liberdade. Mostrados tais modelos, seus benefícios e seus vícios segundo Habermas, será apresentada a tentativa de Rainer Forst de solução de tais conflito presente em *Contextos de Justiça*, principalmente no que tange à neutralidade do Estado, dilema da substância sem substância, possibilidade de princípios universalizantes e pressuposições antropológicas assumidas por tais teorias. Assim os quatro contextos de justiça serão apresentados: o contexto ético, o político, o jurídico e o moral. Forst utiliza-se de tais conceitos normativos para propor soluções também em outras questões como os limites da tolerância, a fundamentação dos direitos humanos e a questão do Québec no Canadá que requer autonomia diferenciada.

Palavras-Chave: Comunitarismo; Contextos de Justiça; Liberalismo; Rainer Forst;

ABSTRACT

The purpose of this paper is to expose Political Liberalism with its advantages and disadvantages compared to Communitarianism, these are two doctrines in Political Philosophy that are opposed in several points: state's duty and function of democratic procedure, meaning of autonomy, citizenship and freedom. After show such models, their benefits and vices according to Habermas, will be present Rainer Forst's attempt to solve such conflicts in Context of Justice, especially with regard to the neutrality of the State, Substance-Free Substance's Dilemma, the possibility of universalizing principles and presuppositions assumed by such theories. Thus, the four contexts of justice will be presented: the ethical, political, legal and moral context. Forst uses such normative concepts to propose solutions also on other issues such as the limits of tolerance, the foundation of human rights and the question of Québec in Canada that requires differentiated autonomy.

Keywords: Communitarianism; Contexts of Justice; Liberalism; Rainer Forst;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. LIBERALISMO, CIDADANIA E NEUTRALIDADE.....	9
1.1. A DIVERSIDADE DO LIBERALISMO	10
1.1.1. A ANÁLISE DE HABERMAS: LIBERALISMO ENQUANTO CONCEPÇÃO POLÍTICA.....	15
1.1.2 O EU DESVINCULADO DEONTOLÓGICO	19
1.1.3 O ESVAZIAMENTO DO ETHOS DA DEMOCRACIA	23
1.2 NEUTRALIDADE DO ESTADO	26
2. ETHOS COMUNITÁRIO, UNIVERSALISMOS E O DILEMA DA SUBSTÂNCIA SEM SUBSTÂNCIA.....	35
2.1. ANÁLISE DE HABERMAS: O REPUBLICANISMO COMO REPRESENTANTE POLÍTICO DO COMUNITARISMO	35
2.2. BASES DO COMUNITARISMO – ARISTÓTELES, HEGEL, E ROUSSEAU	38
2.3. O EU COMUNITÁRIO	42
2.4. A SOLUÇÃO DO DILEMA.....	52
2.5. UNIVERSALISMO E ADEQUAÇÃO.....	54
3 CONTEXTOS DE JUSTIÇA – CARACTERÍSTICAS E CASOS PRÁTICOS.....	63
3.1 DAS QUESTÕES ENTRE O LIBERALISMO E O COMUNITARISMO AOS CONCEITOS DE PESSOA	63
3.2 CONTEXTO ÉTICO	64
3.3 CONTEXTO JURÍDICO	67
3.4 CONTEXTO POLÍTICO	68
3.5 CONTEXTO MORAL.....	70
3.6 DIREITOS HUMANOS, TOLERÂNCIA, QUÉBEC E JUSTIFICAÇÃO:	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
BIBLIOGRAFIA	83

INTRODUÇÃO

A justiça diz respeito a uma boa vida? Na antiga Grécia a resposta a esta pergunta era certamente positiva. A justiça, a verdade e a vida boa eram intrinsecamente indissociáveis e não havia maneira de tratar de uma sem tratar das outras. A questão então girava em torno da descoberta de tais princípios regentes do Estado e por consequência, do cidadão.

Esta unidade não seria eterna. Embora não seja o primeiro a desafiar esta proposição, com o construtivismo kantiano a justiça é considerada de modo diferente da busca pela *eudaimonia aristotélica* ou do idealismo platônico. A verdade agora é construída, e assim como a coisa em si mesma, ou nômemo, não pode ser conhecido diretamente, a razão é ineficaz para afirmar categoricamente a boa vida e afastar formas viciadas de percebê-la, podendo apenas apresentar regras de conduta impessoais e universais.

Esta não é uma posição pacífica, enquanto no liberalismo deontológico encontra-se a continuação das ideias de Kant, a própria base deontológica deste é contestada. As vozes são muitas, mas há questões comuns que elas pretendem resolver, a saber, se a deontologia é capaz de fundamentar a atuação do Estado no que diz respeito à justiça, se o foco da justiça diz respeito ao indivíduo ou ao coletivo, se o Estado deve ou não fomentar atividades culturais. Indo mais além nessas questões percebe-se uma noção de natureza humana defendida por tais noções de justiça, desde o *zoon politikon* aristotélico, ao realismo de Maquiavel e o medo de Hobbes. O liberalismo deontológico objetiva deixar de lado considerações deste tipo enquanto seus críticos afirmam que ele o faz implicitamente, e que tais alegações são equivocadas.

Outra questão é a distância que uma teoria de justiça toma diante de seu objeto: enquanto o liberalismo é criticado por seu universalismo seus críticos são considerados relativistas. Uma teoria que busque cobrir os déficits de ambas encara o desafio de adotar fundamentos aparentemente contraditórios. Porém, isto não implica que o debate entre elas seja improdutivo ou que não haja solução para esta aparente contradição. Rainer Forst propõe uma saída através da divisão do debate em quatro contextos normativos; ele acredita que as posições dos assim chamados comunitaristas são relevantes, mas esta deve ocupar um lugar especial nas considerações sobre justiça e o papel do Estado. O papel deste trabalho é analisar o modo como ele trata este debate.

No primeiro capítulo será delimitado o liberalismo político para que este não seja confundido com o econômico ao comparar as perspectivas liberais de Robert Nozick e John Rawls. Depois será mostrada a análise que Habermas faz do liberalismo como ele se apresenta hoje juntamente com seus déficits. A crítica de Michael Sandel sobre o liberalismo será

contraposta sugerindo que ela parte de uma base antropológica equivocada. Também será exposto que problemas práticos como a falta de elo entre os cidadãos e a natureza conflituosa do processo político têm relação com óbices teóricos, a saber, o dilema da substância sem substância e a possibilidade de uma neutralidade de Estado.

Assim resolvidas tais celeumas, o liberalismo político será apresentado com suas contribuições e junto com seus dilemas (e algumas respostas iniciais). Embora a palavra “liberal” possa ter significados variados, a definição trabalhada por Forst ancora-se em Rawls, mais precisamente na deontologia. O “liberalismo deontológico”, traz contribuições significativas, entre elas, o respeito pela pluralidade, a imposição de limites ao Estado, e a existência de princípios de justiça que não podem ser renunciados.

O mesmo será feito com o comunitarismo no segundo capítulo: o comunitarismo não surge apenas como crítica ao liberalismo mas também como projeto; nele serão suscitadas perguntas como a própria tese social comunitária, as bases teóricas do comunitarismo, o papel do comunitarismo no dilema da substância sem substância e a possibilidade de um universalismo não platônico que se adeque ao contexto. Do mesmo modo do primeiro capítulo, também no segundo será mostrada a análise habermasiana do republicanismo no debate político.

No terceiro capítulo será demonstrado como Forst chega aos quatro conceitos normativos de pessoa com base nas discussões apresentadas até então, a saber, pessoa moral, ética, cidadão e de direito. Também serão mostrados casos práticos onde ele utiliza sua teoria: a questão do Québec, Direitos Humanos e dilemas de tolerância.

1. LIBERALISMO, CIDADANIA E NEUTRALIDADE

Justiça e Estado, duas palavras indissociáveis mesmo que seja para rejeitar a segunda como pressuposto para a primeira. Discussões sobre a natureza da justiça e o papel do Estado não são novas, mas uma cisão definida no debate acadêmico que surge na década de 80 nos EUA limitou o debate em duas correntes bem consistentes: o liberalismo, com pensadores como Dworkin, John Rawls, Robert Nozick que trazem o legado de Kant, John Locke e outros; e a linha comunitarista cujas ideias podem ser expressas por meio de Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Charles Taylor e Michael Sandel e tem raízes em Rousseau, Hegel e Aristóteles.

A primeira destaca a importância da autonomia e da racionalidade: afirma que certos direitos são inalienáveis sob quaisquer condições, que a racionalidade pode iluminar o caminho para a justiça a fim de que uma sociedade possa criticar a si mesma e propor normas igualmente válidas para todos e prima pela liberdade que cada pessoa tenha de seguir seus próprios ideais. A segunda lembra da importância do contexto: o que entendemos por justiça nunca pode ser pensado de maneira completamente desvinculada, que as ideias de alguém são as ideias de um tempo, fruto de um *Zeitgeist*, e de que um Estado só pode manter-se firme quando há um rumo em comum para onde os cidadãos caminham. Dois caminhos que propõem valores tão importantes quanto inconciliáveis. Este primeiro capítulo focará no primeiro.

A parte inicial será propedêutica: será delimitado o liberalismo político para que este não seja confundido com o econômico ao comparar as perspectivas liberais de Robert Nozick com John Rawls. Depois será mostrada a análise que Habermas faz do liberalismo como ele se apresenta hoje juntamente com seus déficits: será exposto que problemas práticos como a falta de elo entre os cidadãos e a natureza conflituosa do processo político têm relação com óbices teóricos, a saber, o dilema da substância sem substância e a possibilidade de uma neutralidade de Estado.

Assim resolvidas tais celeumas, o liberalismo político será apresentado com suas contribuições, e o mesmo será feito com o comunitarismo no próximo capítulo. O objetivo é demonstrar como Forst, através do atrito entre essas duas correntes filosóficas constrói sua teoria que divide os contextos de justiça em quatro esferas: moral, ética, política e jurídica.

1.1. A Diversidade do Liberalismo

Liberalismo é um termo que carrega grande instabilidade semântica, e isto se deve às suas raízes heterogêneas. Mas afinal que características fazem de alguém um liberal? A palavra liberal pode implicar em alguém favorável ao livre mercado, com pouca intervenção estatal nesta esfera ou pode ainda, no contexto americano, relacionar-se a alguém “progressista”, não concordante com ideais conservadores e que acredita que cada pessoa tenha o direito de levar sua vida de acordo com seus próprios ideais. Aqui será trabalhado o liberalismo em uma de suas formas políticas já que este é complexo e bastante híbrido: em Kant, por exemplo, já é possível encontrar as bases do liberalismo político pela defesa dos direitos humanos, já que este sempre enfatizou o respeito pela pessoa humana, ou seja, a valorização do ser humano como fim, e não como meio que é o centro de seu imperativo categórico (KANT, 1995). Mesmo que atualmente a deontologia seja uma característica do liberalismo também houve teóricos utilitaristas liberais: John Stuart Mill, escreve *A sujeição das Mulheres*, onde defende a isonomia humana ao propor o voto feminino na então Inglaterra machista da época (MILL, 2006).

No pensamento contemporâneo, John Rawls escreveu um livro denominado simplesmente de “*Liberalismo Político*”, continuando o debate da década de 70 da “*Teoria da Justiça*”, além da já consensual isonomia jurídica, a deontologia e a negação do utilitarismo são marcas essenciais do pensamento de Rawls, que pela sua importância irá mudar o debate na filosofia política ao ancorá-la nestes itens.

É exatamente a este tipo de liberalismo que Michael Sandel analisa em seu livro “*Liberalism and the Limits of Justice*”, segundo ele a tese central do “liberalismo deontológico” é que a sociedade é composta por várias pessoas cada uma com seus próprios objetivos, interesses e concepções sobre o bem, e assim, é melhor que esta sociedade esteja arranjada de forma que os princípios dela mesmas não pressuponha nem adote nenhuma concepção de bem em particular. A justificação de princípios reguladores não é dada, como apregoa o utilitarismo, pela maximização do bem-estar social ou outra concepção de bem; ela se ajusta com a concepção de justo, que é uma categoria moral a priori do bem e independente deste (SANDEL, 1982, p. 1).

Neste capítulo será retratado esta forma bastante específica de liberalismo: a esfera política dessa aceção (e não a já conhecida concepção econômica). Ancorando-se em Rawls e com base em Sandel, Habermas e Rainer Forst, infere-se o liberalismo como composto por

quatro características específicas: a saber, uma concepção específica de pessoa, uma resposta “fraca” para o que constitui o ethos da democracia, a crença na possibilidade de neutralidade do Estado e, por último seu caráter deontológico: ou seja, a aposta da primazia do Justo sobre o bem: John Rawls afirma que aceitar a multiplicidade de doutrinas abrangentes razoáveis¹ ou propor a perseguição de apenas uma é um traço distintivo das teorias políticas e que o liberalismo faz parte da primeira enquanto outras correntes como as de Aristóteles, Bentham, Agostinho e Tomás de Aquino fazem parte da segunda (RAWLS, 2000, p. 180) e adiante utiliza-se da prioridade do justo sobre o bem para fundamentar os limites impostos ao bem por uma concepção política (RAWLS, 2000, p. 220). Tais características acima elencadas estão por vezes tão amalgamadas e servem de consequência de uma para a outra que se confundem. O próximo capítulo, espelhado neste, fará semelhantes considerações a respeito do comunitarismo.

Como já comentado, há uma perigosa incerteza quanto ao uso do termo inclusive no meio acadêmico, não raro associam a palavra ao liberalismo econômico ou qualquer outra ideia que limite a participação do Estado no mercado. Com o objetivo de elucidar essas diferenças, dois autores opostos no campo político, mas concordantes no campo filosófico serão comparados: o igualitarista John Rawls e o libertário meritocrático Robert Nozick. Ambos criticam o utilitarismo, ambos têm fortes raízes kantianas (embora a ligação entre John Locke e Nozick seja bem forte) no sentido de jamais tratar as pessoas como um meio, mas sempre como um fim em si mesmas. Há também em ambos a defesa de uma ética baseada em direitos que resguarde a liberdade individual como resultado de seus princípios deontológicos. Ambos também acreditam que o Estado deva manter-se neutro em relação às concepções de vida boa devendo deixar que cada cidadão persiga seus fins, a diferença reside nos meios para alcançar tal neutralidade não interventora (SANDEL, 1982, p. 67).

Liberais igualitários são favoráveis às liberdades civis e aos direitos sociais e econômicos básicos. Por exemplo, direito a um sistema de educação e saúde e à garantia de renda. O argumento é de que uma escolha verdadeira é possível apenas quando livre e que condições econômicas e sociais são verdadeiros limitadores da liberdade. Por outro lado, libertários, críticos do Estado de bem-estar social, defendem o livre mercado e argumentam

¹ Uma das propostas do livro “O Liberalismo Político” de Rawls é justamente solucionar a questão de “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, mas que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis” (RAWLS, 2000, p. 45 ss). São essas convicções plurais que ele dá o nome de doutrinas abrangentes e impõe condições nas relações entre elas e a política. Por exemplo, em Rawls, o desacordo entre duas pessoas racionais está além dos limites do juízo racional (RAWLS, 2000, p. 99), e disto decorre que no campo político as pessoas devem justificar a imposição de normas de maneira que ninguém, não apenas àqueles que compartilham de sua doutrina abrangente, pode razoavelmente rejeitar (RAWLS, 2000, p. 105).

que pessoas têm o direito moral pelo mérito daquilo que conquistaram (SANDEL, 2012, p. 270 ss). A diferença está em considerações sobre o mérito para cada filósofo e ainda um importante detalhe em seus primados kantianos: se em Kant jamais uma pessoa pode ser tratada como um meio, mas sempre como um fim em si mesma, os dois americanos irão discordar até onde alcança o conceito de pessoa.

Em princípio, por meritocracia John Rawls considera que uma meritocracia simplista só iria fazer ecoar o fato de que as pessoas são diferentes entre si. O igualitarista afirma que a diferença entre dons é um fato natural, um mero dado da natureza. Como as instituições humanas se comportam em relação a este dado é que poderia ser considerado como injusto ou não:

Tendo em vista essas observações, podemos rejeitar o argumento de que a ordenação das instituições é sempre defeituosa porque a distribuição de talentos naturais e as contingências das circunstâncias sociais são injustas, e essa injustiça deve inevitavelmente transferir-se para as organizações humanas. Ocasionalmente, essa reflexão é apresentada com uma desculpa para se ignorar a injustiça, como se a recusa a concordar com a injustiça fosse o mesmo que a incapacidade de aceitar a morte. A distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que pessoas nasçam em alguma posição particular na sociedade. Esses são simplesmente fatos naturais. O que é justo ou injusto é o modelo como as instituições lidam com esses fatos (RAWLS, 2000, p. 209).

Neste sentido é importante ressaltar que as pessoas sob o véu da ignorância² não sabem que habilidades possuiriam ou não, nem ao menos sabem quais características seriam tratadas com mérito. Uma sociedade de caçadores daria mérito a homens com precisão e destreza, uma sociedade de informação daria honra a cientistas e técnicos e uma não seria mais justa que a outra e nem haveria uma correlação específica entre habilidade, mérito e recompensa, pois um caçador preciso não seria recompensado como um cientista na segunda sociedade e nem um cientista seria recompensado como o caçador na primeira.

Se, portanto, as minhas habilidades naturais não são escolhidas por mim e também uma habilidade ser considerada como merecedora de honra é algo completamente contingente ao espaço e ao tempo o conceito de mérito torna-se cada vez mais fraco como definidor de justiça.

Rawls não chega a ser completamente contrário à ideia de meritocracia: ele apenas não considera justo uma meritocracia onde condições sociais, econômicas e culturais impliquem em mitigação das aspirações dos menos afortunados. Rawls não propõe uma igualdade de

² O “véu da ignorância” é o procedimento normativo que Rawls utiliza para chegar aos princípios de justiça. Trata-se de uma condição onde os participantes do contrato ignoram a posição que ocupariam na sociedade que seria governada pelos princípios de justiça em questão. Assim, não haveria desequilíbrio no poder de barganha capaz de retirar a legitimidade do contrato (RAWLS, 2000).

resultados mas sim um rearranjo no sentido de o mais bem dotado e o mais limitado terem uma parte na divisão de recursos. Conforme Sandel explica, a discordância de Rawls se dá nos seguintes pontos:

Rawls repudia o mérito moral como fundamento da justiça distributiva com base em dois argumentos. Primeiramente, como já vimos, ter o talento que me coloque em uma situação privilegiada na competição em relação aos demais não é um mérito completamente meu. Mas uma segunda contingência é igualmente decisiva: as qualidades que uma sociedade valoriza em determinado momento, também são moralmente arbitrárias. Ainda que eu pudesse reivindicar a propriedade única de minhas aptidões sem problema, ainda teria de considerar que as recompensas dessas aptidões dependeriam das contingências de oferta e procura. Na Toscana medieval, pintores de afrescos eram muito valorizados; na Califórnia do século XXI, valorizam-se os programadores de informática, e assim por diante. Se minhas habilidades valem muito ou pouco, isso depende do que a sociedade esteja demandando. O que determina aquilo que se considera contribuição depende das qualidades que cada sociedade valoriza (SANDEL, 2009, p. 200 ss).

Eis aí o truque de Rawls em relação ao imperativo kantiano que permite o princípio da diferença (que as desigualdades sejam justificadas apenas quando tais desigualdades tragam benefícios para os menos favorecidos) que serve de fundamento para o Estado de bem-estar social³. Nozick, por outro lado, aponta que a redistribuição de renda seria tratar uns como fins para os outros: considerar os talentos naturais como “trunfos comuns” é para ele um argumento utilitarista que vai de encontro ao princípio kantiano, já que, conforme o princípio da diferença as pessoas que foram contempladas com algum talento especial ficam na posição de meio para os fins da igualdade social, pois isso daria o aval ao Estado em usar indivíduos em casos específicos, e ironiza, afirmando que caso Kant tivesse tal opinião seu imperativo teria a seguinte redação “aja de maneira a minimizar o uso de seres humanos simplesmente como meios” (NOZICK, 1990, p. 47).

Eis a interpretação de Nozick da ética kantiana: nela pode ser observada a mesma preocupação de Kant de não utilizar pessoas como meios mas como fins em si mesmas mas com conclusões diferentes das de Rawls:

Restrições indiretas expressam a inviolabilidade de outras pessoas. Mas por que não podemos violar pessoas tendo em vista o bem social maior? Individualmente todos resolvemos às vezes suportar alguma dor ou sacrifício por um benefício maior ou para evitar maior dano. Vamos ao dentista para evitar pior sofrimento mais tarde; realizamos trabalhos desagradáveis tendo em vista seus resultados; algumas pessoas fazem dieta para melhorar a saúde ou a aparência; alguns guardam dinheiro para a

³ Kymlicka relembra que o próprio Rawls não endossava o Estado de Bem-Estar Social, antes ele afirmava uma “democracia possuidora de propriedade”. Enquanto o primeiro procura conter os efeitos da desigualdade social por mecanismos de distribuição de renda a outra busca construir instituições que mitiguem a desigualdade e assim evitar uma redistribuição posterior. Porém o mesmo autor afirma que há um elo, problemático mas existente, entre o liberalismo e o Estado de Bem-Estar Social (KYMICKA, 2006, p. 111ss; RAWLS, 2000, p. 274)

velhice. Em todos os casos algum custo é incorrido em troca do bem geral maior. Por que não, analogamente, sustentar que algumas pessoas têm que arcar com alguns custos, a fim de beneficiar mais outras pessoas, tendo em vista o bem social geral? Mas não há entidade social com um bem que suporte algum sacrifício para seu próprio bem. Há apenas pessoas individuais, pessoas diferentes, com suas vidas individuais próprias. Usar uma dessas pessoas em benefício das outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. Conversas sobre bem social geral disfarçam essa situação. (Intencionalmente?) Usar uma pessoa dessa maneira além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua vida de que dispõe. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-la a isso – e ainda menos o Estado ou o governo, que alegam que lhe exige a lealdade (o que outros indivíduos não fazem) e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente neutro entre seus cidadãos (NOZICK, 1990, p. 48).

Rawls replicaria afirmando que as desigualdades naturais não podem ser contingentes às pessoas de um ponto de vista normativo, querendo dizer que o legítimo fato das desigualdades naturais não pode fundamentar a legitimidade de desigualdades sociais. Dessa forma não é a qualidade da pessoa, ou a pessoa que é mero objeto de redistribuição social, mas sim os frutos e os recursos alcançados pelo trabalho na sociedade⁴ (FORST, 2010, p. 26). Sumarizando, Forst complementa que a principal diferença entre Rawls e Nozick é a colaboração social que a justiça procedimental traz:

Assim se chega ao conceito mais importante neste sentido, que marca com maior clareza a diferença do libertarianismo de Nozick: o da cooperação social. A ideia de Rawls da “justiça procedimental” está tão associada com as relações e estruturas sociais, que dela resulta um sistema de cooperação social que expressa a “orientação comunitária dos homens” que se complementam um ao outro produtivamente e participam em um contexto de cooperação que inclui todos como membros autônomos político-sociais (FORST, 2015, p. 47, tradução livre).⁵

Feitas tais considerações básicas sobre o liberalismo político já é possível alocá-lo em um espaço diferente do econômico: o liberalismo político pode sim permitir a intervenção

⁴ Em análise, Sandel afirma que esta leitura de Kant resulta da concepção de pessoa em Rawls: para ele como a pessoa em Rawls não tem vínculo a priori com nenhuma de suas características e por isso nenhum direito pelos frutos das mesmas, e mesmo que tal vínculo exista não há um status antecedente ou pré-institucional que garanta a ela o direito de reivindicar algo, logo, quando os dons de alguém forem usados não para ele mesmo mas para o bem comum tal pessoa não estará sendo usado como um meio, ao invés disso, ela se sentirá como contribuinte de uma comunidade que considera como sua. Assim como ela não pode reivindicar nenhum direito pelos dons que tenha, não deve orgulhar-se de nenhum desses dons por que nem mesmo o caráter que a fez capaz de melhorá-los a pertence. Não deve nem mesmo orgulhar-se da oportunidade que tem de contribuir com a sociedade, afinal, ela é mais propriamente definida como uma guardiã do que uma possuidora desses bens e direitos. Para Sandel, Rawls não define as fronteiras entre si e o outro e por conseguinte recai em um sujeito radicalmente situado e assim contradiz o princípio kantiano, embora sua teoria continue deontológica. (SANDEL, 1982, p. 143 ss).

⁵ “Así se llega al concepto más importante em este sentido, que marca con mayor claridade la diferencia con el *libertarianismo* de Nozick: el de la cooperación social. La idea de Rawls de la ‘justicia procedimental’ (criticada por Martha Nussbaum) está tan relacionada con las relaciones y las estructuras sociales, que de ella resulta un sistema de cooperación social que expresa la ‘orientación comunitaria’ de los hombres’ que se complementan unos a otros productivamente y participan en un contexto de cooperación que uncluye a todos como miembros autônomos político-sociales.”

econômica ou ainda fundamentar uma não intervenção. Em seu nascimento seus objetivos foram delimitados como: a luta contra o absolutismo e a favor das liberdades civis, econômicas e dos direitos fundamentais constitucionalmente protegidos – é possível inferir então que em Rawls os direitos econômicos têm primazia sobre a liberdade econômica e em Nozick o oposto – além da luta pela separação da Igreja e Estado a fim de preservar a liberdade religiosa. Três valores centrais ficaram incólumes desde seu nascedouro iluminista: *liberdade pessoal, pluralismo social e constitucionalismo político*. Mas como ele se mantém hoje como modelo normativo de democracia? Quais as vantagens e desvantagens que o liberalismo político oferece hoje no espaço político? Em que as análises de Habermas se parecem com as de Forst?

1.1.1. A análise de Habermas: liberalismo enquanto concepção política

Já em 1993 Rawls publicava seu *Liberalismo Político*, e antes disso em *Uma Teoria de Justiça* (1971), já era claro que ao pensar a construção de uma sociedade justa e de seus princípios Rawls não estava fazendo um mero tratado da justiça como virtude: a reflexão sobre a justiça fundamenta um plano político. Desta forma, o liberalismo pode ser pensado como um modo de pensar as origens da justiça que serve de fundamento para definir regras políticas. Ao discorrer neste capítulo sobre a neutralidade liberal a discussão irá para o campo político, fundamentado em questões que em princípios são apolíticas: ao tratar sobre o conceito de pessoa trabalhar-se-á com o que Charles Taylor chama de “crítica ontológica” – uma discussão que foge ao campo político mas nem por isso deixa de afetá-lo (TAYLOR, 2000, p. 198).

O elo inseparável entre concepção de justiça e concepção política faz com que a análise política de Habermas sobre o liberalismo seja bastante útil ao fazer uma avaliação do mesmo. É certo que o foco de Habermas é outro pois em seu estudo “a diferença decisiva entre essas duas concepções consiste no papel do processo democrático” (HABERMAS, 2002), e não na concepção compartilhada de pessoa. Mas poderemos ver que mesmo em uma análise tão focada tal problema emerge. Para Habermas o Estado, segundo o modelo liberal, é apenas mero instrumento da administração pública; com a política sendo fruto de um contrato (vale lembrar que a teoria de Rawls é contratualista por natureza); e com foco na proteção de liberdades individuais marcada pelo medo do autoritarismo estatal.

Com isso surgem as consequências na concepção de cidadania, na concepção de direito e na concepção de natureza do processo político. Como há proximidade desses objetos,

comparar-se-ão as perspectivas de Habermas e Forst: há semelhanças entre a pessoa de direito em Forst com a concepção de direito proposta por Habermas?

A consequência *no plano jurídico*: Habermas considera que *na linha liberal*, o sentido de uma ordem pública consiste em que ela possa verificar em cada caso que direito cabe a que indivíduo. O plano jurídico existe a fim de possibilitar a aplicação da lei que é feita de maneira vertical⁶, enquanto as linhas republicanas afirmam que a ordem jurídica tem uma função a mais, a saber, garantir a integridade da comunidade e possibilitar um convívio baseado no mútuo respeito, autonomia e equidade. Além disso, como será demonstrado a posteriori, ao plano republicano o sistema jurídico se adequa à práxis comunitária enquanto o liberalismo é marcado pela deontologia (HABERMAS, 2002).

Para Habermas a concepção liberal da função do direito é caracterizada da seguinte forma: a ordem jurídica serve para constatar quais são os direitos cabíveis em cada caso, logo, o direito serve pura e simplesmente para aplicar a lei. Em sua estrutura podemos verificar um direito supremo que embasa outros direitos e cria limitações necessárias para o cumprimento de interesses particulares diversos (HABERMAS, 2002). Em suma, duas características: constitucionalismo deontológico e proteção por direitos fundamentais aos interesses particulares. Forst também tem uma definição curta de direito: ele concorda com o liberalismo quanto ao papel do direito ser bastante restrito no sentido de ele servir apenas à proteção da individualidade, nem na visão do liberalismo de Habermas e nem na teoria de Forst o direito tem um papel integrador.⁷

Isso se contrasta com a concepção republicana que não segue a linha deontológica e que procura amalgamar a o direito com fins de integração ética. Forst mantém mais próximo da concepção liberal, mas não olvida a crítica comunitária: para ele, tal integração necessária deve ser feita em um contexto distinto sendo a pessoa de direito mera capa protetora que impede que o indivíduo seja por outrem impedido de concretizar seus planos éticos.

⁶ A este modo de ver o direito e sua aplicação é dado o nome de positivismo jurídico, logo, para Habermas, o modelo normativo de democracia liberal é positivista. Para ele, a legitimidade do ordenamento jurídico, conforme os positivistas, é justificada pela legalidade, ou seja, pela observância precisa das normas ao produzirem outras normas (HABERMAS 1998, p. 271-272). Ele se opõe a este posicionamento tanto na proposta de um terceiro modelo normativo de democracia quanto em sua Teoria da Argumentação: Para Habermas, a solução sugerida por ele envolve o reconhecimento do papel central do Direito na integração social (HABERMAS, 1998:99ss). O Direito é um sistema *sui generis* por sua capacidade especial de promover tal integração. Outras instâncias, como o mercado, também podem promover-la, porém de maneira mais frágil por conta de que age com base no agir estratégico.

⁷ Em Forst a função de integração social é dada por outros contextos, como o moral e o cidadão. Isso não implica que Forst advogue contra a existência de normas que tenham por objetivo estabelecer uma sociedade mais agregada, afinal normas são criadas no contexto cidadão, onde as pessoas se encontram como coautores das leis e estão unidas segundo tal propósito.

Para Habermas, conforme o modelo liberal *é cidadão* aquele que possui direitos subjetivos. Ou seja, ser cidadão é ser possuidor de direitos individuais em face do Estado e dos demais cidadãos:

Em primeiro lugar, distinguem-se os respectivos conceitos de cidadão. De acordo com a concepção liberal, o status dos cidadãos define-se pelos direitos subjetivos que eles têm diante do Estado e dos demais cidadãos. Na condição de portadores de direitos subjetivos os cidadãos gozam da proteção do Estado na medida em que se empenham em prol de seus interesses privados dentro dos limites estabelecidos pelas leis. Os direitos subjetivos são direitos negativos que garantem um âmbito de escolha dentro do qual os cidadãos estão livres de coações externas. Os direitos políticos têm a mesma estrutura. Eles dão aos cidadãos a possibilidade de fazer valer seus interesses privados, ao permitir que esses interesses possam agregar-se (por meio de eleições e da composição do parlamento e do governo) com outros interesses privados até que se forme uma vontade política capaz de exercer uma efetiva influência sobre a administração. Dessa forma os cidadãos, em seu papel de integrantes da vida política, podem controlar em que medida o poder do Estado se exerce no interesse deles próprios como pessoas privadas (HABERMAS, 2002, p. 271 ss).

Forst tenta reformular esta falta de integração do liberalismo dando à cidadania uma forma mais robusta e integradora. Além dos direitos subjetivos e políticos necessários à cidadania também é ela em essência o espaço da comunidade política nos quais os agentes se reconhecem como formadores de normas recíprocas.

Prosseguindo, na concepção liberal *o processo político* se trata de uma luta por posições que permitam dispor do poder administrativo, do processo de formação de vontade e da opinião política. Trata-se de um jogo político onde a democracia é mero meio de institucionalização de conflitos, determinada pela concorrência entre agentes coletivos agindo pelo agir estratégico com a finalidade de manter posições de poder. Da mesma forma que consumidores apoiam a manutenção de um produto no mercado ao comprarem mais deste produto, os votos, seguindo essa estrutura, determinam quem deve manter-se no poder (HABERMAS, 2002).

Habermas cita especificamente as vantagens e desvantagens da concepção comunitarista republicana, porém por sua avaliação combinada com as críticas mais comuns feitas ao liberalismo político é possível rastrear os seguintes déficits de um modelo em que o Estado seria “mero instrumento da administração pública.

Elo fraco entre os cidadãos: se a única função estatal é a administração pública, e se, em consequência disto o conceito de cidadania implica apenas na posse de direitos negativos e políticos, então não existe nenhum motivo específico para que tais cidadãos estejam ligados e assim sentirem-se como parte de uma comunidade. Com esta falta de sentido para a comunidade a legitimidade do Estado também fica prejudicada: se os indivíduos são tão

diferentes e têm direito a esta diferença, qual o motivo legítimo para a união? Uma resposta liberal que surge (diferente da de Rawls) é bem hobbesiana: o posicionamento liberal considera o sentido da autodeterminação democrática como *o melhor meio de proteger direitos individuais* enquanto a posição comunitarista republicana afirma que a comunidade democrática ao praticar o autogoverno também faz um exercício ético coletivo (FORST, 2010, p. 113).

Este problema remete ao *dilema da substância sem substância*: se o comunitarismo peca por pressupor um excesso de vínculo ético entre seus cidadãos e não responde efetivamente como pessoas fora de tal comunidade ética devam ser consideradas, o liberalismo não pressupõe nenhum vínculo e gera anomia ou mesmo atomismo. Um grupo que pressupõe identidade é um grupo que divide entre nós e outros, se a cidadania está ancorada em um grupo tal cisão também é pressuposta - se ela não está, um elo que faça a ligação entre “nós não existe, isso está intimamente ligado como outro problema, qual seja, a *natureza conflituosa do processo político*: Rawls não cita Hobbes como influenciador de sua teoria justamente por que em *Uma Teoria de Justiça* se almeja construir uma sociedade estável.⁸ Embora tal descrição do processo não combine com a ideia de Rawls ela surge como consequência da falta de um ethos democrático, sem ele a política é apenas uma luta por posições vantajosas que permitam um maior controle do poder estatal - o que torna a legitimidade duvidosa.

Se estado liberal almeja construir, fundamentado na deontologia, um estado sem ética e que não é baseado em nenhuma noção de bem (o que acaba, como já afirmado, por desvincular os cidadãos e por não lhes prestar os devidos motivos para a união), resta saber se o próprio desejo pela desvinculação ética, além de prejudicial, é possível. É a deontologia que estrutura o direito liberal, baseado em um direito maior que embasa outros direitos, uma alternativa válida para estruturar o Estado? Pode este ser construído de uma forma que seja esvaziado eticamente ao ponto de se manter incólume quanto as éticas de seus cidadãos ou essa fórmula é em si uma fórmula ética? O dilema da substância sem substância está relacionado à possibilidade de neutralidade e à eficiência da deontologia: se esta não se mostrar válida para propor conceitos de direito, de comunidade democrática ou de correção moral sem um conceito constitutivo do bem, e, por conseguinte, toda a justiça tiver de ser pensada por termos éticos, a neutralidade é falaciosa – ela não só não pode existir

⁸ Ele fala em *Uma Teoria de Justiça* que seu propósito é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e que eleva a um nível maior de abstração a já conhecida teoria do contrato social tal como encontrada em Kant, Locke e Rousseau (RAWLS 2000, p. 15).

conceitualmente como também pode ser uma ética suspeita; e se, por conseguinte, a falta de expressões éticas no campo político for tão impossível quanto sua tentativa é prejudicial então o *ethos liberal* também é perigoso: ele não só afasta os cidadãos quando deveria os unir como exige dos mesmos fazer uma dissociação que lhes é impossível.

Deste ponto as explicações serão feitas em ordem regressiva: primeiro será explicada a imagem do eu deontológico como desvinculado, após isso será abordado o que seria o *ethos liberal* em Forst, qual a viabilidade das teses liberais e como uma substância que possa manter os cidadãos unidos ao tempo que respeita suas individualidades pode ser pensada. Após isso será trabalhada a neutralidade do Estado liberal e o que ela implica: será demonstrada até onde ela vai e quais são seus requisitos. A tese comunitarista da solução do dilema será vista no capítulo seguinte em conjunto com uma análise mais aprofundada das ideias comunitárias como um todo.

1.1.2 O Eu desvinculado deontológico

Esta é provavelmente a crítica mais antiga ao pensamento liberal: “a imagem de homem” que ela propõe é considerada como inadequada pelo atomismo desde que Hobbes considerou os homens como se tivessem acabado de brotar da terra e subitamente, como que cogumelos, amadurecidos sem nenhum tipo de relação uns com os outros” (HOBBS, 1992, p. 75). Tal crítica afeta o contratualismo pois afirma que supor as instituições sociais como consequência de um contrato entre seres independentes, livres e iguais implica em entender de maneira errada o caráter histórico das instituições e dos homens em si, como se estes fossem apenas um amontoado de indivíduos. Ela se manifesta em uma crítica à deontologia: não seria a deontologia uma maneira abstraída demais de contextos, e por essa abstração inadequada para tratar sobre justiça? Por fim, como é uma crítica que é feita a uma parte tão sensível ao liberalismo acaba por embasar outras críticas: se o eu liberal deontológico é tão desengajado e insensível, logo não é apto para ter laços com os demais cidadãos; se a deontologia é apenas mais uma forma ética, a neutralidade é apenas um artifício para que o Estado fomente sua forma de vida em detrimento de outras.

Em Rawls, o maior expoente do liberalismo político como aqui exposto, o Estado pode ser definido como uma associação de indivíduos livres e iguais, cada um com uma diferente concepção de vida boa, sua concepção de justiça é desenvolvida pelo seu famoso experimento da razão conhecido como véu da ignorância, onde indivíduos que não sabem quais serão os papéis dentro de uma comunidade terão de decidir os princípios de justiça que

terão de regê-la. Mas não seriam os princípios de justiça que resultam da posição original, um procedimento deontológico, excessivamente individualistas e abstratos?

O feito da teoria de Rawls - reformular com a ajuda de ideais contratualistas, o ponto de vista de Kant da imparcialidade e universalização, de tal forma que os princípios de justiça resultem de um ponto de partida comum e desengajado – é para alguns sua maior conquista e para outros sua maior falha. A crítica se resume em considerar que o ponto de vista sob o véu da ignorância, que se pressupõe universalista e imparcial, pode existir apenas se pressupor a imagem de um indivíduo completamente descontextualizado. Assim o universalismo kantiano e o individualismo liberal seriam as duas faces (defeituosas) de uma moeda (FORST, 2010, p. 16).

Michael Sandel é um dos que segue esta linha de pensamento. Sua crítica segue os seguintes passos: um conceito de eu desengajado serve de fundamento para teoria de Rawls, tal conceito é implausível, as concepções deontológicas concebem o eu de maneira semelhante, e assim toda concepção deontológica é inadequada.

Segundo ele, a posição original de Rawls onde os seres são racionais, orientados apenas para suas próprias vantagens e sem interesses uns pelos outros não faz jus à experiência humana. Sandel preocupa-se com a falta de identidade qualitativa dessa posição e com a negação de uma possibilidade de auto identificação, o método de Rawls assim cortaria a relação entre os sujeitos e concepções sobre a boa vida. Para fundamentar sua crítica de que o eu em Rawls é independente de seus fins, Sandel cita Rawls:

Não são nossos objetivos que revelam primeiramente nossa natureza, mas sim os princípios que reconheceríamos como reguladores das condições básicas nas quais esses objetivos devem ser formados e o modo pelo qual eles devem ser buscados. Pois o eu é anterior aos objetivos que são afirmados por ele; até mesmo um objetivo dominante deve ser escolhido dentre várias possibilidades (RAWLS, 2000, p. 623).

O conceito de pessoa em Sandel envolve a construção da identidade pessoal por meio da pertença a comunidades, nega assim a possibilidade de uma percepção separada das práticas compartilhadas de uma comunidade e do cenário ideológico que a ela seja incomum. Os princípios e itens normativos precisos para uma identidade não são elegidos, mas descobertos pelo indivíduos dentro de seu meio. Assim, pela crítica a Rawls, Sandel chega as mesmas conclusões de Habermas sobre o liberalismo: ele o descreve como uma concepção instrumental de sociedade, presa à imagem do eu individual que lhe seria anterior (FORST, 2010, p. 21). Sandel acredita que toda deontologia pressupõe esse conceito de eu:

Do ponto de vista deontológico, o que importa acima de tudo não são os fins que escolhemos mas a nossa capacidade de escolhê-los. E esta capacidade, sendo a priori ao que qualquer outro fim em particular poderia afirmar, reside no sujeito. (...) O conceito de um sujeito dado a priori e independente de seu objeto oferece um fundamento para a lei moral (...) Como o justo é a priori que o bem, logo o sujeito é a priori que seus fins (SANDEL, 1982, p. 6 ss, tradução livre).⁹

Em várias partes de “*Liberalism and the Limits of Justice*”, Sandel descreve o que seria tal sujeito de mera possessão que a deontologia rawlsiana usa como base, alguém tão distanciado de seus objetivos que os limites entre si e o outro ficam turvos:

Na medida que eu possuo alguma coisa eu tenho uma relação com ela e distanciado dela. Dizer que eu possuo um certo traço ou desejo, ou ambição é dizer que eu me relaciono com ela de certa forma – isso é meu, ao invés de isso é seu – e também que eu estou distanciado dela de certa forma – isto é meu ao invés de isso sou eu. Em última análise isso significa que se eu perco algo que eu possuo eu continuo o mesmo eu que antes tinha (SANDEL, 1982, p. 55, tradução livre).¹⁰

Uma consequência deste distanciamento é colocar o eu além do alcance da experiência, fazê-lo invulnerável, afixar sua identidade de uma vez por todas. Nenhum comprometimento pode tomar-me de maneira tão profunda que eu não possa entender a mim mesmo sem isso. Nenhuma transformação dos meus propósitos de vida e planos pode ser tão perturbadora ao ponto de borrar os contornos de minha identidade. Nenhum projeto pode ser tão essencial que o abandono dele pode fazer-me perguntar quem eu sou. Dada minha independência dos valores que eu tenho, eu sempre poderei separar-me deles; minha identidade pública tem uma pessoa moral que não é afetada por mudanças ao longo do tempo em minha concepção do bem (SANDEL, 1982, p. 62, tradução livre).¹¹

Tal distanciamento, para Sandel, além de indesejado é incompatível com nossas experiências morais. A insistência na visão de que somos independentes, independentes no sentido de que nossa identidade nunca estaria ligada aos nossos objetivos e que nenhuma transformação nos mesmos possa fazer com que eu pense em quem eu sou, nem mesmo minhas alianças mais íntimas, não pode vir sem custos para grande parte do que a força moral

⁹ Texto original: “On the deontological view, what matters above all is not the ends we choose but our capacity to choose them. And this capacity, being prior to any particular end may affirm, resides in the subject (...) The concept of a subject given prior to and independent of its object offers a foundation for the moral law (...) As the right is prior to the good, so the subject is prior to its ends.”

¹⁰ “In so far as I possess something, I am at once related to it and distanced from it. To say I possess a certain trait or desire or ambition is to say that I am related to it in a certain way – it is *mine* rather than *yours* – and also that I am distanced from it in a certain way – that it is *mine* rather than *me*. The later point means that if I lose a thing I possess, I am still the same ‘I’ who had it.”

¹¹ “One consequence of this distance is to put the self beyond the reach of experience, to make it invulnerable, to fix its identity once and for all. No commitment could grip me so deeply that I could not understand myself without it. No transformation of life purposes and plans could be so unsettling as to disrupt the contours of identity. No project could be so essential that turning away from it would call into question the person I am. Given my Independence from the values I have, I can always stand apart from them; my public identity as a moral person is not affected by changes over time in my conception of the good.”

realmente consiste. Viver sem isso seria viver sem saber quem realmente somos (SANDEL, 1982, p. 179).¹²

Forst rejeita a crítica de Sandel ao afirmar que ela se trata de uma má interpretação de Rawls e tratar de um contexto diferente. Sobre em Rawls o eu ser anterior aos fins, Forst lembra que isso foi afirmado quando Rawls criticava o hedonismo ao afirmar que os fins humanos são tantos que mesmo o prazer não oferece uma boa maneira de classificá-los ou ao prazer serem subordinados. Somente uma ferramenta deontológica seria capaz de fomentar normas morais entre pessoas com fins absolutamente opostos; quando Rawls afirma que o eu é anterior aos fins isso deve ser entendido *normativa* e não *ontologicamente*. Sandel apela para o fato de que a deontologia afirma que nenhuma mudança, por mais fundamental que seja, possa mudar como alguém se compreende; Rawls e Forst replicam que nenhum interesse seja tão importante ao ponto de alguém não poder modifica-lo. Compreender o eu como anterior aos fins normativamente implica que, independente dos fins de duas pessoas, há um dever de respeito que as precede, não diz nada a respeito de suas identidades conforme a interpretação de Sandel. (FORST, 2010, p. 19).

Portanto a teoria de Rawls não é fundada em um “eu desengajado” por que sequer é um “eu” que figura como protagonista de sua teoria. Em outras palavras, Rawls e Sandel tratam de temas diferentes, e embora Sandel fale de um aspecto importantíssimo, qual seja, pertença à comunidade (e regras de conduta que disso poderiam surgir), Rawls trabalha a possibilidade de convivência entre as inúmeras formas comunitárias. Deste ponto, também fica ultrapassada a ideia de que o sujeito em Rawls seria incompatível pois para ele não há impedimento nenhum para a busca de planos de vida com ideais comunitários.

Sandel chega a posteriori na conclusão de que qualquer concepção deontológica deve fracassar, mas a confusão de Sandel não é presente apenas em Rawls, mas também em Kant: neste autor a autonomia significa que sou livre para perseguir meus próprios fins, o que é consistente com uma liberdade semelhante para todos, e minha ação deve ser segundo leis gerias, auto legisladas e universalizáveis, como afirma a introdução de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, porém Sandel acredita tratar-se, em última instância da capacidade de escolha de uma boa vida. Kant fala sobre correção moral, que assegura que ponderações particulares não rejeitem certos limites enquanto Sandel fala sobre as escolhas para uma boa vida (FORST, 2010, p. 22 ss).

¹² A defesa de Rawls por Forst não rejeita as contribuições de Sandel sobre pessoa e identidade que serão trabalhadas em capítulos posteriores.

1.1.3 O Esvaziamento Do Ethos Da Democracia

Afirmar que o Estado Liberal não elimina formas de vida comunitárias não implica que ele as fomente, de qualquer forma o alerta de Sandel não pode ser totalmente posto de lado, o liberalismo em si tem pouco a oferecer no que se trata de integrar seus cidadãos em nome da estabilidade. Da análise de Habermas sobre o problema da falta de elo entre os cidadãos no modelo liberal que culmina na natureza beligerante do processo político surge a questão: como deve ser, (se deve) o elo que une os cidadãos? A resposta comunitarista de que deve existir um vínculo ético – algo que os cidadãos considerem em comum para uma boa vida, como necessário para a manutenção do Estado também revela-se problemática: o que os membros de uma nação democrática necessitam dividir para serem avaliados como cidadãos? Que valores compartilhados eles necessitam possuir e até que ponto esse elo comum deve chegar para não conter as formas de vida boa que alianças dentro dessa nação política possam vir a ter?

A pluralidade de convicções éticas é um fato e há dúvidas sobre a possibilidade de uma identificação robusta dos cidadãos com a comunidade política. Existem pressupostos culturais ou dispositivos institucionais para tal integração? Caso positivo, como eles se caracterizam e quais devem ser seus limites? O comunitarismo percebe a cidadania como sendo construída eticamente e caracterizada por certas virtudes orientadas para o bem comum, a integração social e política é vista como a afirmação da unidade social sobre os valores éticos-culturais comuns onde os sujeitos se reconhecem e a legitimação política é resultado da auto compreensão ética. Por outro lado, para o liberalismo, a cidadania é um mero *status* jurídico que garante liberdades subjetivas iguais, sobre a integração social são feitas apenas suposições mínimas integram a comunidade política, quais sejam, a garantia recíproca de direitos fundamentais e princípios procedimentais e a legitimação política é caracterizada pelo equilíbrio de interesses subjetivos concorrentes (FORST, 2010, p. 116). A visão liberal, para a tese comunitária, destruiria a comunidade democrática e deixaria o cidadão impotente e não virtuoso.

Assim é formado o dilema da substância sem substância: pelo liberalismo os cidadãos devem separar suas éticas da vida pública, evacuando a vida pública de tais premissas e atrelando os seus cidadãos debilmente; pelo comunitarismo os agentes são ligados política e eticamente e a sociedade possui um vínculo mais forte, o que pode ocasionar interferências indevidas em culturas minoritárias e não fazer jus a pluralidade que ocorre dentro dela. Neste capítulo será avaliado o problema liberal e no próximo o problema comunitarista.

A solução de Forst em *Contextos De Justiça* parte do estudo de teorias liberais (em especial o *overlapping consensus* de Rawls) e da crítica comunitarista a estas teorias, assim como dos estudos de teorias da sociedade civil e da democracia deliberativa de Habermas. Em seu estudo das teses liberais e comunitarista, Forst chega a conclusões semelhantes a Habermas e pretende usar a democracia deliberativa como suporte à sua teoria. Conforme explicado, cada caminho implica em um significado diferente dado à cidadania, à função do direito e da política, e enquanto Habermas propõe um terceiro modelo normativo de democracia que é a democracia procedimental deliberativa, Forst agrega a teoria de Habermas, sintetiza cada divergência dessas teorias para dar-lhes o lugar que julga merecido para tais significados em *Contextos de Justiça*.

John Rawls foi um dos pioneiros na tentativa de construção de uma teoria de como pessoas com modos distintos de vida (doutrinas abrangentes) podem acordar com princípios de justiça, ainda que seus díspares princípios possuam concepções de bem opostas, e assim construir instituições básicas de uma identidade política. Há dois pontos, para Rawls, fundamentais para a ideia de consenso sobreposto: o primeiro é que o exercício livre da razão humana acarreta várias doutrinas abrangentes e razoáveis e a convivência entre elas requer um consenso. O segundo ponto é que a concepção pública de justiça advinda do “*overlapping consensus*” deve ser o máximo possível livre das doutrinas abrangentes, isto é, uma concepção política livre em si mesma que não ofereça nenhum arcabouço metafísico, religioso além do que lhe é implícito (RAWLS, 2000, p. 190).

Ao explicar mais profundamente, Rawls adiciona três características: uma sobre o objeto moral, outra sobre razões morais e outra sobre a estabilidade. A adesão ao consenso não é uma doutrina abrangente em si. Alguém pode aderir pelo fato de fazer parte de uma religião que preze pela tolerância, ser humanista ou mesmo não fazer parte de nenhum conjunto sistematizado de ideias; o objeto da adesão e os motivos pelas quais ela ocorre são morais *per se*, “ela [a concepção política] inclui concepções de sociedade e de cidadãos enquanto pessoas, assim como princípios de justiça, e uma visão das virtudes políticas por meio das quais esses princípios se encarnam no caráter humano e são expressos na vida pública” (RAWLS, 2000, p. 193), não é uma mera adesão a um arranjo político maior, se protestantes e humanistas aderem ao consenso por conta de respeito tais adesões não são menos religiosas ou filosóficas. A estabilidade, por sua vez, implica um compromisso com a adesão mesmo que uma força torne-se maior que a outra, prosseguindo com o exemplo, mesmo que a força relativa de grupos católicos acabe por ficar maior que a de protestantes e humanistas o grupo fortalecido ainda endossará o consenso (RAWLS, 2000, p. 194).

Assim o “*overlapping consensus*” (consenso sobreposto) explica como uma coletividade pode ser durável e heterogênea. O atributo basilar desta visão sobre a administração de vontades plurais, assim como das adotadas por teorias liberais parecidas, é o seu esvaziamento ético: ao aspirar a harmonia com o máximo de entendimentos de boa vida uma concepção política da justiça deve evitar aspirações éticas (RAWLS, 1987, p. 305). É um conceito ao mesmo tempo ético e moral, ético visto que, do ponto de vista de cada forma de vida deve haver uma aquiescência mínima, um ajuste menor de colaboração social e quanto à arcabouço basilar de sua comunidade; moral por que os princípios de justiça que fundamentam tal conceito são morais (FORST, 2010, p. 123).

Quanto ao impasse da *legitimação*, Rawls a fundamenta na “justificação pública” (ou “razão pública”), que Forst considera como argumentos racionais que os cidadãos aplicam como “autores do direito” enquanto elemento justificante de leis em cooperação com as normas de validade universal. “No sentido político, os cidadãos são razoáveis quando apresentam razões públicas uns aos outros” (FORST, 2010, p. 125).

Rawls não afasta completamente inflexões éticas no campo político em sua teoria, ele apenas as restringe e as confere requisitos de validade: para Rawls os pretextos éticos dos cidadãos não são ilegítimos em si, apenas os argumentos que se fundamentam nas normas de sua cultura não são legítimos, (FORST, 2010, p 126). Rawls admite que as pessoas não podem abandonar completamente de lado suas “convicções fundantes” pois elas preenchem uma função inevitável em suas reflexões práticas, porém, ao mover estas ponderações ao espaço político o atuante deve “estar em condições de traduzir seus argumentos e razões que sejam aceitáveis segundo valores e princípios da razão pública”, pois se argumentos éticos fossem acolhidos sem ressalvas não existiria meio de razões políticas serem justificadas de modo recíproco (FORST, 2010 p. 127).

Em sua avaliação, Forst fala que a teoria de Rawls onera os cidadãos e os descarrega concomitantemente. Continuando, Forst não considera tal meio como uma “tradutibilidade” autêntica pois, para ele, tal tradutibilidade deve fundamentar-se não em uma barreira de conteúdo de argumentos, mas de “determinados procedimentos de justificação como condições de razões aceitáveis mutuamente” (FORST, 2010, p. 127):

Ela os sobrecarrega porque exige que os cidadãos devam colocar-se e numa posição em que se abstraiam de sua identidade ética - ‘não pública’ - para não introduzirem determinados argumentos nos discursos. Todavia, ela os alivia uma vez que assume que essas convicções éticas não são acessíveis a um esclarecimento discursivo e a uma argumentação recíproca. De um lado, os cidadãos são capazes de se abstrair de suas convicções, e de outro não. Em ambas as perspectivas não é considerada a

possibilidade de uma tradução – ou ‘suprassunção’ - de razões éticas em razões políticas universais (FORST, 2010 p. 128).

Vale dizer que esta divergência quanto à tradutibilidade é a uma das principais diferenças do modelo de Rawls do da democracia deliberativa de Habermas, pois este focaliza em procedimentos de justificação recíproca e não nos processos de formação de vontade.

Em essência, a teoria de Rawls, para que possa garantir a liberdade dos cidadãos de seguir seus sentidos que adotam para suas vidas, conclui por uni-los através de um vínculo muito fraco conforme a crítica comunitarista. Para estes, a comunidade política deve ser interligada eticamente, e o liberalismo, ao apoiar uma forma equivocada de olhar a democracia, arrisca justamente aquilo que quer resguardar.

1.2 Neutralidade do Estado

Em termos simples, liberais advogam pela existência de um estado que não se intrometa em como as pessoas devam perseguir suas próprias concepções de boa vida enquanto os comunitaristas afirmam que isso ou é conceitualmente impossível, por conta de que a própria “neutralidade” reflete uma concepção ética do liberalismo político, ou por conta de sua inviabilidade prática tendo em vista que certas questões (como o aborto, por exemplo) não podem permanecer isentas de considerações sobre como devemos levar nossas vidas.

A neutralidade é assim proposta como cláusula que permite a liberdade dos cidadãos. Para o liberalismo o Estado pode ser descrito como uma comunidade de indivíduos livres e iguais (relembrar Kant), cada um com um plano diferente de boa vida, ou seja, concepção ética. A atribuição estatal seria propiciar as pretensões por tais planos de vida ao tempo que ele mesmo é neutro e institucionalmente não se envolve em ajudar ou coibir nenhuma ética particular. A neutralidade surge como premissa de igualdade ou não discriminação: se o Estado fosse vinculado a alguma concepção de vida ele estaria discriminando as concepções diversas. O parâmetro de respeito à pluralidade de fins descrita por Rawls torna tal Estado liberal o único possível. As decisões tomadas pela esfera pública são tomadas não a partir de uma concepção de boa vida ou princípio ético, mas por meio de procedimentos de decisão. Por este motivo Charles Taylor denomina este modelo de Estado de procedimental (TAYLOR, 2000).

Mais uma vez, as críticas feitas por filósofos com Sandel e MacIntyre são respondidas com a afirmação de que estas não concebem o Estado Liberal de maneira precisa, e assim erram o alvo pois estes atacam uma neutralidade estrita enquanto o liberalismo defende um outro sentido de neutralidade.

A neutralidade, tal como é aqui especificada é formada por dois requisitos interdependentes, um kantiano e outro epistemológico, sendo estes respectivamente a reciprocidade e o outro a universalidade. Tais argumentos implicam que valores universais devam ser julgados de maneira única, de modo que ninguém poderia rejeitá-los razoavelmente quaisquer que sejam seus ideais de boa vida. Também implicam que valores pessoais são distintos de normas políticas na maneira como são concebidos – eis a consequência da deontologia.

A aplicação do brocardo kantiano de que pessoas não podem ser tratadas como meio, mas apenas como fins em si mesmas no campo da argumentação pública é o que a *reciprocidade* consiste: forçar alguém a compartilhar um fim sobre o qual não se está convencido, mesmo quando o coator acredita firmemente que isto seria vantajoso para a pessoa coagida seria imoral porque a trataria como um meio para os fins que os coatores julgam dignos (NAGEL, 1987, p 233).

Há uma deficiência manifesta neste princípio: a depender de como foi descrito o caso seu uso sucumbe em casos práticos: em exemplo, por motivos soteriológicos, se alguém coage outra pessoa para salvá-la do inferno, o coator não poderia dizer que está no lugar da pessoa coagida iria de encontro a sua vontade. Contudo, se ao revés desta narrativa (provavelmente dada pelo coator) fosse adotado o panorama da coagida – que tal constrangimento se trata de mitigar a liberdade religiosa – o coator não poderia adotar o mesmo parecer. O argumento da reciprocidade cai no mesmo significado da forma proibitiva da regra de ouro: cada um não deve tratar os outros de forma que não gostaria que ele próprio fosse tratado, e enfrenta os mesmos problemas da subjetividade de tal regra pois todo coator acredita que se a pessoa coagida soubesse das “verdades transcendentais” ou do “quadro geral de informações” o próprio coagido adotaria esta ou aquela postura. Para que tal imbróglio seja superado, Nagel coloca o argumento epistemológico da *universalidade* como complemento da reciprocidade.

Com o pressuposto de que normas estatais têm bases epistemológicas diferentes de bases éticas, este argumento deduz que o uso de uma doutrina abrangente a fim de justificar uma lei não seria legítimo. Aqui não há, em Nagel, um ceticismo frio que implique que não haja verdades advindas de doutrinas abrangentes, a questão é superar a subjetividade daquilo que nos identifica como pessoas e estabelecer critérios objetivos maiores para criar uma lei. A universalidade implica em adotar uma posição exterior se o caso exige exteriorizar suas crenças. Isso não implica que as pessoas devam deixar de lado as suas verdades éticas, isso implica que elas devem assumir que essa verdade não é compartilhada por todos os

concidadãos (esta dissonância, ou cisão na personalidade depende do contexto ainda é vista por alguns como impossível). O argumento da universalidade é precisamente a procura por um alicerce em comum, compartilhado. Se, de um panorama ainda mais externo e descompromissado (tal qual a posição original em Rawls) algo é insuscetível de ser descartado, estas seriam moralmente justificáveis diferentemente da justificação ética que é assimilada por um ponto de vista subjetivo. Por isso tal argumento é chamado epistemológico: considera o modo ou ponto de vista de qual tal verdade foi concebida (NAGEL, 1987, p. 229). Nas palavras de Forst:

A justificação de normas que devem valer para todos deve, portanto, ser pública, que significa que se deve estar em condição de tornar acessíveis suas razões ao discurso público e convencer aos outros acerca das concepções próprias de modo que tenham o que você tem e posso chegar a um juízo com a mesma base. Se isso não for possível, então existe uma razão para assumir que parte da concepção que não é convincente deve ser atribuída a crenças pessoais ou motivos religiosos. Nesse caso, e essa é uma segunda condição da justificação pública, também não deve ser possível uma explicação para a divergência que levaria a identificação de um erro de uma das partes em conflito (FORST, 2010, p. 53)

Tais critérios são critérios argumentativos procedimentais: eles oferecem um procedimento de decisão purificado mas não oferecem respostas: posições contrastantes ainda podem ser defendidas, e ainda não permanece claro como esta cisão de discurso pode manter-se, por exemplo alguém que afirme que um feto em estágio de desenvolvimento é um humano subjetivamente também o considerará da mesma forma na esfera pública, portanto, tal cisão não faz jus ao que significa considerar algo como certo e não responde com precisão os limites entre algo que é considerado como certo para alguém e a esfera jurídica. Nagel, por outro lado, afirma que esta distinção ao modo como foi justificada certa norma – subjetiva ou objetivamente pode ser alcançada. Normas jurídicas devem ser validadas objetivamente, sua justificativa advém de um panorama imparcial do conhecimento, uma verdade construída epistemologicamente livre de concepções éticas. É por meio deste procedimento, e não por meio de uma aceitabilidade universal intersubjetiva, que se justifica a norma. Em outras palavras, tal verdade não é uma verdade acordada.

Diante disto, a teoria de Nagel falha ao não precisar como seria feita tal cisão entre separar o que é universal e particular, tal critério epistemológico composto pelo sistema binário objetivo/subjetivo não possui suas fronteiras completamente delimitadas. Há de se fazer uma separação entre ética e moral a fim de alcançar o que é subjetivo e o que é particular. Se, valores de doutrinas abrangentes amiúde reivindicam serem universalmente verdadeiros, assim, a diferença entre valores de uma boa vida e normas moralmente

vinculantes não pode ser compreendida como uma diferença epistemológica entre convicções anedóticas e verdades objetivas. Para fins políticos e jurídicos, o critério de discriminação entre contextos éticos e morais deve ser outra que não o epistemológico. Enquanto valores éticos assertam sobre como ter uma vida boa para uma pessoa ou para um determinado grupo de pessoas dentro de um contexto comunitário, os valores morais valem para todas as pessoas à medida que são humanas tendo em vista que não podem ser abdicados através de argumentos razoáveis por nenhuma pessoa. Portanto, devem ser adquiridos discursivamente, imediatamente, tal critério meramente epistemológico deve ser substituído pela intersubjetividade.

Ao perceber a diferença entre ética e moral por este ponto, nota-se que o direito não está inteiramente selado às doutrinas abrangentes de seus participantes: o direito pode até ajudar, não diretamente, certa forma de vida desde que seus princípios, quando penetrarem no âmbito do direito sejam cobertos como razões morais. Por este caminho, uma verdade anedótica deve ser explicada intersubjetivamente na esfera pública, isso não implica que para tanto a pessoa deva considerar seus pontos de vista a partir de um panorama estranho, como Nagel sugeriu, mas que ela tenha de dar razões meta subjetivas quando reivindicar assistência jurídica para seu modo de vida. Em suma são conceitos infungíveis com a possibilidade de serem tangentes: razões universais, apenas, não podem contestar temas éticos inteiramente, por sua vez, questões éticas não são universais (e isto não implica em sua falsidade), contudo, isto não significa que um espectro normativo de uma determinada concepção ética não possa estar albergado por razões morais.

Em suma, ao ajustar premissa da reciprocidade com a da universalidade reformulada chega-se ao seguinte brocardo: Alguém não pode demandar de outro mais do que ele mesmo esteja disposto a conferir, e ninguém pode refutar uma reivindicação quando os motivos em questão podem ser justificadas tendo como referência os interesses de todos os atingidos e podem ser aceitas por todos como boas razões. Importa dizer que uma determinada forma de vida, ou melhor, mandamento advindo de uma forma de vida, que não cumpra tais condições não é de nenhuma forma indigno, somente não pode fazer valer esse mesmo mandamento no campo jurídico político. Conforme Forst resume:

Aqui reciprocidade significa que ninguém pode requisitar algo (determinados direitos, neste caso) que negue a outros (reciprocidade de conteúdos), e ninguém pode se impor sem motivos a outros suas próprias visões, valores, interesses ou necessidades, de modo que ele ou ela se atribua o direito de falar no interesse “verdadeiro” dessas pessoas ou referindo-se a uma verdade que esteja além de justificativas que possam ser divididas (reciprocidade de fundamentos). Universalidade significa que os fundamentos que hão de sustentar a validade

normativa para as normas como as dos direitos humanos devem poder ser compartilhados por todos os afetados, contemplando seus interesses e reivindicações (reciprocamente) legítimas (FORST, 2015, p. 65, tradução nossa).¹³

É isto possível? Pode a justiça advir de critérios epistemologicamente diferente de como nós a experienciamos? A crítica comunitarista afirma que não. Mas ao invés de impossibilitar a neutralidade ela acaba por estabelecer critérios que a refinem ainda mais. Para os pensadores desta linha a justiça e as normas não são criadas a partir de tal critério. As normas, tais como são experienciadas e tais como acontecem no mundo da vida são ao invés disso encontradas no seio de uma sociedade vinculadas a um contexto histórico. Como as ideias são sempre dependentes de uma ligação com o contexto, valores são “universais” apenas para uma determinada época em um determinado lugar. Sem diferenças entre ética e moral não há como separar a justiça e a comunidade pois é nela que a própria justiça é construída. Essa é a noção contrária à deontologia – a busca por princípios dissociados da comunidade é a busca por princípios dissociados da experiência de justiça sendo portanto inapta para descrevê-la (SANDEL, 1982, p. 177 ss).

Tal concepção de justiça adverte sobre a seriedade da conjuntura histórica e social ao estudo da ética: a ideia de justiça não se fica isenta de influências do *Zeitgeist*, porém Sandel (e MacIntyre) não municiam esta concepção de réplicas para problemas dela advindos. Habermas resume a crítica comunitarista da seguinte forma:

Os comunitaristas levantam a objeção radical segundo a qual as medidas para uma avaliação imparcial de questões práticas não podem ser dissociadas de certas cosmovisões e projetos de vida: nenhum princípio presumivelmente neutro é realmente neutro. Qualquer processo aparentemente neutro reflete, segundo eles, uma determinada concepção de vida boa (...). Além disso, um processo neutro não pode servir para a realização de valores preferidos ou para a realização de fins que, na visão do Estado e da política liberal, por exemplo, são mais importantes; pois, neste caso, ele prejudicaria pessoas que têm concepções diferentes e cujos os valores não são os mesmos (HABERMAS, 1997, p. 36).

Esta crítica afirma que a busca pela neutralidade é a busca por algo que não existe. Habermas não se satisfaz com essa posição. Para ele a neutralidade é antes de tudo inevitável, no sentido de que ela preenche funções tão importantes que ela não pode ser substituída por nenhuma outra prática. A neutralidade é um requisito para solução de problemas que tratam

¹³ “Aquí reciprocidad significa que nadie puede reclamar algo (determinados derechos, en este caso) que les niegue a otros (reciprocidad de los contenidos), y que nadie puede sin más imponer a otros las propias perspectivas, valoraciones, intereses o necesidades, de modo que él o ella se atribuya el derecho de hablar en el interés ‘verdadero’ de esas personas o refiriéndose a una verdad que esté más allá de la justificación por razones que puedan compartirse (reciprocidad de los fundamentos). Generalidad significa que los fundamentos que han de sustentar la validez normativa para las normas como las de los derechos humanos deben poder ser compartidos por todos los afectados contemplando sus intereses y reivindicaciones (reciprocamente) legítimos.”

da regulação de conflitos ou da busca por fins coletivos que não se utilize de violência (HABERMAS, 1997, p 36).

O primeiro problema vincula-se com a pluralidade de origens que esta teoria admite: no passado poderia fazer sentido assertoar que a origem da justiça era a comunidade quando ela era monista: quando a família, estado, religião e os vínculos fraternos eram amalgamados. Hodiernamente tais domos ou micro comunidades são separadas, cada qual reivindicando que o indivíduo preste honra a valores diferentes. Afinal, se a justiça não pode ser construída pela razão, mas perquirida a partir destes contextos, como estes se harmonizam e se comunicam?

Ao considerar a ética do indivíduo como amalgama de tais domos, tais teorias dão pouco ou nenhum crédito para a autonomia (FORST, 2010, p. 28). Isto consiste em um segundo ponto: se o eu moral vincula-se a estas comunidades como pode ele transcender delas? Por tal ponto de vista uma comunidade e o indivíduo que age de acordo com seus princípios não pode cometer injustiças e nem este ou outrem tem condições de criticá-la, o estudo da ética revela-se mera antropologia e todos os erros apontados seriam mero anacronismo (FORST, 2010, p. 29).

MacIntyre expõe um argumento que põe em xeque a própria aptidão para sair do plano ético: quando o liberalismo tem por base a neutralidade ao lidar com as diferentes éticas dos cidadãos que os compõem isto não seria em si mesmo uma doutrina abrangente? De tal forma, o liberalismo não seria uma superação das ideias éticas, mas sim uma doutrina abrangente como outra qualquer, uma ética sem substância ajustada apenas com as céticas sociedades ocidentais, de tal maneira que as concepções incompatíveis com o liberalismo são por ele extintas (MACINTYRE, 1988, p. 345).

Rawls replica a essa avaliação a partir dos pressupostos de sua teoria. Um deles, dos bens e direitos básicos (*common assets*), quais sejam, a liberdade, a autonomia, o respeito recíproco e outros são definidos tão formalmente que podem ser harmonizável com inúmeros planos de vida. Mas e quanto a outros planos não compatíveis com a proposta de Rawls? Isto, entretanto, diz respeito ao tipo de neutralidade que o liberalismo se propõe a perseguir.

O vocábulo neutralidade pode levar a um juízo incorreto de que qualquer concepção vida boa é com ele compatível ou que todas as concepções usufruem de um cenário jurídico e político semelhantemente propício para prosseguirem. A neutralidade liberal não encaixa com todas as formas de vida, ela porém proíbe a discriminação motivada por valores éticos, ela ainda não confere a garantia de que todas as formas de vida serão afetadas da mesma forma.

Conforme o avanço do tempo mudanças na ordem política, econômica e social apresentam novas formas de vida enquanto outras caem em esquecimento, a neutralidade não

implica que o Estado se obrigue em um empenho ativo para preservar tais éticas em queda - a não ser que haja razões universais para tanto. A neutralidade liberal é uma neutralidade de fins, implica que as instituições do Estado e seu agir não sejam dirigidos com o intuito de beneficiar uma forma de vida em particular – tal como um país que adota uma crença oficial.

É preciso explicar o significado refinado que Rawls dá ao termo “razoável”: para Rawls, racional se conecta ao imperativo categórico, razão prática pura, e o razoável associa-se ao imperativo hipotético, razão prática empírica. O razoável estaria relacionado à capacidade de distinguir as fronteiras do juízo e admitir suas decorrências, propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação.

Combinado isso à ideia de reciprocidade de Nagel, a razoabilidade estaria associada à disposição de justificar ideias com argumentos que os agentes de comunicação não poderiam abdicar partindo dos mesmos princípios. Rawls descreve o racional e o razoável da seguinte forma:

As pessoas racionais não têm o que Kant chama [...] predisposição à personalidade moral, ou, no presente caso, a forma particular de sensibilidade moral subjacente à capacidade de ser razoável. O agente meramente racional de Kant só tem as predisposições à humanidade e à animalidade [...]; esse agente compreende o significado da lei moral, seu conteúdo conceitual, mas não é motivado por ela: para um agente assim, trata-se apenas de uma ideia curiosa (RAWLS, 2000, p. 95).

Por esta razão, no entendimento da teoria de justiça de Rawls, o racional seria diferente do razoável já que o primeiro se vincularia ao justo e o segundo ao bem (um seria fruto da deontologia e o outro da ética), e embora tais ideias costumam se amalgamar, segue o primado do liberalismo que é alvo de ataque das teses comunitaristas: o justo não é derivado do bem, e a justiça não é derivada da ética.

Como foi demonstrado, não são todas as formas éticas que são combinantes com a ideia de justiça como equidade proposta por John Rawls e com as teorias liberais que defendem um Estado neutro. Mas tal Estado é “neutro” apenas através do procedimentalismo substancializado pelo o princípio da justificação pública que o argumento da reciprocidade requisita, ou seja, ele não é neutro procedimentalmente no sentido estrito já que os princípios de pessoa moral advindos da posição original são tão substantivos (RAWLS 1988, p. 36ss) quanto os princípios de qualquer outra concepção ética. Conforme Forst:

Essas ideias do bem são ideias políticas e, que, segundo a argumentação de Rawls, primeiro: são ou podem ser compartilhadas por cidadãos livres e iguais. Segundo: não pressupõe qualquer doutrina abrangente plena ou parcial particular. Por conseguinte, são justificadas universalmente (FORST, 2010, p. 75).

Portanto, Rawls justifica a neutralidade do Estado por afirmar que esta não se fundamenta em noções éticas e, a partir disso, defende a hipótese que afirmar que o liberalismo toma por base uma concepção de vida abrangente é algo problemático. Esta decorrência é significativa, mas precisa ser melhor explicada: ao persistir na inviabilidade da existência de uma teoria política, como se apresenta o liberalismo, desabitada de formas de vida abrangentes, poder-se-ia replicar que a razoabilidade de Rawls é em si um modo de se perseguir por uma vida boa, uma forma ética. Eis a crítica: a razoabilidade, que antes foi definida como a capacidade dos indivíduos em aprovisionar suas razões em conjunturas distintas, seria por ela mesma um valor ético.

Nesse ponto de vista, para que haja a possibilidade de existência do Estado liberal implica que todos tenham de ser minimamente liberais em um sentido minimamente abrangente, qual seja, considerar a justificação pública como algo que considerem como importante para uma vida boa. Retoma-se ao ponto qual seja, como existe uma substância ética no liberalismo seu antagonismo com outras formas de vida também constitui uma celeuma ética.

A réplica está na base justificante de tais princípios: a razoabilidade e o princípio da justificação pública são fundamentados moralmente, e não eticamente. Que princípios universais sejam incompatíveis com certas doutrinas abrangentes não implica que tais formas sejam discriminadas por razões éticas. A ideia de que o liberalismo procedimental se justifica em uma determinada forma ética peca por não aceitar diferenças entre o que é ético e o que é moral (FORST, 2010, p. 88)

Isto não é um mero jogo de palavras ou apenas uma distinção conceitual. Tais sobreposições e impedimentos à certas formas de vida ocorrerão apenas quando houver choques entre diferentes formas e uma forma desejar se sobrepor à outra. Em tal situação a relativização ética e a justificação pública serão ativados para dirimir o conflito. De certo, ainda haverá ocasiões em que a pluralidade de doutrinas abrangentes é incompatível com a moral liberal, mas o que servirá de fundamento jurídico não é uma ética liberal, mas sim um procedimento de justificação de normas jurídicas. Este sistema não é totalmente fechado às requisições éticas – argumentos advindos de doutrinas abrangentes poderão adentrar na esfera legal desde que sejam traduzidos moralmente. Dessa forma, a fundamentação não será ética, mas sim moral. Um fundamentalista religioso, por exemplo, não teria suas demandas contra direitos de casais homo afetivos recusadas por conta de que o estado partilha de uma ética distinta da sua, mas por conta de que suas pretensões não poderiam ser justificadas recíproca e universalmente conforme valores universais. A exclusão dar-se-ia não por valores éticos mas

por conta de valores universais - “A diversidade desses contextos não leva uma fragmentação do eu; apenas coloca para as pessoas a exigência de observarem a vontade dos outros e a sua própria” (FORST, 2010, p. 90).

O primado é de que uma pessoa deva ser respeitada e reconhecida como um fim e jamais como um meio, sendo assim uma pessoa de direito, igual, livre: independente de Paulo tornar-se Saulo no caminho para Damasco deve haver uma proteção. Essa proteção, chamada por Forst de pessoa de direito é uma capa protetora da identidade concreta do indivíduo. Implica certa estranheza este conceito chamar-se de “pessoa” após Sandel demonstrar que a identidade de alguém é inseparável de seus objetivos. Mas não poderia ser de outra forma, isso implica que mesmo após mudanças drásticas na identidade, algo ali permanece, fazendo com que o novo ente que agora surge seja, como o que era, portadora de direitos por fazer parte de uma comunidade humana (pessoa moral) e com direitos positivados pelo Estado para a persecução de seus próprios objetivos, não podendo, quando lícitos, tais objetivos que o constituem serem podados (pessoa de direito), assim a palavra “pessoa” é uma categoria normativa que pretende portar a carga antropológica e ontológica contestada pelas ideias comunitaristas, a saber uma “natureza humana” que seria incompatível com o liberalismo.

No decorrer deste capítulo o liberalismo foi apresentado junto com seus dilemas (e algumas respostas iniciais). Embora a palavra liberal possa ter significados variados a definição trabalhada por Forst ancora-se em Rawls, mais precisamente na deontologia. O “liberalismo deontológico”, traz contribuições significativas, entre elas, o respeito pela pluralidade, a imposição de limites ao Estado, e a existência de princípios de justiça não podem ser renunciados.

Tais características que lhe são tão caras também rendem críticas comunitárias: a deontologia é uma boa ferramenta ao analisar a relação entre seres humanos e justiça? É possível ser neutro em relação às formas de vida boa? Existem princípios genuinamente irrenunciáveis? A concepção de pessoa liberal é uma boa base para construir uma teoria política? A mera tolerância a diferentes formas de vida não acaba por minar a cidadania quando o vínculo entre os cidadãos deveria ser mais forte? O comunitarismo não surge apenas como crítica ao liberalismo mas também como projeto, e este projeto com seus dilemas serão trabalhados no próximo capítulo.

2. ETHOS COMUNITÁRIO, UNIVERSALISMOS E O DILEMA DA SUBSTÂNCIA SEM SUBSTÂNCIA

No primeiro capítulo foi abordado o liberalismo junto com críticas comunitárias: as críticas à respeito da neutralidade do Estado e de uma concepção errônea de pessoa que serve como base ao liberalismo feitas por autores comunitários. Elas foram apresentadas com o intuito de aprofundar as ideias liberais, não de aprofundar o comunitarismo. Neste capítulo o comunitarismo será apresentado com mais profundidade: suas bases aristotélicas e hegelianas em conjunto com outros pontos em que ele surge como crítica à teoria política liberal. Assim como no primeiro capítulo foi feita uma análise habermasiana do liberalismo, com suas vantagens e desvantagens, o mesmo será feito quando ele fala do “republicanismo”.

O ethos comunitário merece análise aprofundada: ele não surge apenas como crítica à ideia de pessoa que permearia o discurso liberal, configura-se em toda uma rede de argumentos que afirmam a necessidade de um vínculo mais profundo entre os cidadãos. A inexistência de vínculos acaba por dissolver a cidadania, o fortalecimento destes pode ocasionar governos hostis para com éticas minoritárias, este é o já apresentado dilema da substância sem substância - no capítulo passado este dilema foi apresentado do ponto de vista liberal: qual a crítica comunitária e quais as desvantagens e respostas do liberalismo ao problema, mas não foi visto exatamente o porquê e qual a importância de um *ethos* forte. Considerações comunitárias à respeito do tema são importantes demais para não serem postas em conta.

Por fim, o liberalismo, tal qual foi delimitado para os fins discutidos é específico— o liberalismo de Rawls é deontológico, e os ataques comunitários se configuram em última análise em ataques à deontologia universalizante. Em que realmente se constitui a isso? Quais as críticas levantadas por Charles Taylor e MacIntyre ao universalismo e como elas afetam o liberalismo? Serão mostrados os fundamentos dessa crítica e se estes são acertados ou não.

2.1. Análise de Habermas: o republicanismo como representante político do comunitarismo

O comunitarismo pode ser apresentado como crítica ao liberalismo¹⁴ principalmente a quatro aspectos: o “atomismo” liberal, que nega a existência de seres desvinculados, sem antecedentes ou forças históricas; como consequência desse atomismo, a desintegração dos

¹⁴ Comunitários não são contra os direitos individuais que constituem a base do liberalismo, os aceitam e asseveram, Taylor fala de distinguir os direitos inalienáveis, de privilégios importantes, que podem ser relativizados (TAYLOR, 1994, p. 54).

vínculos da cidadania que liberalismo pode proporcionar; a pretensa neutralidade, dos princípios de justiça do liberalismo; a possibilidade de tratar os princípios éticos por regras universais (FORST, 2010, p. 12).

Forst resume bem o que ele chama de tese comunitarista central ainda que reconhecendo que os principais autores deste leque apresentam diferenças metodológicas importantes:

Ela diz que o “contexto da justiça” deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições amadurecidos historicamente – enfim, em sua identidade, formam um horizonte normativo que é constitutivo para a identidade de seus membros e, com isso, constitutivo para as normas do justo. Somente no interior desse horizonte de valores é possível colocar as questões da justiça, e com isso, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o plano de fundo de suas avaliações e de sua auto compreensão. Princípios de justiça resultam de um dado contexto comunitário, valem somente nele e somente ali podem ser realizados. Todas as tentativas de fundamentação liberal-deontológica de normas permanecem externas e estranhas a esse contexto. Elas contam com “não pessoas” [*Unpersonen*] descontextualizadas, que devem decidir sobre a justiça de modo impessoal” e imparcial”, independentemente de sua identidade constituída comunitariamente. Essas teorias sobre a prioridade do “justo” ou do “correto” [*right*], diante do “bom” [*good*], são *indiferentes ao contexto*, [*kontextvergessen*] (FORST, 2010, p. 11).

Antes de adentrar na análise habermasiana é necessário explicar o encaixe da concepção republicana ao comunitarismo. Da mesma forma que Rawls escrevia *Uma Teoria de Justiça* e *O Liberalismo Político* e tais obras partiram do campo filosófico para o campo político, com as suas raízes precedentes a Rawls ou mesmo Locke, os fundamentos comunitaristas são da mesma forma antigos e seus planos de justiça são embasados em vários autores como Hegel, Rousseau e Aristóteles.

Portanto seria injusto ancorar todo o espectro comunitarista em apenas uma linha ou uma crítica – autores “comunitários” tecem suas críticas partindo de pressupostos semelhantes mas não iguais: em Sandel, por exemplo, encontramos a crítica focada na deontologia, no conceito de pessoa que serve de base ao liberalismo e na incapacidade geral do mesmo de promover um ethos em comum (SANDEL, 1982), em Taylor também encontramos um conceito de pessoa inadequado ao liberalismo (sujeito corporificado), mas a crítica é mais focada nas dificuldades que estados liberais tem para lidar com o multiculturalismo (TAYLOR, 1994). Entretanto, os pontos criticados podem ser resumidos de maneira adequada ao modo de tratar política republicana, na análise habermasiana, que baseada em uma terminologia simplificadora do debate americano, como o mesmo afirma, sintetiza bem a visão política comunitária.

Se os liberais veem a política como ferramenta de manifestação do interesse dos cidadãos, a visão republicana é mais abrangente e também mais exigente: a política não é um recurso da sociedade, mas elemento que a constitui, ela serve à reflexão ética e carrega relações de reconhecimento recíproco. Não é um mecanismo de gerenciar interesses desagregados, mas de agregar interesses. A cidadania não é vista apenas como o porte de direitos subjetivos perante o Estado com ênfase em direitos negativos além de outros direitos; ao republicanismo ela é evidenciada em direitos positivos: os cidadãos são sujeitos de práticas políticas e responsáveis por isso, ela equivale à participação política exigindo dos cidadãos irem além de seus interesses próprios (HABERMAS, 2002).

A ordem jurídica para o republicanismo assegura a plenitude de uma coexistência equitativa, autônoma, e embasada no respeito mútuo, ela é uma fiadora da harmonia, não apenas uma ferramenta de distribuir direitos, estes embasados não em considerações transpóliticas, mas em determinações da vontade política mesma (HABERMAS, 2002).

No panorama, o processo político, para o republicanismo, não se dá (ou ao menos não deveria) pela lógica do mercado de ideias onde a moeda é o voto, mas pelo debate público persistente e voltado para entendimento mútuo – é neste sentido que surge a crítica comunitária de que o liberalismo como uma política sem ética é uma guerra civil realizada de outra forma (MACINTYRE, 2001 p. 425).

Em avaliação, Habermas assertoa que a vantagem do republicanismo é ele se afirmar de modo amplamente democrático por meio de uma disposição da sociedade pelos cidadãos em acordo mútuo pela via do diálogo, não considerando os fins coletivos como apenas uma negociação de pautas particulares e dissidentes. Entretanto, seu idealismo é sua desvantagem, o que faz com que o processo democrático dependa demasiadamente das virtudes dos cidadãos, além disso conduz os discursos políticos de maneira vinculada à ética exageradamente.

Do trabalho de Habermas é possível rastrear as características do comunitarismo oponentes ao liberalismo. A primeira delas é o Estado como fortalecedor entre os elos dos cidadãos: o comunitarismo não só pressupõe uma integração maior entre os participantes do processo político como também colocam o Estado como garantidor da mesma. O autogoverno não é apenas uma consequência da liberdade dos homens, mas uma prática pública da ética, daí surge a segunda característica, qual seja a natureza agregadora do processo político. Para Habermas a vantagem desta concepção de democracia é que ela não afirma que os fins coletivos sejam formados somente por interesses particulares negociados: ela pressupõe que a sociedade organize a si mesma por acordos entre os cidadãos levando assim ao engajamento

cívico e ao fortalecimento da cidadania. Por outro lado este modelo é assaz idealista e torna a democracia e seus procedimentos tornando-a subordinada às virtudes dos cidadãos voltados ao bem comum – conduzindo assim os discursos políticos de modo extremamente ético (LIMA & ASSAI, 2018 p. 163ss). Essas características já eram encontradas em outros pensadores, o que torna o estudo deles essencial para entender sobre o comunitarismo moderno.

2.2. Bases do Comunitarismo – Aristóteles, Hegel, e Rousseau

As vertentes comunitárias podem ser divididas *grosso modo* em substancialistas e republicanas. As substancialistas, de nascentes aristotélicas e hegelianas, afirmam que o *ethos* é um processo de identificação. Enquanto Aristóteles compreende a comunidade política como um “regime” onde as instituições e práticas dão forma às especificidades de um modo de vida individual - antes do Estado há a união, pois ela é necessária, Hegel já toma como pressuposto da existência de uma unidade forte entre uma universalidade que “suprassuma” a disparidade entre a subjetividade e comunidade e a própria identidade dos indivíduos.

Por outro lado, a posição republicana, esta já fundamentada em Rousseau, trabalha a partir da participação. Esta substância política não é algo que existe para ser descoberto como pressuposto pela substancialista, antes é construída através do discurso entre cidadãos livres e iguais. Cidadania, como já afirmado por Habermas, não é apenas uma questão de direitos, mas como status de participante de um processo intersubjetivo. (FORST, 2010, p. 130 ss).

Tendo em vista que Aristóteles e Hegel são ainda bem citados entre os autores comunitários, principalmente por suas noções ligadas ao processo de associação entre os homens, estes serão mais aprofundados junto com seus sucessores. Iniciando por Aristóteles, essencial para a compreensão do elo entre o estagirita e as linhas comunitárias é, como explica Manfredo de Oliveira, que ele nunca pensou a esfera pública como separada do indivíduo tal como os modernos.

O ético, em Aristóteles, só é inteligível a partir do “*etos*”, do costume, da maneira concreta de viver vigente na sociedade. O ético abrange pois, o costume, o uso, os modos convenientes de comportamento e, sobretudo, o supremo deles – a virtude -, como também as instituições, que sustentam esses modos de viver, como a casa, o culto aos deuses, os pactos de amizade, as alianças de guerra, de festa. Portanto, a determinação do que é ético se faz não por normas e valores em si, mas pelos modos de viver institucionalizados na sociedade, através dos costumes e mediados pela linguagem e pela ação dos homens, em conformidade a eles (...). Em Aristóteles a determinação ética do agir individual no costume, no uso, já está de antemão, em relação à ordem política e jurídica, pois estas pressupõem as formas éticas de vida e nelas se fundamentam. É no “*etos*”, que o indivíduo encontra dito o que ele deve fazer. (OLIVEIRA, 1993. P. 56 ss)

Em sua filosofia existe as seguintes características que justificam o comunitarismo, a saber, a natureza do homem como animal político, natureza integrada a uma comunidade, não solitária (*zoon politikon*), cuja essência ou *telos* realiza-se na comunidade política (RAMOS, 2014). Isso não implica em uma perda da diferença entre os indivíduos, a qual Aristóteles reconhece ao falar da República de Platão ao tempo que assim mesmo reconhece que os membros da polis devem compartilhar um pertencimento comunitário:

Seu princípio, [falando de Platão] é que o maior bem que possa acontecer para um Estado qualquer é a perfeita unidade; digo o mesmo, mas se levarem muito longe essa unidade, ela não será mais uma sociedade política que consiste essencialmente numa multidão de pessoas. De uma Cidade podem fazer uma família, e, de uma família, uma só pessoa. Com efeito, há mais unidade numa família do que num Estado, e numa só pessoa do que numa família. Ora, se fosse possível estabelecer essa perfeita unidade entre os membros de um Estado, seria preciso evitá-lo: isso seria destruir a sociedade política, que, por essência, é constituída de pessoas, não apenas em grande número, mas também dessemelhantes e de espécies diferentes (ARISTÓTELES, 1998, p. 256).

Outro aspecto de Aristóteles que embasa o comunitarismo é o *logos* (discurso) compartilhado e as virtudes ético políticas que utilizam-se do discurso para estabelecer fins comuns (RAMOS, 2014), tal como foi mencionado na concepção republicana pela análise de Habermas. Mais uma vez esta atividade faz parte do *telos* humano e é necessária para se alcançar a *eudaimonia*

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil (ARISTÓTELES, 1998, p. 5).

Em Aristóteles, dessa vez em conflito fulcral com as ideias de Rawls, é a ligação entre a autossuficiência dos indivíduos e a autarquia da polis, implicando que a comunidade política e o indivíduo devem partilhar a mesma visão ética. Ao contrário do liberalismo, aqui a política deve envolver-se diretamente com o que consiste ser uma boa vida: “Isto posto, sendo, aliás, indubitável que a felicidade consiste na ação, a melhor vida, tanto para o Estado inteiro como para cada um em particular, é sem dúvida, a vida ativa.” (ARISTÓTELES, 1998, p. 63). Outro ponto de discordância entre Aristóteles e o liberalismo é a possibilidade da universalidade – “mesmo ainda que exista algum bem único que seja universalmente predicável dos bens ou capaz de existência separada e independente, é claro que ele não

poderia ser realizado nem alcançado pelo homem; mas o que nós buscamos aqui é algo de atingível” (ARISTÓTELES, 1973 p. 13). Portanto, a partir dele é possível fundamentar ataques ao Estado platônico ideal na antiguidade, às teorias abstratas do contrato social na modernidade e às teorias com pretensões universalistas na pós modernidade (FORST, 2010, p. 194).

Dentre os autores comunitários mais conhecidos, a linha aristotélica serve de fundamento para MacIntyre e Michael Sandel. Ambos atacam o liberalismo em suas bases deontológicas. Em MacIntyre encontra-se uma tentativa de recuperar o conceito aristotélico de virtude como ferramenta de solução de conflitos morais hodiernos. Ele concorda com Aristóteles que a ligação entre ética individual e ética da comunidade é indispensável: “Na tese aristotélica tradicional (...) o que a educação em virtudes me ensina é que o meu bem como homem é o mesmo que o bem dos outros, a quem estou unido na comunidade humana. (MACINTYRE, 2001, p. 383)”. Em análise mais profunda, tanto Sandel como MacIntyre concordam que as relações familiares e as que ocorrem dentro da comunidade política são constitutivas da identidade pessoal, e deste elo surgem deveres adjacentes. Também em ambos a associação entre concidadãos é semelhante as de amizade, sendo a finalidade da política descobrir o bem comum e assim fortalecer tais identidades. Porém, ao tempo que Sandel considera que o óbice das sociedades hodiernas é o não reconhecimento da necessidade da solidariedade e do patriotismo, para MacIntyre o incômodo surge de não reconhecer que o patriotismo é irreconciliável com a moral e com os direitos subjetivos atuais (Forst 2010, p. 133).

Sandel, por sua vez, ataca o liberalismo de forma mais pungente no campo ontológico. Ele defende a concepção de MacIntyre de seres humanos como seres que contam histórias e que retiram dessas histórias as fontes de sua moralidade e afirma que a deontologia é inadequada como fonte moral, principalmente em Rawls a qual ele afirma a concepção de pessoa deste último como desvinculada. Sandel ainda afirma que a visão teleológica como a mais adequada para o estudo das instituições e critica a pretensão de neutralidade do Estado:

Se, no entanto, prevalecer a concepção narrativa da ação moral, ou seja, de que o indivíduo se define como tal a partir da história na qual se vê inserido, talvez valha a pena reconsiderar a noção de justiça de Aristóteles. Se deliberar sobre o que é bom para mim envolve refletir sobre o que é bom para as comunidades às quais minha identidade está ligada, talvez a ideia de neutralidade seja equivocada. Pode não ser possível, nem mesmo desejável, deliberar sobre justiça sem deliberar sobre a vida boa (SANDEL, 2012, p. 296)

Se em Aristóteles há fundamentos para se contrapor ao liberalismo com base em uma noção de natureza humana, em Hegel encontramos algo semelhante. Nele encontramos uma crítica a Maquiavel e Hobbes no sentido de não receber as alegações destes últimos quanto a origem dos conflitos humanos serem por conta da auto preservação. Não apenas isso, essa crítica ataca diretamente o atomismo hobbesiano como fonte do contrato social. Pressupor instituições políticas e sociais como originadas de um contrato entre pessoas autônomas e livres não é conceber verdadeiramente como estas foram construídas ou como os indivíduos realmente são. Em Hegel há uma volta ao essencialismo, não completamente conforme Aristóteles já que o homem não é concebido mais como *zoon politikon* dentro de uma “polis” eticamente abrangente, todavia como fração de um “espírito objetivo” da eticidade de um povo (FORST, 2010, p. 15). Logo, assim como Sandel, Hegel possui uma crítica ontológica às ditas concepções atomistas do indivíduo liberal, afinal as pessoas não podem ser vistas como “uma multidão atomística de indivíduos juntos” (HEGEL, 1997).

Mas não é apenas em Maquiavel e Hobbes que Hegel afirma o atomismo. Estes apenas representam o que o autor chama de “atomismo empírico”, que parte de uma consideração antropológica da natureza humana e usa como base para conceber uma organização racional da vida em comunidade – o trabalho de Hobbes em *O Leviatã* era exatamente demonstrar que a natureza violenta do homem o leva a construir o Estado temendo uma morte violenta. Para Hegel há também o “atomismo formal”, por seu lado, exposto em Kant e Fichte (é válido lembrar que o liberalismo deontológico de Rawls tem fortes bases kantianas), que asseroa que a conduta ética apenas corre partindo de uma razão que purifica o homem de sua natureza egocêntrica. Desta forma, engajar-se com outros seria um esforço, sem a naturalidade presumida por Hegel. Para ele, o engano de tais ideias é tratar o indivíduo “como primeiro e supremo” (HONNETH, 2003, p. 38).

Em conformidade com o comunitarismo, se as ideias liberais são vistas como atomistas, partindo de indivíduos isolados, Hegel propõe partir de vínculos éticos onde as pessoas movam-se acompanhadas. Esta ideia afirma a socialização como essencial ao homem e é mostrada quando Hegel afirma que “o povo é anterior ao indivíduo e este não é de maneira nenhuma autossuficiente”. Tanto Aristóteles como Hegel afirmam que a essência humana é marcada pela vida em comunidade (HEGEL, 1970, p. 505 apud HONNETH, 2003 p. 43).

Ideias comunitárias também são encontradas fora de Aristóteles e Hegel. Charles Taylor por exemplo, procura apoio ao seu projeto na filosofia da linguagem de Herder e Wittgenstein no que se refere à aceção de sujeito imerso numa comunidade linguística, onde os sentidos e juízos da vida estão interligados, onde o sujeito constrói, por meio de relações

dialógicas, tanto a sua própria individualidade quanto seu lugar no mundo. Entretanto, ao tomar tais conceitos modernos, Taylor salienta a utilidade da noção de comunidade de maneira bem próxima a Aristóteles e a Hegel ao criticar o atomismo liberal (RAMOS, 2014).

2.3. O Eu Comunitário

Se as concepções antropológicas de pessoa que fundamentam o comunitarismo são incoerentes com o modelo liberal, elas também devem embasar formas de pensar a justiça. Iniciando por MacIntyre: já foi dito sobre ele de seu viés aristotélico e de sua concepção narrativa de pessoa, mas esta última não foi desenvolvida e nem explicada em sua relação com o comunitarismo.

Primeiramente, como o próprio MacIntyre afirma, sua ideia narrativa do eu é incompleta, no sentido de não ter desenvolvido uma teoria própria para ela, surgindo em contraste - não totalmente construído - com análises atomistas de Locke e Kant¹⁵:

É claro que há um grande número de trabalho filosófico inacabado nessas páginas. Eu pressupus como verdade certas posições filosóficas, nas quais a defesa requer longas discussões, e eu não fiz nada mais que um gesto na direção dessas discussões. Quatro áreas precisam especialmente serem notadas: identidade humana, percepção, a relação entre julgamentos de valor e julgamentos de fato, e a realidade psicológica de certos tipos de traços de personalidade. As posições que eu tomei envolvem a rejeição de relatos lockeanos da identidade pessoal, de pontos de vista kantianos ou semi-kantianos, de certos pontos de partidas na metaética, e o ceticismo sobre a realidade psicológica de traços de personalidade, e logo, sobre a realidade das virtudes e vícios. Mas, visto que cada assunto destes requer tratamento de considerável extensão, eu não fui capaz de dar conta de tudo aqui (MACINTYRE, 1999 p. XII, tradução livre).¹⁶

¹⁵ Mesmo incompleta, há boas razões para dar suporte a visão narrativa de MacIntyre de pessoa, inclusive por estudos fora da área da filosofia: Michael Gazzaniga, neurocientista cognitivo, traz em *Ciência Psicológica* (2005) e o que Mark Freeman, psicólogo, traz em *Rewriting the Self* (2015), é compatível com a visão de MacIntyre. A ideia básica é que seres humanos são naturalmente contadores de histórias. Enquanto MacIntyre coloca em evidência o papel ético dessa afirmação, a saber, como isto influencia em dilemas morais, estes cientistas colocam o papel narrativo como epistemológico: a capacidade de experienciar o mundo é dá-se por intermédio de narrativas. Há inclusive uma linha terapêutica chamada terapia narrativa que trabalha com este pressuposto. Da mesma forma que Honneth complementou o trabalho de Hegel utilizando Herbert Mead, a proposta de continuar a linha narrativa de MacIntyre por meio dos trabalhos de Freeman e Gazzaniga seria um promissor campo de pesquisa, podendo suprir as explicações das referidas quatro áreas que MacIntyre não pôde.

¹⁶Texto original: “There is of course a good deal of unfinished philosophical business in these pages. I have presupposed the truth of certain philosophical positions, the defense of which requires extended argument, and I have done no more than gesture in the direction of that argument. Four areas especially should be noticed: human identity, perception, the relationship of evaluative judgment to factual judgment, and the psychological reality of certain types of character trait. For the positions that I have taken involve a rejection of Lockean accounts of personal identity, of Kantian or quasiKantian views of perception, of a number of standpoints in metaethics, and skepticism about the psychological reality of character traits, and therefore about the reality of virtues and vices. But, since each of these requires treatment at considerable length, I have not been able to supply it here.”

Para MacIntyre, a vida de alguém deve ser compreendida como uma narrativa, uma história na qual a pessoa é *coautora*. Uma história não tem sentido ^{quando} não há continuidade e essa continuidade exige uma direção, finalidade – o *télos* aristotélico (FORST, 2010, p. 247); o modo de aquisição da identidade é pelas comunidades nas quais as pessoas cresceram:

Sou filho ou filha de alguém, primo ou tio de alguém; sou um cidadão desta ou daquela cidade, membro desta ou daquela associação ou profissão; pertencço a tal clã, tal tribo, tal nação. Por conseguinte, o que é bom para mim tem de ser o bem para quem vivência esses papéis. Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. E, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral (MACINTYRE, 2001, p. 369s).

A teoria narrativa de MacIntyre não fomenta apenas a explicação sobre como são feitos os juízos morais dos indivíduos. Há um paralelo entre a narrativa deste e narrativas maiores, das comunidades. Assim, em MacIntyre da mesma forma que a narrativa de uma vida pessoal é sempre parte de uma narrativa de ordem superior, não é possível existir uma ideia de moral sem a ideia de um *telos* aristotélico, nem uma política que não incorpore esse *telos*. (FORST 2010. p. 132).

Taylor reconhece essa guinada moral que MacIntyre relata, o ceticismo moral que reina no terceiro estágio distorce a concepção moderna de razão prática, gerando a crença de que posições morais não podem ser discutidas ou arbitradas pela razão, restando apenas decidir por aquelas que pareçam melhores (o que MacIntyre chama de emotivismo) (TAYLOR, 2000, p. 47). Taylor porém é mais simpático à proposta liberal, querendo torná-la adaptável às demandas comunitárias, pois acredita que um dos erros da crítica comunitária é considerar o liberalismo completamente inviável por seu atomismo (TAYLOR, 2000, p. 203 ss). Em Taylor há dois tipos de liberalismo - que Michael Walzer convencionou chamar de liberalismo 1 e liberalismo 2. O primeiro é comprometido fortemente com os direitos individuais e com a neutralidade do Estado (um Estado sem projetos culturais ou religiosos), sem fins coletivos além da liberdade pessoal e da segurança pública e bem-estar de seus cidadãos. O segundo liberalismo já permite que o Estado se comprometa com a sobrevivência e com o florescimento de uma cultura, ou nação em particular desde que aqueles que pensem diferentemente sejam protegidos (WALZER, 1994 p. 99). Como para Taylor, o primeiro é restritivo, e o segundo é permissivo, ele opta pelo segundo, que pode inclusive por preferência, escolher as diretrizes do primeiro.

As premissas antropológicas de Taylor refletem sua escolha por um liberalismo mais comunitário, nelas existem características extremamente marcadas pelo contexto e pela intersubjetividade, preterindo uma subjetividade solitária. Em *Argumentos Filosóficos*, ele utiliza-se da expressão *sujeito corporificado*:

Trata-se de uma concepção do sujeito como um agente essencialmente personificado, engajado no mundo. (...) Nossa alegação enuncia antes que nossa maneira de ser sujeitos é, em seus aspectos essenciais, a de agentes corporificados. É uma afirmação sobre a natureza de nossa experiência e de nosso pensamento, bem como de todas as funções que nos pertencem qual sujeitos, em vez de acerca das condições empiricamente necessárias a essas funções. Dizer que somos essencialmente sujeitos corporificados é dizer que é essencial para nossa experiência e pensamento ser a experiência e o pensamento de seres dotados de corpo (TAYLOR, 2000 p. 35).

Em análise, Forst afirma que Taylor embasa sua concepção de pessoa em Heidegger, mais precisamente do *Dasein*, isso fundamenta sua base hermenêutica transcendental da identidade moderna e também sua concepção de filosofia moral:

O ponto de partida dessa concepção é a análise heideggeriana do *Dasein*, como uma existência “em cujo ser se trata desse ser”, que já sempre tem uma compreensão do seu ser e de seu mundo, que pode questionar, mas não pode trazer seu ser inteiramente “diante de si”: o *Dasein* já está sempre no mundo e este determina o horizonte que lhe permite primeiramente questionar. A reflexão hermenêutica não é uma auto relação ou uma auto-observação possível segundo o esquema sujeito-objeto, mas uma auto interpretação de si mesmo. De acordo com Taylor, o ser humano é ‘um animal que se auto interpreta’ e toda abertura de seu eu e do mundo permanecer provisória e limitada dentro de um horizonte histórico. A ‘subjetividade referida à situação’ denota precisamente este caráter mundano do sujeito, que tem, somente um, acesso interpretativo a si mesmo – quer dizer, a si mesmo como sujeito particular temporal, corpóreo, histórico e ético no interior do horizonte de determinados pressuposto de fundo e de um mundo que aparece ‘desvelado’ linguisticamente, porém nunca aparece sob uma luz clara e cristalina. (FORST, 2010 p. 262).

Em *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, Taylor concentra-se no peso epistemológico de sua concepção. A saber, humanos como serem dialógicos como superação da dicotomia entre o atomismo e mera construção social dos indivíduos. A identidade é formada sempre em diálogo com o outro, mesmo uma reflexão solitária feita por um ermitão é o trabalho com um “outro” pois é feita por uma ideia de “Deus”, até mesmo o artista solitário o faz, trabalhando para uma futura audiência, e a partir de contatos passados com outras pessoas. Há sempre um interlocutor, mesmo que este não esteja em evidência (TAYLOR, 1994, p. 34). Como Taylor coloca:

Essa característica crucial da vida humana certamente é seu caráter dialógico. Nós nos tornamos humanos completos, capazes de entender a nós mesmos, e consequentemente definindo nossa identidade, através de nossa aquisição de ricas

linguagens de expressões humanas. Para meu propósito aqui eu quero tomar linguagem em um sentido mais amplo, referindo-me não apenas às palavras que falamos, mas também outros modelos de expressão através dos quais nós definimos a nós mesmos, incluindo “linguagens” da arte, do gesto, do amor, e assim por diante. Mas nós aprendemos esses modelos de expressão através de trocas com outros. Pessoas não adquirem essas linguagens necessárias por auto definição. Ao invés disso, nós somos apresentados a elas através de interações com outros com os quais nos importamos – o que George Herbert Mead chamou de “outros significantes”. A gênese da mente humana não é nesse sentido monológica, não é algo que cada pessoa consegue por ela mesma, mas é dialógica. (...) Nós definimos nossa identidade sempre por meio do diálogo com, e às vezes lutando contra, as coisas que os outros significantes querem ver em nós. Mesmo depois de superar alguns desses outros - nossos pais, por exemplo – e eles desaparecerem de nossas vidas, a conversa com eles continua dentro de nós enquanto estivermos vivos (TAYLOR, 1994, p. 34s, tradução livre)¹⁷.

Assim, Taylor advoga contra uma concepção de sujeito teórica e completamente racional, que encara a si mesmo, o mundo e outros sujeitos como objetos, e se interpreta como desanexada de contextos já sempre estruturados linguisticamente de modo intersubjetivo e axiológico. Essa concepção de subjetividade não pode conceber o significado de identidade. Uma identidade implica encontrar-se em um local onde as relações com o mundo e com outros são mediados em uma *linguagem* (FORST, 2010, p. 262). Ainda segundo Forst, são quatro as dimensões da concepção de pessoa de Charles Taylor:

A dimensão ético valorativa: Em Taylor, assim como para a escola de Frankfurt, os seres humanos não têm apenas desejos e necessidades que os guiam, mas também a vocação para o exame reflexivo destes a luz de desejos superiores. De maneira mais fraca isso implica em pensar suas necessidades comuns em termos de conveniência e conforto. De maneira mais forte, é refleti-las juntamente com necessidades superiores para distinguir o que é bom e o que é mau. Este enquadramento de “avaliações fortes” é essencial e recorrente na obra moral de Taylor: são essas avaliações fortes que permeiam o pensar identitário, revelando-se com fundamental para o indivíduo, levando até mesmo a uma reformulação do conceito de liberdade: Pois ter uma identidade formada implica em estar “profundamente de acordo consigo mesmo e com suas ações e se responsabilizar por elas, isto é, ser capaz de responder

¹⁷ Texto original “This crucial feature of human life is its fundamentally dialogical character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression. For my purposes here, I want to take language in a broad sense, covering not only the words we speak, but also other modes of expression whereby we define ourselves, including the “languages” of art, of gesture, of love, and the like. But we learn these modes of expression through exchanges with others. People do not acquire the languages needed for self-definition on their own. Rather, we are introduced to them through interaction with others who matter to us—what George Herbert Mead called “significant others.”⁸ The genesis of the human mind is in this sense not monological, not something each person accomplishes on his or her own, but dialogical. (...) We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us. Even after we outgrow some of these others—our parents, for instance—and they disappear from our lives, the conversation with them continues within us as long as we live.”

convictamente sobre a questão sobre o eu” (FORST, 2010, p. 263). Desta forma, a liberdade não é apenas a ausência de impedimentos a um ato – alguém só é verdadeiramente livre quando está de acordo com as próprias ações.

Isso leva à dimensão *comunitária* da pessoa em Taylor bastante hegeliana ao tempo que é assaz semelhante a MacIntyre: as avaliações fortes são o elo entre o indivíduo e a comunidade – “Eu defino quem eu sou ao definir de onde eu falo, de que árvore genealógica, espaço social, da geografia de status sociais e funções, nas minhas relações íntimas com os outros que eu amo¹⁸” (TAYLOR, 1989, p. 35, tradução livre). A avaliação forte de alguém não é uma projeção que sai dela por si, mas antes a indicação de que esses valores são repartidos.

Na concepção de pessoa de Taylor também há uma dimensão *linguística* cuja importância pode ser inferida de uma de suas citações anteriores: a linguagem não é apenas o meio de comunicação, ela tem um papel e significado maiores e é por meio dela que as pessoas trocam e reafirmam valores – ela é a própria substância que constitui a reflexão (FORST, 2010, p. 265).

Por fim, há a dimensão *histórico-temporal*: assim como MacIntyre, Taylor acredita na importância da história de uma vida ser retratada como uma narrativa que pede um ponto de partida e um destino. Os sujeitos, marcados pela temporalidade, possuem um passado que explica narrativamente seu presente e com um futuro projetado para fazer sentido a esta narrativa. A diferença entre ambos é que as avaliações fortes em Taylor não prescrevem um telos superior segundo MacIntyre (TAYLOR, 1989, p. 51).

Em que essa concepção advoga a um Estado que não seja neutro, mas sim aberto para a ética, seguindo as matrizes comunitaristas? Dizer que os homens são seres dialógicos implica dizer que o reconhecimento público de nossa identidade requer uma política que seja aberta a deliberação pública das identidades compartilhadas com outros. “Uma sociedade que reconheça as identidades individuais será uma sociedade deliberativa e democrática por que a identidade individual é parcialmente constituída de diálogos coletivos.”¹⁹ (TAYLOR, 1994 p. 7). Tanto Taylor como MacIntyre e Sandel afirmam que essa abertura ética é necessária pelo próprio modo de constituição daquilo que é chamado de identidade, seja pela narrativa como MacIntyre, seja pelo caráter dialógico dessa formação, conforme Taylor. Segundo Forst,

¹⁸ Texto original: “I define who I am by defining where I speak from, in the family tree, in social space, in the geography of social statuses and functions, in my intimate relations to the ones I love.”

¹⁹ No original: “A society that recognizes individual identity will be a deliberative, democratic society because individual identity is partly constituted by collective dialogues.”

Taylor imputa quatro erros da concepção de pessoa que o liberalismo peca por não levar em conta as características que ele elucida:

Disso resulta (a) uma concepção atomista de pessoa como “um sujeito que apenas avalia fracamente, que desconhece diferenças qualitativas, e compreende a si mesmo como sujeito com meras preferências; (b) uma concepção instrumental e exterior de comunidade, um conceito negativo de liberdade e uma concepção do ‘estado de necessidade e do estado de entendimento’, falando em termos hegelianos; (c) uma concepção designativa da linguagem, que a compreende como um instrumento exterior e não leva em consideração seu caráter de abertura do mundo; (d) por fim, o esquecimento da historicidade da questão do bem e da continuidade da vida. Assim, o naturalismo não consegue colocar adequadamente a questão do bem, e isso se reflete, por sua vez, na concepção empobrecida da moral do utilitarismo e do procedimentalismo, cuja falha central consiste em não apreender ‘por dentro’ ‘as avaliações fortes’ das pessoas e, ao invés disso, limitar-se às relações externas e adotar um conceito parcial de razão de tipo formal (FORST, 2010 p. 266).

Há visíveis pontos em comum entre MacIntyre e Taylor, um deles é de caráter epistemológico: as pessoas estão inseridas nas práticas sociais, práticas tão intrínsecas na formação delas que a saída das mesmas não é viável. Se MacIntyre estiver correto e o que for o bem para o indivíduo é necessariamente o bem para aqueles que desempenham o mesmo papel deste, então tais atribuições devem ser colocadas em conta no debate sobre autonomia: esta é exercida não fora das atribuições recebidas mas dentro delas. Enquanto no liberalismo as pessoas devem ser livres para poder escolher os papéis que bem entender, no comunitarismo há o mergulho nos mesmos – o Estado é um agente protetor da autodeterminação ao inspirar que os cidadãos imerjam e compreendam seus próprios papéis, não por possibilitar a saída de tais atribuições. Uma autodeterminação por si mesma é indeterminada (KYMLICKA, 2006, p. 266).

Os motivos para que este eu situado sirva de fundamento para uma teoria política são vários: deveres de proteger a ordem cultural, necessidade de deliberação coletiva na escolha de um bom modo de vida e fortalecimento da legitimidade política. O primeiro deles envolve um papel sobre a neutralidade do Estado em relação a cultura, porém de modo diferente do que foi abordado no primeiro capítulo.²⁰ Para os liberais a intervenção no mercado cultural é uma forma de restrição a autodeterminação as pessoas, o Estado não teria esse direito sendo seu único dever assegurar que os indivíduos tenham uma parcela que garanta seu ingresso em tal mercado. Porém isso nem sempre é verdadeiro e o mercado cultural pode, se deixado irrestrito, ser autofágico e destruir as bases do pluralismo. Em Rawls há a crença de que bons modos de vida são auto sustentáveis no mercado justamente por suas qualidades. Porém isto

²⁰ No primeiro capítulo, a neutralidade foi abordada no sentido de sua viabilidade, e lá os parâmetros que a norteiam foram mostrados, a saber a universalidade e a reciprocidade. Aqui, será comentado se a neutralidade é desejável ou não, e se há formas de garantias a opções culturais coerentes com ela.

não implica que a adesão das pessoas em uma ética ou outra implique em um compromisso com sua sustentabilidade – o interesse por uma prática social pode ser promovido justamente com o esgotamento dos recursos que a possibilita (KYMLICKA, 2006, p. 280s).

Porém isso não requer necessariamente o aparato coercitivo do Estado para tal sobrevivência – transformar isso em uma questão política, onde o governo intervém não apenas como garantidor, mas como promotor. Outra opção seria incentivos à cultura por meio de crédito fiscais a indivíduos que contribuam com as mesmas segundo suas próprias preferências²¹, ou ainda por meio de instituições da sociedade civil, interessadas com a manutenção de determinada forma de vida. Assim a autodeterminação e a neutralidade liberais estariam garantidas ao lado das opções de boa vida que os comunitários preocupam-se a serem deixadas apenas ao mercado, afinal embora Rawls não inclua apoio do Estado à cultura (por meio não políticos) por conta de motivos já expostos, não há motivos para rejeitá-lo, e isso em nada mudaria sua teoria (KYMLICKA, 2006, p. 281).

De fato, tanto liberais como comunitários preocupam-se com as opções culturais, discordando apenas em relação às ferramentas apropriadas para a sua manutenção, os comunitários consideram o Estado seria a arena adequada para a elaboração de visões do bem já que estas visões requerem a investigação compartilhada, elas não poderiam ser buscadas, ou mesmo conhecidas, por indivíduos solitários. Do outro lado, os liberais têm imensa desconfiança da mesma, preferindo o “mercado de ideias”. É certo de que “julgamentos individuais requerem o compartilhamento de experiências e trocas da deliberação coletiva” (KYMLICKA, 2006, p. 283), porém qual o ambiente mais adequado para essas considerações?

Não há nos comunitários uma distinção entre atividades meramente coletivas e atividades políticas. O liberalismo propicia troca de experiências e as tem em alta conta – liberdade de reunião e de expressão são direitos básicos de qualquer sociedade liberal e tais trocas ocorrem em diversas comunidades alheias ao Estado – família, amigos, sindicatos, igrejas, mídia. Logo, não há negligência por parte do liberalismo em relação à cultura compartilhada.

Kymlicka reconhece que isso por si mesmo, apesar de não ser um argumento eficiente contra a neutralidade, tampouco prova que ela deva ser endossada – mas a questão aqui já vai além da mera neutralidade cuja viabilidade foi explicada no capítulo anterior, é saber se as ferramentas liberais bastam para manter uma integridade cultural mínima. Se, por um lado, os

²¹ No Brasil, exemplo semelhante de tal medida é a Lei nº 8.313/91, conhecida como “Lei Rouanet”.

comunitários não atentam para o alerta liberal de que utilizar-se do Estado como ferramenta coercitiva em defesa de uma cultura tem inadequados, por outro, o comunitarismo reconhece que a liberdade é uma conquista histórica e frágil, fazendo com que deixar que uma cultura tolerante sustente a si mesma não seja uma boa ideia. Será que o mercado é realmente uma boa garantidora de tal cultura ao deixar de ligar as pessoas em práticas comunitárias (KYMLICKA, 2006, p. 288)? Isso refere-se ao dilema da substância sem substância.

A crítica comunitária à legitimação política toca neste aspecto – uma forma comum de vida entre os cidadãos, e entre os cidadãos e o Estado é o que fundamenta a legitimação, o Estado liberal quebra tais percepções compartilhadas e assim trabalha contra sua própria legitimidade - Taylor afirma que problemas de legitimação são problemas de identificação: se os agentes não acreditam que o sistema político defende valores que eles consideram básicos eles consideram-se distantes demais para dá-lo suporte (TAYLOR, 1989). Kymlicka resume as preocupações liberais da seguinte forma:

Este distanciamento da forma de vida compartilhada da comunidade significa que passamos a estar pouco dispostos a suportar os fardos da justiça liberal. Como resultado, as democracias liberais estão passando por uma crise de legitimação – pede-se aos cidadãos que se sacrifiquem cada vez mais em nome da justiça, mas eles compartilham cada vez menos coisas com aqueles pelos quais estão se sacrificando. Não há nenhuma forma de vida compartilhada subjacente às exigências do Estado neutro (KYMLICKA, 2006, p. 290).

A resposta liberal a este problema seria a crença em que os cidadãos simplesmente aceitariam o fardo da política pelo mero reconhecimento público dos princípios de justiça – não seria a promoção de um modo de vida compartilhado que iria fazer com que os direitos fossem respeitados, mas o reconhecimento kantiano de que cada pessoa tem um direito igual a consideração – uma percepção compartilhada de justiça, não de bem. A tréplica comunitária desconfia da ingenuidade de tal afirmação reiterando que a legitimidade só pode ser recuperada através de uma noção partilhada de bem comum (KYMLICKA, 2006, p. 290s).

O que justifica a crença de que um modo de vida compartilhado requer necessariamente um modo de vida em comum? O comunitarismo, como foi mostrado, possui fortes influências aristotélicas e hegelianas²², e as sociedades antigas que serviram de bases para tais filósofos assim eram compreendidas. Há porém um grave detalhe nesta percepção: o alto grau de legitimidade advinha paradoxalmente de um baixíssimo índice de representatividade. Os governos da Nova Inglaterra excluía mulheres, índios, ateus e pessoas sem propriedade, no caso grego, mulheres, estrangeiros e escravos também não

²² E mesmo Hegel tinha como parâmetro as antigas cidades-Estado gregas e as admirava romanticamente o fato dos cidadãos reconhecerem-se reciprocamente em seus costumes (HONNETH, 2003, p. 40).

participavam da deliberação pública. Quando o “debate democrático” é monopolizado por um grupo específico a busca por um bem partilhado por este grupo não é democrática – é uma busca que atende apenas aos interesses do mesmo.

O comunitarismo crê que este fato não é essencial ao modelo democrático de tais sociedades, e que a inclusão de grupos dissidentes não sobrepujariam a busca por um bem comum. Entretanto, tais grupos foram excluídos por motivos da própria singularidade do bem comum envolvido – a saber, racista e sexista. Se os fins que merecem ser compartilhados pelo comunitarismo repousam nas práticas históricas de um povo, e se essas práticas foram codificadas por homens brancos detentores de propriedades para servir aos próprios interesses, há um motivo genuíno para desconfiar da ideia comunitária. A legitimação comunitária com base em um conjunto de crenças fortes partilhadas parece excluir grupos. Tais grupos marginalizados não podem encontrar uma resposta ao mergulhar nos papéis que lhes foram dados – mulheres podem rejeitar e assim o fizeram em relação tal mergulho. As tradições históricas que servem de base ao comunitarismo podem não ser a solução a problemas que as afrontam, mas podem ser justamente parte do problema – práticas machistas por exemplo reiteram estereótipos culturais (KYMLICKA, 2006, p. 293s).

É compreensível o ideal do comunitarismo de criar uma linguagem, aqui usada no sentido amplo, explicado por Taylor, e uma política do bem comum. “Infelizmente, tal linguagem e tal prática são, na melhor das hipóteses, irrelevantes para as modernas democracias e, na pior das hipóteses, intolerantes” (KYMLICKA, 2006, p. 299). Porém se o comunitarismo não apresenta a resposta certa para o problema liberal, ele ao menos o descreve bem. É possível haver legitimidade e liberdade ao mesmo tempo? É hora de trabalhar o problema da substância sem substância.

As teorias liberais, com elas a de Rawls, apresentam uma imagem de cidadania fraca a fim de torná-la ajustada com multiplicidade ética que a comunidade abarca. O comunitarismo por sua vez sugere uma comunidade política vinculada ética e culturalmente para que se seja possível a coesão social, o autogoverno democrático e a solidariedade. A teoria comunitarista parte da resposta ao atomismo: uma comunidade não pode compor-se somente de um amontoado de indivíduos, há a imprescindibilidade de uma qualidade política comum que falta ao “ethos” do modelo liberal (FORST, 2010, p. 129ss). Em essência a assimilação oferecida pelo caminho liberal seria ineficiente. Este debate não se cogita apenas na arena teórica, pois segundo Sullivan, nas palavras de Forst:

Além disso, essa sociedade jurídico-individualista não pode ser justa: não apenas não consegue se manter no longo prazo, como também não pode ser justa. Pois,

mesmo quando ela está numa situação de reconhecer, como princípio, a igualdade de todos os cidadãos, ela só consegue realizá-lo à medida que apela à orientação para o bem comum e a solidariedade, à pertença comum de todos os cidadãos (SULLIVAN, 1982, p 154, apud FORST, 2010, p. 130).

Conforme já abordado, existem divisões dentro do pensamento comunitarista que podem ser classificadas como substancialista e republicano. Aquele afirma que o bem comum pode ser concebido como uma substância que já há de maneira pré-política, como o cerne de uma comunidade. Hegel já afirmava que deveria haver uma coesão intensa entre a identidade dos indivíduos e a da universalidade que sublima a dicotomia subjetividade/comunidade. A vertente republicana, fundamentada no pensamento de Rousseau afirma que a coesão ética é produzida com fundamento na participação sendo resultado de um processo discursivo.

Dito de outra forma, uma vertente afirma que a coesão é anterior à comunidade e outra a observa como posterior (FORST, 2010, p. 130 ss). As duas, entretanto, consentem que a concepção liberal não abarca apropriadamente a finalidade da comunidade política; MacIntyre e Sandel, por exemplo, veem a pertença em uma comunidade política de modo semelhante à pertença a uma família (MACINTYRE, 1988; SANDEL, 1982). Certamente, em tal teoria, ética e política são conjugados e a afinidade de doutrinas abrangentes é o que dá legitimidade ao sistema político em si. Taylor vai por esta linha de raciocínio e ainda asseroa que tensões de legitimação são tensões de identificação: sucedem quando os agentes não confiam mais que o sistema agrega valores que eles têm como fundamentais (TAYLOR, 1989, p. 86ss). Em essência, a teoria comunitarista explana a coesão e a legitimação como interdependentes e fundamentadas em uma ética compartilhada da comunidade.

Contudo, em avaliações posteriores, a tese comunitarista mostra-se problemática: as visões de uma comunidade devem ser relativizadas em contraponto a regras universais sob pena de acomodar falhas de justiça para com minorias. A pluralidade ética é uma qualidade das sociedades hodiernas, por isso uma corrente que visa agregar concepções de vida boa distintas pode extinguir correntes minoritárias e não lhes fazer justiça. Então é formado o dilema da substância sem substância:

Uma sociedade ‘multicultural’ não pode ser compreendida nem segundo o modelo liberal de uma separação entre identidades ética e política, nem segundo o modelo comunitarista de uma identidade ética uniforme. Ela deve encontrar um modo de integração capaz de fazer mediação entre a unidade necessária e a multiplicidade possível, que não exclua identidades particulares, e que, não obstante não abandone uma identidade ‘abrangente’ (...) de um lado, não entender a identidade política de modo muito substantivo e marginalizar minorias; porém de outro não a entender de modo muito fraco a ponto de não tornar possível a integração política e a solidariedade social (FORST, 2010 p. 138).

A questão da teoria comunitarista não se vincula apenas à pluralidade de percepções de vida que existem em um Estado, mas também a abundância de comunidades nas quais alguém pode fazer parte – com efeito, indivíduos podem concomitantemente serem “sindicalistas, membros religiosos, de partidos políticos e contribuintes”. Portanto, o obstáculo da política comunitarista consiste em não particularizar concepções éticas de políticas enquanto que os cidadãos participam de comunidades distintas ao mesmo tempo (FORST. 2010 p. 141 ss).

2.4. A Solução Do Dilema

Os modelos de cidadania e política apresentados visam embasar a *legitimação* de normas, decisões políticas e a *integração* de uma comunidade política. O modelo comunitário explica ambos através da unidade ética da comunidade: os cidadãos são (ou deveriam ser) eticamente agregados segundo um *ethos* comum o que justifica as leis e arbítrios políticos; enquanto no modelo liberal o que legitima a política é um *consenso sobreposto* onde os cidadãos são integrados por um mínimo ético com embasamento *moral* que possibilita a comunidade mesmo com a abundância de formas de vida abrangente. As dificuldades de cada modelo foram supra abordadas e consistem em definir um grau de carga ética aos cidadãos. Se não houver ligação entre eles não há integridade ou legitimidade, caso o vínculo seja forte chega-se a uma teoria cega à diversidade ética e que pode legitimar opressão à comunidades menores.

Rainer Forst, como Habermas, estuda as características dessas duas teses, assim como ele, oferece a *democracia deliberativa* como terceiro caminho e empenha-se em explicar conceitos como cidadania e direito dentro deste terceiro modelo. A particularidade de Forst é explicar cidadania e direito como contextos de justificação.

Forst dedica-se a resolver a dicotomia entre liberais e comunitaristas no que tange ao *ethos* da democracia através de uma teoria da sociedade civil a qual desenvolve partindo do conceito habermasiano (HABERMAS, 1997).

Segundo uma interpretação, a sociedade civil caracteriza um domínio parcial de associações e esferas públicas no interior da sociedade, nas quais os cidadãos deliberam sobre problemas e interesses comuns e, eventualmente, introduzem suas reivindicações nos processos institucionalizados politicamente (FORST, 2010 p 144).

Para Forst, tal conceito é mais do que um domínio social parcial, é uma “comunidade de comunidades sociais” onde a ação política é interposta por uma diversidade de associações e comunidades na qual as pessoas em si estão conectadas como *cidadãs*. Isso é um avanço em

relação às teses comunitaristas que não só não percebiam a variedade de comunidades em uma única sociedade, mas também que tais comunidades se tocavam com indivíduos fazendo parte de mais de uma delas.

Em Forst, a *comunidade política*, (aqui abordando o tema de *integração*) é explicada não como um bem *subjetivo* ou *objetivo*, mas *intersubjetivo* com cidadãos dotados de autonomia política. A pluralidade de comunidades éticas que ela alberga a preenche e a configura em uma totalidade que se define *ad infinitum* em consensos temporários (FORST, 2010, p. 143).

Em decorrência disso, a *cidadania* envolve tanto a presença de direitos subjetivos como também o reconhecimento da diferença ética e a responsabilidade política comum: reconhecer-se como membro de uma *comunidade política*, como *cidadão* dentro de uma comunidade ética que necessita comunicar-se com uma comunidade maior.

Quanto à *legitimação*, Forst a embasa procedimentalmente por meio da formação dos discursos públicos.

Os discursos políticos não devem ser compreendidos segundo o modo liberal restrito e nem segundo o modo comunitarista substancialista. Em vez de sujeitos individuais, pode-se confiar aos discursos a tarefa de trazer argumentos ‘particulares’ numa forma pública – que possibilite a argumentação, recusa ou aceitação. Uma comunidade ética pluralista não se desintegra numa multiplicidade de linguagens e mundos éticos. (FORST, 2010, p. 144).

O foco não são os processos de formação geral de vontade, mas os processos de *formação de argumentos* o que implica exigências de racionalidade nas quais comunidades onde interesses particulares e universais são mediados por indivíduos autoconscientes de sua pertença a uma comunidade maior.

A essas “exigências de racionalidade” Forst enumera três: que o princípio da justificação pública seja realizado dentro das comunidades; que os discursos devam entrar em formas gerais de argumentação e formação da vontade institucionalizada politicamente (ou seja, que haja uma engenharia institucional que possibilite a argumentação); e que o conjunto dos argumentos políticos apelem a uma esfera pública política de todos os cidadãos, qual seja, a comunidade de justificação legítima das questões que atingem todos os cidadãos: deve haver a consciência dos indivíduos de formarem uma coletividade maior (FORST, 2010 p. 152).

Assim, a fonte de legitimação da democracia deliberativa está no processo de formação discursiva e deliberativa de uma decisão política fundamentada universalmente e não na soma das vontades individuais (liberalismo) ou em uma vontade geral comunitarista. A soberania popular é concebida assim como procedimento: são as razões justificadas

reciprocamente que conferem legitimidade às normas; apenas são passíveis de obterem legitimidade as leis e decisões políticas que, em uma discussão formada por cidadãos em pé de igualdade, podem ser “questionadas e aceitas em suas consequências gerais e particulares” (FORST, 2010 p. 153 ss). Assim os discursos políticos devem ter três características:

A racionalidade e equidade: que implica na capacidade de formação do juízo e a vontade de compreender ou tolerar posições diferentes. Os consensos formados pela deliberação são sempre provisórios, e por isso sempre passíveis de serem mudados pelos cidadãos. Logo, não partem da busca por uma verdade política objetiva. Além disso o teste da deliberação pública exige que os cidadãos submetem suas crenças *morais*: a decisão política deve embasar-se em razões universais e públicas, ou, se isso não for possível, que não fira tais critérios (FORST, p 155 ss); *a crítica e conflito* implica em reconhecer as reivindicações de grupos excluídos; e a *reconciliação e solidariedade* implica a necessidade de trabalhar pela pertença plena dos cidadãos a uma comunidade política reconhecidamente fissurada.

Assim, nas palavras de Forst.

A legitimação de normas e decisões políticas pressupõe, no sentido de uma exigência por justificação universal e razão pública, processos de formação deliberativa de preferências e juízos no interior e entre associações e comunidades, que penetram nos procedimentos institucionalizados de formação de vontade e da decisão. A integração de uma comunidade política constitui-se a partir de uma pluralidade de comunidades, associações e formas de vida. Portanto, não pode ser entendida ela mesma como uma comunidade ética no sentido identitário constitutivo (FORST, 2010, p 170).

Assim, a proposta de Forst é resolver o dilema da substância sem substância por propor um modelo de integração que não seja tão forte ao ponto de discriminar concepções éticas minoritárias nem tão débil ao ponto de arriscar a estabilidade social: a chave é não igualar cidadania à ética. A solução é apresentada com base no conceito de pessoa cidadã, que concilia a pessoa ética e jurídica do capítulo anterior com a pessoa moral. Neste contexto as regras são estabelecidas de forma discursiva, e os cidadãos são unidos uns aos outros pelo fato de serem interdependentes ao criarem as leis que irão os reger. É um contexto limitado pelo contexto moral e sobre ele será visto mais no terceiro capítulo.

2.5. Universalismo e adequação.

Em tópicos anteriores foram apresentadas as teses antropológicas por trás de dois autores comunitários, a saber Charles Taylor e MacIntyre. Em comum em seus relatos é o caráter intersubjetivo da vivência humana, dando pouca margem para considerações universais que dela estejam deslocadas. Entretanto, mesmo em relatos tão marcados pelo

contexto há elementos nestes mesmos autores que requerem um distanciamento e avaliações que apenas uma abordagem universalista poderia proporcionar, e é com base nelas que Rainer Forst pretende criticar a teoria de ambos.

A crítica de MacIntyre ao liberalismo parte do pressuposto de que as pessoas desenvolvem as suas compreensões de si mesmo, do que é bom, do que é justo e capacidade de julgamento para averiguar ambos normativamente apenas dentro dos contextos de uma tradição (FORST, 2010, p. 243). Entretanto, quando considerações a respeito do pluralismo batem à porta, MacIntyre encontra dificuldades para tornar sua teoria completa. Assim como Taylor, MacIntyre acredita que a modernidade se nutre de fontes morais plurais, que, justamente por conta de tal variedade, estilhaça a consciência dos contemporâneos – a consciência moderna é uma mistura desarmoniosa de fragmentos desordenados. Porém diferente de Taylor, MacIntyre não crê que tal desordem seria superada em uma justaposição que percorra tais fragmentos morais até suas respectivas fontes. Se em Hegel, há uma visão otimista da história quanto à convergência moral, em MacIntyre há o oposto: o *ethos* unitário está esfacelado para além do conserto (FORST, 2010 p. 243s).

Em *Depois da Virtude*, a história da moralidade ocidental é retratada como uma longa derrota cujo resultado é sua degradação que ocorre em três estágios. Primeiramente os padrões morais²³ eram autênticos e objetivos, incorporados em uma teoria e uma *práxis*. Depois tal unidade entre, moral, teoria e *práxis* rompe-se e é necessário dar nova fundamentação para a moralidade, o que ocorre com Kant. Porém, já que os pressupostos da moralidade do primeiro estágio foram preteridos o resultado é catastrófico e dá lugar ao relativismo: o terceiro estágio é a coexistência incompatível entre os seguidores restantes da moralidade original, que a partir de uma cultura emotivista cria a obrigação para o eu de criar a si próprio. Segundo MacIntyre, foi Nietzsche que reconheceu essa situação (MACINTYRE, 2001; FORST 2010, p. 245s). É o valor desse “primeiro estágio”, que MacIntyre tem de resgatar.

Para MacIntyre, os componentes essenciais de uma boa vida são três. O primeiro deles é a *ordenação narrativa de uma vida*, o que significa que a vida humana deve ser entendida como uma narrativa da qual se é coautor. E tal como uma narrativa não há sentido se nela não houver um objetivo (uma direção ou um *telos*). Mesmo que nele deva existir a coerência entre o *telos* e a *práxis* comunitária, ele deixa em aberto as características constitutivas desse objetivo, das quais ele afirma apenas três – justiça, coragem e honestidade, ele certamente não

²³ Aqui a palavra moral é utilizada em sentido amplo, ignorando a diferença entre ética e moral, que é, pelos comunitaristas, contestada.

leciona como uma cultura deva ser. Ou seja, embora ele afirma que deva existir uma integração entre objetivo pessoal e práxis comunitária, permanece em aberto quais seriam exatamente esses objetivos, o que implica que MacIntyre não é hostil à pluralidade em si (FORST, 2010, p. 247).

O segundo componente, já mencionado no primeiro, é a *integração do sujeito às práticas sociais da comunidade*. Isso traduz-se em MacIntyre, não apenas como componente político, mas também identitário – as pessoas formam sua identidade em virtude da comunidade em que cresceram e assimilaram o que significa fazer o bem, ter obrigações e ser consciente. Elas são, por assim dizer, os papéis que lhes foram entregues. Politicamente MacIntyre não limita, como Aristóteles, a participação nessa comunidade política aos homens, livres, mas enxerga a comunidade como um bem comum, compartilhado por todos (FORST, 2010, p. 248). Tais noções como fundamento do pensamento político já foram discutidas com ênfase nos papéis que foram rejeitados pelas mulheres e na coesão como resultante justamente de um afunilamento da integração política pelos setores que a controlaram.

O terceiro componente da boa vida é a “presença de uma tradição moral que fornece valores absolutos, um *telos* último” (FORST, 2010 p. 246). Com isso, fecha-se o ciclo – uma boa vida é o uma boa vida para mim, para a comunidade onde eu vivo, e para todos em geral (primeiro, segundo e terceiro componentes respectivamente). Isso implica que, mesmo que as práticas integrem o homem na comunidade e dê a ele uma concepção narrativa de vida, onde ele persegue um fim, sem esta terceira característica, as práticas de uma comunidade podem ser simplesmente ruins. Eis aqui um viés próximo mas não idêntico ao universalismo em MacIntyre, ele reconhece as dificuldades que o comunitarismo tem, em um primeiro momento, de fundamentar a autocrítica – alguém que aprendeu o que é certo e o que é errado exclusivamente por meio de uma comunidade, digamos, misógina, teria dificuldades de embasar uma crítica à misoginia (FORST, 2010, p. 248).

Isso não chega a levar MacIntyre a uma concepção moral universalista que transcenda o contexto. Há duas características nele que impedem tal conclusão: uma é a convicção de que mesmo estas normas que valem para todos têm de ser pensadas apenas como dentro de uma tradição para serem agregadas de sentido, ou seja, deve necessariamente haver uma conversão do nível universal para o nível comunitário. A segunda, que explica a primeira, é que não podem haver normas que não façam parte do telos da boa vida comunitária. Não há lugar para uma moral autônoma, adjacente a ética particular. Por quê?

Por que MacIntyre acredita que a moral construída pela razão deságua em uma crise epistemológica, resultante de seu fracasso. Mas por que a moralidade do “segundo estágio” fracassou ou haveria de fracassar? Para isso ele tem dois argumentos, um histórico e outro conceitual. O histórico afirma que o projeto da razão universalizante fracassou de fato – a pluralidade de concepções de justiça e até mesmo a recusa da razão como alicerce da moral. Mas isso simplesmente não é suficiente, pois se a divergência das concepções kantianas representa um fracasso da mesma, então o colapso da concepção aristotélica/tomista que ocorre no “segundo estágio” também teria de servir como prova do fracasso da ideia de MacIntyre (FORST, 2010, p250).

O segundo argumento é conceitual, com base em sua apresentada concepção de pessoa e de boa vida: a moral universalizante e transcendente é falha por que não responde à necessidade humana de uma narrativa com um fim:

Temos, assim, um esquema triplo no qual a “natureza humana como é” (a natureza humana em seu estado sem instrução), é inicialmente discrepante e discordante dos preceitos da ética e precisa ser transformada pela instrução da razão prática e da experiência em “natureza humana como poderia ser se realizasse o seu ‘telos’ (MACINTYRE, 2001, p. 100).

Uma outra abertura para a universalidade encontra-se em seu procedimento de investigação moral, se a razão é insuficiente para fundamentar a moralidade por ela mesma, ela serve de ferramenta ao comparar, conhecer e aprimorar as tradições, e isso ocorre em três estágios:

Nós agora estamos na posição de contrastar três estágios no desenvolvimento de uma tradição: Um primeiro onde as crenças importantes, textos e autoridades não foram ainda questionados; um segundo onde as inadequações de vários tipos foram identificadas, mas não remediadas; e um terceiro que responde a essas inadequações como resultado de um conjunto de reformulações, reavaliações e novas formulações e avaliações designadas para remediar inadequações e superar limitações (MACINTYRE, 1988 , p. 355, tradução livre).²⁴

O que leva ao aprimoramento de tradições são circunstâncias onde as respostas dadas por ela são insuficientes para os problemas que ela enfrenta. MacIntyre denomina esses episódios de “crise epistemológica”. Há uma pergunta, mas não sua resposta ou meios para encontrá-la dentro da tradição conforme ela se encontra. Para que haja uma transformação desta e a superação da crise, deve, segundo MacIntyre, haver três critérios a serem satisfeitos.

²⁴ Texto Original: We are now in a position to contrast three stages in the initial development of a tradition: a first in which the relevant beliefs, texts, and authorities have not yet been put in question; a second in which inadequacies of various types have been identified, but not yet remedied; and a third in which response to those inadequacies has resulted in a set of reformulations, reevaluations and new formulations and evaluations, designed to remedy inadequacies and overcome limitations.

O primeiro e mais óbvio é responder a pergunta, o segundo é explicar o motivo de as ferramentas anteriores serem ineficientes para encontrar a resposta, e o terceiro é uma continuidade entre os conceitos anteriores e os novos. A superação assim abarca a rede de respostas antigas e a aprimora (MACINTYRE, 1988, p. 362).

Isso pode acontecer pela evolução das próprias tradições ou ainda pelo encontro entre elas, mas o encontro que possibilite as respostas da tradição que aprende não é apenas uma troca de uma tradição por outra: uma troca permitiria que as respostas fossem encontradas, e a explicação da mesma não ter sido encontrada antes, mas não permitiria uma continuidade entre os conceitos anteriores, o modo como duas tradições se conhecem e possibilitam a crise epistemológica de uma precisa ser melhor explicado.

Como ocorre a tradutibilidade de uma tradição por outra? O conceito de pertencer uma tradição requer, em MacIntyre, vivenciá-la, a compreensão de ambas requer, portanto, a vivência de ambas – ao tempo que também afirma que pode conhece-la pela “imaginação”. De uma maneira ou de outra MacIntyre pressupõe a possibilidade de compreender ao mesmo tempo duas vivências e a partir disso resolver uma questão que seja em comum a elas. É algo do qual MacIntyre não pode fugir, pois, a comunicação entre duas tradições requer uma semelhança entre elas, ou essa semelhança existe e assim respostas são adquiridas ou uma tradição é completamente diferente de outra e um salto de fé, sem vivências, também é um salto sem a continuidade narrativa que o terceiro requisito de MacIntyre exige (FORST, 2010, p. 254). Para Forst:

A concepção ética de unilateral da racionalidade das tradições, de MacIntyre, contradiz, portanto, a sua própria concepção ética de pessoa. Não consegue deixar de aceitar uma racionalidade hermenêutica do reconhecimento recíproco de modo a não defender a tese da clausura dos universos éticos que põe em questão a continuidade do eu – uma continuidade que se mantém *entre* tradições, com o que também o monismo da concepção de pessoa se torna relativo. Essa racionalidade hermenêutica é de segunda ordem: ela não afirma quais padrões do bem de primeira ordem estão justificados, mas afirma que as tradições somente podem sê-las por passarem no “teste dialético”, ao se justificarem racionalmente com boas razões diante de seus próprios membros e diante de outras tradições. (...) MacIntyre reivindica determinados princípios de segunda ordem que vão além do contexto, tais como uma definição formal do bem, a concepção de comunidade como um projeto não exclusivo e o “direito moral” universal. Esses princípios são condições práticas de racionalidade que, segundo MacIntyre, uma tradição deve preencher para ser aceitável. Com isso ele é forçado a propor uma separação entre princípios formais de segunda ordem e conteúdos éticos substantivos do bem: tanto no sentido hermenêutico como no sentido primário (FORST, 2010, p. 254s).

Forst procura contrabalancear a concepção de MacIntyre não com um universalismo completamente independente e transcendente, onde as normas são justificadas racionalmente por pessoas egoístas e separadas do contexto. Antes, afirma que, tendo os contextos por ponto

de partida quanto à compreensão que as pessoas têm de si, ainda há outros contextos além do da boa vida, quais sejam, aqueles que concernentes à igualdade jurídica, normas morais, e obrigações políticas. Cada um desses quatro contextos requer respostas diferentes para justificar as suas normas (FORST, 2010, p. 245). Mas ele ainda deve enfrentar a tese de Charles Taylor de que sua tese (a de Forst) não se apoia em uma teoria multidimensional do bem e que não é passível de ser contornada no sentido de que não se pode contestar os valores implícitos em que ela se apoia correndo risco de perder a própria identidade se isso for feito – como afirma Taylor (FORST, 2010, p. 259).

Enquanto boa parte das teses comunitaristas procuram atacar o liberalismo deontológico da primazia do justo sobre o bem por afirmar que a diferença entre esses conceitos é insustentável, Taylor vai além disso ao tentar superar essa concorrência por afirmar a prioridade do bem. Não que isso se traduza em uma ética superior aos princípios liberais – “para ele trata-se muito mais de defender, num plano superior da lógica de fundamentação, *bem morais* que exigem o respeito a uma pluralidade de concepções éticas do bem.” (FORST, 2010, p. 259). Há duas críticas que Taylor faz ao procedimentalismo liberal:

A primeira delas é que a própria deontologia fundamenta-se em uma concepção de bem. Desta forma, por ela trabalhar por uma base que esteja fora de uma concepção do bem ela mina a própria base, entrando assim em um paradoxo autofágico. O segundo ponto de Taylor é que, por essa mesma base exterior ao bem, a deontologia acaba por degenerar a própria auto compreensão das pessoas no que lhes constitui mais caro: suas identidades – isso ocorre segundo Taylor por que o liberalismo baseia-se apenas nos direitos e obrigações recíprocas, cujo conteúdo é constitutivo da identidade das pessoas, mas não o único; por essa base insuficiente a auto compreensão fica prejudicada – as teorias de base deontológicas “são pegadas em uma estranha contradição pragmática, onde os mesmos bens que as motivam as levam a negá-los ou desnaturar estes bens. Elas são constitucionalmente incapazes de confessar as fontes mais profundas de seus próprios pensamentos” (TAYLOR, 1989, p. 88)²⁵.

Assim como MacIntyre, Taylor afirma o fracasso do iluminismo como projeto moral autônomo, e também de que o ponto de partida não é de um eu desengajado atomista, mas um sujeito participante do ethos comunitário, engajado com ela e cuja a narrativa com ela seja uma e determinante para sua identidade, porém, longe de MacIntyre, Taylor não afirma que esta unidade afirme um *télos* superior. Aquilo que MacIntyre considera como um emotivismo

²⁵ Texto original: “They are caught in a strange pragmatic contradiction, whereby the very goods which move them push them to deny or denature all such goods. They are constitutionally incapable of coming clean about the deeper sources of their own thinking.”

fragmentado, longe de fornecer as bases de uma boa vida é para Taylor ineficiente, desde que seja suficientemente refletido (FORST, 2010, p. 260).

Além disso, quanto ao campo jurídico, ambos concordam que os direitos subjetivos se orientam por um campo em que consideram a liberdade negativa de maneira viciada, por ela ignorar o pertencimento ético²⁶ - a liberdade assim só poderia ser definida de maneira qualitativa se quando integrada na existência comunitária. O ponto de discórdia entre ambos é que MacIntyre, mais pessimista, não crê que a modernidade ainda possa dar ferramentas que bastem à uma identidade plena (FORST, 2010, p. 260).

Taylor não é tão pessimista em relação ao liberalismo quanto MacIntyre, afinal ele o julga como uma tradição, tão digna de respeito e tão cheia de limitações em sua forma mais rígida quanto qualquer outra – “ele não pode e não deveria afirmar a neutralidade moral completa. Liberalismo é também uma crença pela qual lutar”²⁷ (TAYLOR, 1994, p. 62).

Mas para quem vale e até onde Taylor faz considerações a respeito do universalismo? A resposta de Taylor é baseada em uma interpretação *transcendental e hermenêutica* do seu conceito de pessoa, para chegar na resposta de que ela oferece a “melhor descrição” da modernidade e do caminho narrativo que a construiu, sua teoria assim é uma “metanarrativa” presente principalmente em “*As fontes do Self*”. É hermenêutica por que oferece preceitos que servem de ferramenta para que os indivíduos *possam* se reconhecer, é *transcendental* por que ele formula preceitos com os quais os indivíduos têm de se identificar. Taylor está ciente de que sua rejeição ao liberalismo não seria coerente com o estabelecimento de um princípio universalizante, ao tempo que sua arqueologia dos princípios modernos almeja por encontrar algo de transcendente que torne sua metanarrativa válida. É um esforço que visa encontrar uma moralidade singular que não requer a destruição das comunidades (FORST, 2010, p. 268).

Assim Taylor trilha um caminho do meio entre o universalismo e o comunitarismo, isso fica evidente em sua hierarquização de bens: para ele, existe três planos de bens: os da boa vida individual, que são aqueles ligados a própria narrativa da pessoa, da qual a pessoa faz uso para ter uma vida com significados; os bens vitais, que as pessoas utilizam para fazer auto avaliações da própria vida – são valores como liberdade, justiça, altruísmo que podem até mesmo entrarem em conflito entre si; e por último, os bens constitutivos, dos quais até mesmo os bens vitais retiram o seu significado (FORST, 2010, p. 269).

²⁶ Ver como o conceito de pessoa de Taylor, mais precisamente na dimensão ético-valorativa, considera a liberdade de maneira diferente dos moldes liberais.

²⁷ No Original: “All this is to say that liberalism can’t and shouldn’t claim complete cultural neutrality. Liberalism is also a fighting creed.”

Mas quais são realmente as reservas de Taylor quanto a universalidade? É a universalidade externa, longe das comunidades, que coloca Taylor em sua posição hesitante. Mas assim ele “desconsidera, do ponto de vista teórico moral, a possibilidade de uma concepção não transcendental de razão prática moral que também possa ser localizada ‘internamente’ nos contextos intersubjetivos” (FORST, 2010 p. 269), essa é justamente do que se trata a teoria de Forst, e é por meio dela que ele pretende evitar a crítica de Taylor. Taylor foca em questões que dizem respeito à identidade das pessoas – seus bens éticos, deste ponto de vista ele pode apenas sugerir valores que a pessoa possa aceitar. A moral em Forst trata do ponto de vista da razão prática que exige atos com fundamento em regras justificadas, que uma pessoa deve reconhecer sob pena de entrar em contradição consigo mesma. Isso não se relaciona com princípios externos que Taylor teme, mas em levar a reciprocidade como requisito das pretensões de regras formuladas (FORST, 2010 p. 270).

Taylor reconhecer “hiperbens” que não podem ser limitados pelas diferentes culturas, valendo assim para todos – “nós não apenas o temos com um bem que deve orientar nossa ações em relação a cada ser humano, mas também como um bem que deve orientar a ação de todos em geral” (FORST, 2010, p. 270). Mas há diferenças entre o universalismo hesitante de Taylor e a pessoa moral de Forst – nos dois casos coexistem critérios internos para uma posição que seja mais racional, porém em um caso, o de Taylor, isso é atingido por uma melhor auto compreensão da própria ética pessoal, no caso de Forst, isso ocorre por conta de levar em consideração a pretensão moral de outros. Isso implica que o respeito moral se deve, no caso de contextos ético, de não levar a própria vida com a devida coerência e auto compreensão, em contextos éticos pelo mero fato de agir incorretamente (FORST, 2010, p. 271).

Taylor teme que uma diferença entre relações éticas e morais implique na defesa de princípios que sejam cegos ao contexto e noções de boa vida, mas a resposta de Forst escapa a essa crítica por propor uma noção intersubjetiva de moralidade – as razões sobre as quais ela se fundamenta são justificadas internamente (não externamente como teme Taylor) de modo universal e recíproco. Assim, Forst sugere o contexto moral, onde, independente de noções de boa vida, as normas são justificadas de maneira recíproca e universalmente. Ele decorre de que, apesar das diferenças culturais existirem, humanos devem uns aos outros justificações pelo simples fato de fazerem parte da comunidade humana. Mais sobre este contexto será visto no próximo capítulo.

Apresentados os pontos de discussão entre o liberalismo e o comunitarismo. A saber, a possibilidade de neutralidade do Estado, a insuficiência do ethos liberal, a possibilidade de

princípios universalizantes e o dilema da substância sem substância – em conjunto com as teorias comunitárias e liberais e suas vantagens e desvantagens por meio da análise habermasiana, é hora de mostrar como Forst constrói sua teoria dos contextos de justificação e forma seus quatro conceitos de pessoa. É isso que será analisado no próximo capítulo juntamente com o alcance de tal teoria.

3 CONTEXTOS DE JUSTIÇA – CARACTERÍSTICAS E CASOS PRÁTICOS

Nos capítulos anteriores foram vistos possíveis caminhos no que diz respeito às cismas entre o liberalismo e o comunitarismo. Estas cismas concernem às formas de pensar a política de maneira desvinculadas demais dos contextos das comunidades, ou a eles tão vinculadas que a crítica e a pluralidade são hostilizadas. Os caminhos apresentados não foram pensados *ad hoc* para cada conflito, antes, eles pressupõem a diferenciação dos contextos em que as críticas comunitárias foram feitas em relação às propostas liberais. Assim, cada dilema pode ser trabalhado a partir da separação de certos contextos.

Neste capítulo, será demonstrado o meio pelo qual Forst chega em tais contextos de pessoa, a área de influência de cada uma delas, o que implica em ser autônomo e reconhecido em cada um desses contextos. Será esboçado também, implicações da teoria de Forst para problemas factuais que são enfrentados pelo liberalismo – a saber, direitos humanos, os limites da tolerância, a possibilidade de signos cristãos em escolas públicas, e a questão dos francófonos no Québec.

3.1 Das questões entre o liberalismo e o comunitarismo aos conceitos de pessoa

Conforme visto no primeiro capítulo do presente trabalho, um dos pontos da crítica de Michael Sandel à teoria de Rawls, mais precisamente em seu experimento de pensamento do “véu da ignorância” é tratar as pessoas realizadoras e receptoras das ideias de justiça como desengajadas demais e como indignas de representarem as experiências morais dos seres humanos. A ideia de que Rawls baseia sua obra em uma antropologia vazia por conta do “véu da ignorância” é porém uma interpretação equivocada do experimento em si. (KYMILICKA, 2006 p. 79). A afirmação de Rawls de que “o eu é anterior aos fins” não deve ser entendida “ontologicamente”, mas normativamente. E isso implica dizer que as pessoas podem e devem ter a liberdade para mudar os seus objetivos de vida quando entenderem, e, não como entende Sandel, que as ideias de Rawls remetem a uma experiência de humanidade sem fim nenhum.

Não obstante, se Rawls fala de algo diferente de Sandel, e Sandel afirma algo que é essencial às experiências de justiça, então há aí dois contextos diferentes e duas ideias que são fundamentais para pensá-los, uma é a liberdade que os indivíduos devem ter para poderem perseguir seus objetivos e mudá-los quando acharem apropriado, e a outra é própria persecução de tais objetivos, e com isso uma série de normas e valores que a eles são agregados como sendo indissociáveis da boa vida e que merecem reconhecimento. Nos termos de Forst, Sandel fala sobre o contexto ético e Rawls fala sobre o contexto jurídico.

Com igualdade, o dilema da substância sem substância também traz à luz um novo contexto; se no liberalismo as pessoas são incentivadas a perseguirem seus próprios fins de maneira a colocar em risco o consenso necessário para a coesão do Estado, e no comunitarismo o consenso necessário sobre o que seja uma boa vida faz com que haja hostilidade para com aqueles com ideias dissidentes. Faz-se necessário um novo contexto, diferente do contexto ético mas semelhante o suficiente para motivar pessoas à manutenção do Estado: o contexto cidadão onde as pessoas são responsáveis umas pelas outras como autoras do direito que irá regê-las.

Por fim, o ponto gerador de discórdias entre o liberalismo e o comunitarismo é a deontologia e a universalidade – ser comunitarista neste sentido é ser cético quanto a existência ou a possibilidade de aplicação de princípios universais como norteadores únicos do Estado. Concordar com eles, por outro lado, é afirmar que existem obrigações que, independente da ideia que alguém tenha de uma boa vida, independente do respaldo jurídico que alguém possa ter para realizar atos há obrigações que vão para além de tais contextos – o contexto moral é o contexto em que as obrigações são fundamentadas pela simples humanidade de seus integrantes.

Em que consiste especificamente cada um desses contextos? Quais seus pontos tangentes aos outros contextos? E em que consiste em ser reconhecido e ter autonomia dentro deles?

3.2 Contexto ético

Conforme explicado, questões éticas são aquelas que dizem respeito a uma boa vida. Quando Sandel (1982) evidenciou a vivência pessoal e o engajamento moral com os costumes comunitários como essenciais às noções de bem ele não estava errado. Tampouco estava MacIntyre (1988) quando trouxe à tona a concepção narrativa como epistemológica, e portanto, basilar ao agir com justiça. Da mesma forma, Taylor (1984), em sua concepção dialógica dos seres humanos estava errado ao pressupor que as definições de certo ou errado eram compostas por meio da linguagem. A “tese social” dos comunitários é acertada quanto a este ponto (KYMLICKA, 2006, p. 277ss).

O contexto ético, portanto, não trata apenas do que é bom “para mim” como indivíduo, que decide qual o modo de vida mais valioso, e o que deve perseguir, ele trata de um “para nós” – e ética do indivíduo é vinculada às das comunidades múltiplas que ele participa, tais como relações entre amigos, família, com a igreja, e assim por diante; mas não é idêntica. É um contexto que mesmo com o corte de Forst continua multifacetado – Comunidades

modificam-se, muito por conta de alterações nas identidades dos indivíduos e vice-versa, mas o vínculo que une alguém ao seu *Zeitgeist* e ao espaço permanece (FORST, 2010, p. 307s).

Isso não significa uma prisão, onde a autonomia é esmagada por influências externas, a própria pluralidade de comunidades constitutivas detém a chave de compreensão desta autonomia: como não existe apenas uma comunidade formadora, a autonomia transforma-se em uma autonomia em comunidades. Os múltiplos papéis que elas desempenham nessas podem ser refletidos, acolhidos como parte essencial que elas têm de si (ou rejeitados), assim, “questões éticas dizem respeito a quem e o que eu sou, quem eu me tornei e o que eu pretendo ser, como a pessoa que ‘agora’ sou. São questões sobre a orientação que eu tenho em “meu” mundo” (FORST, 2010, p. 308). Essas orientações não são apenas do indivíduo, mas própria do mundo compartilhado do qual os membros integrantes também fazem parte. Logo, os indivíduos são eticamente autônomos se “estiverem em condições de responder de forma significativa e fundamentada às questões sobre seu bem com base numa reflexão sobre sua identidade constituída em comunidade e com base em valores” (FORST, 2010. p. 321).

Mas, além de ser um domo social, o que implica normativamente está inserido em um contexto ético? Para o sujeito (*o que é bom para mim*), isso traz responsabilidades quanto à justificativa de suas decisões perante a si mesmo e aos outros membros da comunidade. Em um sentido isso envolve coerência consigo mesmo e responsabilidade para com os outros participantes. Isso também implica que as decisões no outro em relação a este campo não podem interferir em alguém, ao menos que se identifique com elas. Não há decisões autônomas que não passem pela identidade do sujeito. É dessa identidade que surge a autonomia, e é essa autonomia que limita a validade desses valores: eles só são caros a quem com eles se identifica. Enquanto uma argumentação moral relaciona aquilo que não é possível rejeitar razoavelmente por ninguém em sua condição humana, a argumentação ética pode apenas ser aconselhada, mesmo que se baseie em verdades cujos participantes considerem transcendentais (FORST, 2010, p. 309).

Em relação a comunidade, a justificação baseia-se no formato comunitário de autonomia – a boa vida é encontrada pelo “mergulho” nos papéis, pela vivência e investigação da natureza constitutiva da comunidade (SANDEL, 1982, p. 58), respondendo assim o que é “bom para nós” com base em uma auto compreensão comum. A justificação conjunta aqui implica em decidir com base na mesma compreensão compartilhada de si, qual é a resposta mais coerente com a própria identidade (identidade coletiva). Portanto, há uma dupla ligação aqui, do ponto de vista do sujeito e do ponto de vista da comunidade a resposta ética é a resposta que faz sentido tanto para, respectivamente, *o que é bom para mim e o que é bom*

para nós (FORST, 2010, p. 309). Logo, segundo Forst os valores e motivos compartilhados que fornecem o eixo de significado à vida ética são descritos como:

As razões compartilhadas que fundamentam sua validade são as que apelam diretamente para minha auto compreensão como pessoa que sou – nas relações comunitárias que são constitutivas para minha identidade. Não posso observar ‘de fora’ essas relações, mas posso criticá-las ‘de dentro’. Não consigo colocar e responder as questões éticas a não ser por meio da referência àquilo com que me identifico. Esse modo de validade quer dizer: *isto é bom para mim* como a pessoa que fui, sou e quero ser. Um valor é justificado porque confere *sentido* à minha vida, contribui para minha *vida boa*. Esse sentido se revela a mim por meio dos outros, mas tem para mim um significado especial que ultrapassa aquele tem para os outros. O bem para uma pessoa o é para o que ela é sozinha – lhe proporciona um lugar no mundo histórico e comunitário. Do mesmo modo que a comunidade ética não é uma comunidade universal abrangente, a linguagem da ética também não é universal. Proposições éticas definem valores como “bons” e desses valores deriva determinadas virtudes, disposições e modos de ação que encontram seu lugar somente no interior de uma práxis social, na narrativa de uma comunidade (FORST, 2010 p. 310).

Mas o que significa ser reconhecido, como pessoa ética? Além de terem respeitadas suas formas de vida em si como um modelo com a possibilidade de carregar significados, o reconhecimento ético trespassa o reconhecimento da individualidade: e isso é feito como tal pela percepção de que, mesmo na coletividade ética que iguala e suprime diferenças aquela pessoa é um indivíduo insubstituível. Em dupla via, o reconhecimento é essencial para a efetivação da singularidade, se este não ocorrer o indivíduo não poderá vivenciar e extrair significado de sua identidade. É um processo dialético onde a comunidade e a individualidade são tensionadas. Se por um lado as pessoas não são “propriedades” da comunidade, tendo ela mesma a responsabilidade de escolha por seu modo de vida, por outro lado elas “pertencem” às comunidades por estas lhes munirem com orientações axiológicas (FORST, 2010, p. 338).

O reconhecimento ético é melhor explicado pelo seu oposto: como indivíduo a pessoa vê a si mesma como alguém não inserida nos valores que a comunidade ou ela mesma, veem como legítimos. O resultado disso é alguém que negado a si mesmo, discriminado e que sofre preconceitos. Tomando Sartre como base, Forst afirma que as vítimas do preconceito passam a acreditar em sua própria inferioridade com base no ponto de vista dos outros, e assim ou escondem a própria identidade ou a assumem, resignados em sua posição debilitada. Esta não é a mesma resposta que Hegel e Honneth(2003) dão ao afirmarem que a falta de reconhecimento é o motor real dos conflitos sociais – para que esta luta ocorra, entretanto é necessário que tais pessoas reconheçam o próprio valor do seu modo de vida para então engajarem-se na aceitação e respeito exteriores.

3.3 Contexto jurídico

Do debate entre Michael Sandel e John Rawls fica claro que eles falam de um processo de formação normativa diferente, enquanto Rawls afirma a proteção dada pelo estado para que os indivíduos persigam os seus fins (RAWLS, 2000), Sandel asserdoa sobre a formação ética sobrescrita (SANDEL, 1982). A abrangência de tais valores é diferenciada, se a valoração ética depende da identificação, a jurídica não. Em analogia explicativa Forst afirma que as normas jurídicas tem validade tanto para Paulo quanto para Saulo, referindo-se que experiências transformadoras de identidade, como aquelas que o personagem bíblico passou em sua estrada para Damasco, não afetam a validade das normas jurídicas.

Isso implica que, diferente do que Sandel acreditava, há um campo normativo justificado por razões não constituintes da personalidade da pessoa, tendo isto considerações em dois sentidos, tanto as normas não devem refletir os interesses de um grupo específico em prol da crença que eles tem de uma boa vida quanto não há a necessidade de identificação para que tais normas sejam obedecidas (FORST, 2010 p. 313). Isto ocorre por que a pessoa de direito não é *a pessoa*, é apenas uma carapaça protetora que impede que outros ou o Estado interfiram na busca por seus fins legítimos ao tempo que impede que o que esta própria busca, i.e. considerações éticas, atrapalhe o interesse de outros.

Como se justificam as normas jurídicas? Neste caso a justificação implica que os indivíduos são obrigados a explicar seus atos tomando como base as leis de determinado território, não valendo considerações permissivas apenas com bases éticas ou morais. Nestes contextos as normas são justificadas externamente pela pessoa cidadã – estes contextos ligam-se portanto neste ponto, mas diferenciam-se normativamente. Nas democracias modernas, um corresponde ao outro e em quase todos os aspectos não há uma pessoa de direitos subjetivos que não seja dotada de direitos políticos ou vice-versa, mas ao tempo que “os cidadãos são responsáveis *pelo* direito, enquanto que as pessoas do direito são responsáveis *diante* do direito” (FORST, 2010 p. 313).

Em que se caracteriza a autonomia jurídica? Ela é a responsabilidade que os indivíduos têm diante de si e de outros garantida pelo Estado e pelo seu aparato jurídico, enquanto ela estiver protegida juridicamente por cumprir as normas legais ela não deve justificativas de seus atos. Isso não torna os sistemas de direito perfeitos e imune aos conflitos. Quando será possível utilizar razões éticas - o que colide com a identidade de alguém, políticas – a firme convicção de que algo deveria ser regulado de maneira diferente, ou mesmo morais – argumentos que afirmam que ninguém poderia exigir o que a conduta legal? Em outras palavras, o que legitima a desobediência civil? Não há uma resposta curta

neste ponto, pois mesmo exigências escusas podem vir travestidas de exigências morais. Alguns pontos, entretanto, podem ser elucidados: por exemplo, quando o Estado flexibiliza exigências por conta da escusa de consciência²⁸. Ele não precisa dobrar-se à verdade ética compartilhada por ela para tanto, ele pode apenas reconhecer que aquilo a ser exigido fere a sua identidade e suas noções mais profundas de boa vida. Qual é o argumento por trás disso? É justamente que a carapaça jurídica nunca poderá ser a identidade de alguém fazendo com que alguém abandone a própria para dela fazer parte (FORST, 2010 p. 315s).

Ademais embora Forst descreva a justificação legal a partir deste ponto da pessoa cidadã, ou seja, a partir de leis já criadas pelo legislativo participativo e daí pondere situações de desobediência civil, há uma consequência do uso da justificação recíproca que fundamenta o contexto moral e em parte o político que tem bastante influência na hermenêutica jurídica se esta for aplicada: se as normas jurídicas forem embasadas em situações ideais, justificadas recíproca e universalmente, a aplicação da mesma terá de carregar este mesmo critério – ao surgirem situações não imaginadas pelo legislador, a aplicação dependerá de que esta obedeça ao binômio reciprocidade/universalidade. Caso isso não seja possível, a aplicação da mesma ofenderá a própria base da lei que lhe serve de apoio, evitando assim o positivismo jurídico puro e simples (FORST, 2010, p. 320).

Reconhecer alguém juridicamente implica em respeitá-lo em sua autonomia pessoal para ditar a própria vida conforme os padrões legais. Aqui também entram conceitos importantes como isonomia jurídica²⁹ que impõe a igualdade de tratamento como regra de justiça. No que diz respeito à individualidade da pessoa de direito, ser reconhecido como tanto não implica em um caráter atomista pois este reconhecimento também é recíproco (FORST, 2010, p. 340s).

3.4 Contexto político

O capítulo anterior foi abordado o dilema da substância sem substância, nele foi visto que uma doutrina ética pregada pelo Estado pode não ser a melhor saída para assegurar sua coesão, que por outro lado necessita, ou melhor, é, uma comunidade em si. Logo, há a

²⁸ No Art. 5º, VIII da CF/88 há hipótese de escusa de consciência. Segundo o referido artigo “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”.

²⁹ Há uma correspondência entre o binômio de Forst e a isonomia jurídica, princípio constitucional presente do caput do art.5º da CF/88 que afirma “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade(...)”. Uma quebra da isonomia certamente recairia sobre uma quebra da reciprocidade de Forst.

necessidade de uma outra justificativa, não ética, para a coesão e legitimidade do Estado. Nas palavras de Forst:

Falar de identidade política pressupõe que os cidadãos possam se identificar com sua comunidade política de modo que esta possa reconhecê-los nos pontos de vista anteriormente mencionados. Assim, eles podem se ver representados adequadamente na auto compreensão e nas instituições da comunidade política, considerando-se parte dela. (...) Uma comunidade política dessa natureza somente pode ser integrativa num sentido abrangente quando ela não absolutiza politicamente uma determinada tradição ético cultural (FORST, 2010, p. 281s).

Conforme Habermas (2002) em sua análise entre o liberalismo e o republicanismo, este afirmava um conceito de cidadania que a democracia liberal esquece: ser cidadão implica em fazer parte de uma comunidade política não apenas como sujeitos passivos do direito, mas também autores das leis que caem sobre eles mesmos. A separação entre pessoa de direito e pessoa cidadã é necessária por que há diferenças entre o reconhecimento, responsabilidade e as formas de justificação pelas leis e diante das leis. Foi dito que a pessoa de direito não precisa prestar conta de seus atos enquanto persegue seus objetivos dentro dos meios legais, no caso do contexto político a responsabilidade de fazer as próprias leis traz a obrigatoriedade de justificar reciprocamente as leis que irão criar, essa justificação não precisa ser idêntica à justificação moral, (as estruturas de justificação aqui são políticas, levando em conta interesses específicos) mas deve com ela ser compatível. Se o fardo político é um fardo auto imposto isso quer dizer que legitimidade política baseia-se no convencimento de outros membros através do discurso. “A universalidade da norma tem de se comprovar antes de que possa ser uma universalidade jurídica. Somente a universalidade discursiva pode sustentar a pretensão de legitimidade do direito e obrigar politicamente os cidadãos” (FORST, 2010, p. 318). Quanto à autonomia política, Forst assim a descreve:

A autonomia política é portanto uma forma de autonomia que pode ser exercida apenas em conjunto com outros como membros de uma comunidade política. Cidadãos autônomos entendem a si mesmos como responsáveis uns pelos outros: eles ‘respondem’ uns para os outros com razões mutuamente e universalmente aceitáveis (ou ao menos toleráveis) e consideram a si mesmos como responsáveis pelos resultados de decisões coletivas, uma responsabilidade que eles não tem apenas um para com os outros mas também em relação àqueles que não são membros de sua comunidade política mas que ainda serão afetados por suas decisões. Em relação a isso ninguém pode esquecer que as responsabilidades políticas e morais não se encerram nas fronteiras de seu contexto político (FORST, 2011, p. 136).³⁰

³⁰ Texto original: “Political autonomy thus is a form of autonomy that can be exercised only jointly with others as members of a political community. Autonomous citizens understand themselves to be responsible for and with one another; they “respond” to one another with mutually and generally acceptable (or at least tolerable) reasons and consider themselves “responsible” for the results of collective decisions, a responsibility they have not only

Há um vínculo entre o contexto ético, o jurídico e o político – a existência de uma identidade ética pressupõe a jurídica para que aquela possa ser protegida e se manifestar e também pressupõe a possibilidade de participação política que gerou esta proteção, pois é pouco provável que o reconhecimento ético e jurídico sejam entregues a priori, o que requer o pertencimento a uma comunidade política. Não só isso, o reconhecimento jurídico e ético fundamenta o político. Não raro aqueles considerados como párias por terem noções de boa vida dissidentes também são aqueles que não possuem os mesmos direitos e naturalmente, menos reconhecimento político para tanto. Embora reconhecer alguém politicamente, assim como o ético e o jurídico, implique em considerar que aquela pessoa tenha direitos que assegurem seus atos, e além disso é um indivíduo em singular, esta forma de reconhecimento requer além disso que a pessoa tenha consciência de que ela é um membro pleno da comunidade política. Também implica em justificar com razões recíprocas (isonomia jurídica) e universais (o que é de interesse de todos os cidadãos) as leis que serão feitas para aquela sociedade. Não apenas a exclusão social por dissidências éticas, a pobreza também é sinal do não reconhecimento político, mesmo que com frequência esteja interligado à exclusão ética e com esta seja confundida. (FORST, 2010, p. 282, 342).

3.5 Contexto moral

Quando MacIntyre e Taylor negaram a universalidade, eles o fizeram tomando por alvo uma platônica e uma construtivista, mas não uma intersubjetiva. Esta implica em dar razões para ações e normas que pessoas razoáveis não poderiam rejeitar. Uma norma que não passe por este crivo é uma onde o demandante fica na posição duvidosa de exigir aquilo que não faria nas mesmas condições. O plano moral diz respeito aos atos feitos não com o fundamento de o que é importante para identidade de alguém, legalmente aceito ou que lei seria melhor para determinada cidade, a comunidade moral é a comunidade na qual se participa pelo simples fato de pertencer à própria humanidade. A autonomia neste contexto então implica em agir conforme regras que valem universalmente para cada uma das pessoas, sua legitimidade não é extraída de uma “torre de marfim da razão”, mas da reciprocidade. Indivíduos moralmente autônomos e agentes de reconhecimento consideram os outros como

for one another but also toward others who are not members of their political community but who are still affected by their decisions. Regarding the latter, one must not forget that the moral and political responsibility of citizens does not stop at the borders of their political context.”

autores e destinatários de pretensões morais, cobradores e devedores de justificação recíproca. (FORST, 2010, p. 319s).

O que foi dito sobre as consequências da teoria de Forst se aplicadas na hermenêutica jurídica tem fundamento aqui – não há diferenças entre a legislação e a aplicação moral: regras morais, mesmo as feitas conforme os parâmetros intersubjetivos descritos aqui não estão escritas em pedras transcendentais que exigem a aplicação pura e simples: se no caso concreto a aplicação force algo que não poderia ser exigido de ninguém (reciprocidade isonômica) a “norma” torna-se autofágica, violando assim suas próprias bases (FORST, 2010, p. 320).

Ser reconhecido como pessoa moral é ser estimado mesmo quando não há valores compartilhados ou normas jurídicas que assegurem o respeito ou comunhão política, – é ver independente de outros contextos, cada pessoa como uma autoridade moral e seguir o primado kantiano de considerar alguém não como meio mas como fim em si mesmo. Explicando isso de maneira negativa Forst asserioa que:

Um ‘crime contra a humanidade’ é um ‘crime (moral) contra o gênero humano’: negação da obrigação moral de reconhecer cada ser humano em sua integridade moral como um representante da humanidade em geral e considerá-lo como uma instância diante da qual temos de nos justificar. Julgar moralmente significa considerar, como ser humano, outros seres humanos e ter diante de cada um, aqui e agora, uma atitude que pode ser justificada com razões. Esse é o sentido do juízo “reflexionante” que não subsume o particular ao universal, mas que fornece ao particular a autoridade de exigir razões justificadas universalmente para os modos de ação (FORST, 2010, p. 322).

Há uma tensão entre o contexto moral e outros contextos, mesmo que o contexto cidadão exija critérios semelhantes, ainda são critérios com base no que seria melhor para aquela determinada sociedade. A solução de certos dilemas consiste em indagar sobre que contexto(s) a questão diz respeito, é uma pergunta que diz respeito a uma justificativa que deve dar a si mesmo para seguir um modelo de pessoa com a qual o agente se identifica? Sobre mera licitude? Sobre o que é do interesse do Estado? Ou sobre o que é algo que é moralmente imperativo? Essa não é uma pergunta pessoal, mas intersubjetiva: a cobrança da resposta vem de outros que exigem uma justificativa: a resposta porém também é um elemento da autonomia: perguntar-se que contextos essa questão afeta e como conciliar obrigações dissidentes é um exercício que apenas alguém autônomo pode se dedicar – como as comunidades éticas são múltiplas e por vezes concorrem com comunidades jurídicas, políticas e morais apenas uma não pode deter o monopólio do indivíduo, que pode criticar uma com base em outra e dar boas razões para a solução de uma questão (FORST, 2010, p.

322). O próximo item trata de munir problemas hodiernos com as ferramentas dadas por Forst por meio de sua teoria.

3.6 Direitos Humanos, Tolerância, Québec e Justificação:

Os Direitos Humanos são discutidos por inúmeras razões: onde estão elencados? Em que consistem? Devem possuir carga política? Qual o papel real deles em relação à política internacional? Seriam eles etnocêntricos e acabam por minar a liberdade de povos que queiram legitimar seus direitos de modo diferente? Sua validade é condicionada à positividade deles no país em questão? Se não, para que servem?

A teoria dos Contextos de Justificação em Forst afirma que eles tem uma carga moral, afinal representam reivindicações humanas essenciais e universais; política, pois muitos os consideram como os pilares da legitimidade das nações; uma carga jurídica, afinal por vezes são regulados pela Constituição de países como direitos fundamentais e por tratados internacionais (FORST, 2015, p. 55). Conforme explica Forst:

A base normativa para uma concepção dos direitos humanos é o direito de toda pessoa de ser respeitada como alguém que possui um direito moral a justificação segundo o qual toda ação ou norma que pretenda ser legítima deve poder ser justificada de uma maneira adequada. Segundo isto as ações ou normas morais devem poder ser justificadas em discursos morais com razões morais sem coerção ou engano, e as estruturas políticas e sociais ou as leis devem basear-se em normas morais ou ao menos ser compatíveis com elas e têm de poder legitimarem-se em práticas jurídicas e políticas de justificação. Os critérios de justificação para as normas morais são a reciprocidade e universalidade dentro de estruturas de justificação política, que pressupõem a possibilidade da participação livre e igual e a obediência de procedimentos apropriados de deliberação e decisão (FORST, 2015, p. 83, tradução livre).³¹

É na carga moral que Forst ancora os Direitos Humanos e as discussões ao seu respeito considerando que esta carga seja independente e suficiente por si mesma, colocando-se contra a definições como a de Griffin que os alocam mais próximo da ética. Forst considera a teoria de Griffin ética por que ela se baseia na “proteção de nossa agência normativa”, que, diferentemente de Forst, afirma adotar uma concepção substantiva do bem, baseada na

³¹ No original: “La base normativa para una concepción de los derechos humanos es el derecho de toda persona a ser respetada como alguien que posee un derecho moral a la justificación según el cual toda acción o norma que pretenda ser legítima debe poder ser justificada de una manera adecuada. Según esto las acciones o normas morales deben poder ser justificadas en discursos morales con razones morales sin coerción o engaño, y las estructuras políticas y sociales o las leyes deben basarse en normas morales o al menos ser compatibles con ellas y tienen de poder legitimarse en prácticas jurídicas y políticas de justificación. Los criterios de justificación para las normas morales son la reciprocidad y generalidad en sentido estricto, dado que estas normas, hablando recursivamente, aspiran a esta validez. Los criterios para las normas jurídicas son la reciprocidad y generalidad dentro de estructuras de justificación política, que presuponen la posibilidad de la participación libre e igual y la obediencia de procedimientos apropiados de deliberación y decisión.”

“autonomia, provisão mínima e liberdade” (GRIFFIN, 2010 p. 4, 33, 51). Assim, enquanto Griffin fala de interesses básicos de seguir um bem como suficientes por si mesmos, Forst vai além e afirma que a base fundamental de tais interesses e por consequência dos direitos humanos é justificabilidade recíproca e universal (FORST, 2015, p. 66, 69). As consequências disto são muitas: quanto à problemática da função, ela consiste em “garantir, assegurar e expressar o status das pessoas como iguais em relação ao seu direito de justificação.”³²

Quanto à carga política, como a justificação recíproca impede que pessoas sejam obrigadas a compartilhar um status de inferioridade que as impeça de serem livres e estarem na mesma posição de seus governantes, o direitos humanos exigem a divisão de poderes democrática, pois de outra forma estariam eles impedidos de dar e receber razões no âmbito político (FORST, 2015, p. 72). Este procedimento de justificação também coloca-se contra às perspectivas “minimalistas” dos direitos humanos: ao considerar o rol cada vez menor, com base em consensos aceitos como Rawls coloca em *O direito dos Povos* (2001), acaba-se por reduzir tais direitos ao ponto de excluir alguns essenciais como a liberdade religiosa e o já comentado direito à participação política. A partir da pergunta de se os governos têm razões para colocar os cidadãos em situações desiguais de poder político, a saber, a estranha exigência de um grupo requerendo que outro ponha-se aonde aquele não gostaria de estar, nota-se que o rol de direitos é maior que a teoria minimalista de Rawls supõe (FORST, 2015, p. 75s)

Quanto às discussões sobre aplicação e legitimidade, Forst afirma que eles não devem ser entendidos como direitos comuns, aplicáveis à partir de sua positivação: não é a autoridade que os torna legítimos, pelo contrário, são eles que legitimam o poder. Isso traz consequências para práticas interventoras da soberania: se rotineiramente os direitos humanos são vistos como restrições externas para a soberania interna cujo descumprimento torna o Estado que os descumpre como passíveis de receberem intervenções, a lógica em Forst é invertida: os direitos humanos não são um limite à soberania interna, mas sim requisitos de sua legitimidade, sua violação por parte do Estado, apesar de colocarem em dúvida a legitimidade, não dissolvem a independência do Estado, o Estado pode ser governado de forma ilegítima mas ainda preservar sua soberania. Apenas a posteriori pode-se estabelecer formas justificadas de intervenção. (FORST, 2015, p. 74).

³² No original: “garantizar, asegurar y expresar el estatus de las personas como iguales en relación a su derecho a la justificación.”

Por fim, Forst elabora uma resposta às críticas que afirmam os direitos humanos como etnocêntricos e ocidentalizantes – esta resposta reúne os argumentos até agora utilizados no que diz respeito à neutralidade do Estado e à existência de princípios universalizantes: os direitos humanos apenas, não prescrevem nenhum ordenamento especial para sociedade, podendo esta manter sua cultura e perseguir seus fins – eles por certo emancipam mas a emancipação em si mesma não é um bem cultural apenas. Tomando como exemplo uma mulher que vive em uma sociedade patriarcal “não ocidental” que tem o patriarcado como elemento constituinte de sua cultura, a ela não deve ser negado o direito a emancipação apenas por não ver o papel que lhe foi dado como não digno de uma boa vida. A defesa da integridade de uma comunidade não pode ser feita às expensas da defesa do indivíduo, isso por que a integridade do indivíduo e a coletiva são polos constitutivos uma da outra, o conceito de autonomia moral não está assim necessariamente vinculado a uma ideia de bem (FORST, 2015. p. 77, 79, 81).

Forst assim afirma que sua teoria pode ser usada como uma base forte aos direitos humanos – negar o direito à justificação recíproca a alguém é negar sua autonomia e isso é inseparável de uma ofensa à sua humanidade, não por ser equivalente aos Direitos Humanos mas por ser a base destes:

Esta é portanto a mais universal e básica pretensão de todo ser humano, que outros seres humanos ou estados não podem negar – *o direito à justificação*, o direito de ser respeitado como uma pessoa moral que é autônoma ao menos no sentido de que ele ou ela não podem ser tratados de nenhuma forma que razões adequadas não possam ser providas. As próprias pessoas morais decidem pela ‘adequação’ destes motivos em um diálogo concreto com outros; abstratamente falando, estas são as razões que podem ser justificadas recíproca e universalmente – ou melhor, que não podem ser rejeitadas - sem violar o respeito por outros como seres humanos com suas próprias perspectivas, necessidades e interesses. Falar de uma direito aqui – e, de fato, o mais básico de todos os direitos de todos os seres humanos – é falar que isso expressa uma pretensão fundamental e absolutamente vinculante que não pode ser negada intersubjetivamente. Tão logo direitos forem entendidos de forma de pretensão recíproca, universalmente indisputável e legítima, é apropriado chamar o direito à justificação de (a) um direito moral e (b) um direito básico; por ser ele mesmo um direito humano específico, intersubjetivamente estabelecido e reconhecido, mas sim a base de justificação de direitos concretos (FORST, 2011, p. 2009s, tradução livre).³³

³³ Texto original: “This is thus the most universal and basic claim of every human being, which other human beings or states cannot reject: the right to justification, the right to be respected as a moral person who is autonomous at least in the sense that he or she must not be treated in any manner for which adequate, reasons cannot be provided. Moral persons themselves decide about the “adequacy” of these reasons in concrete dialogue with others; abstractly stated (as I explain in the next section), these are reasons that can be reciprocally and generally justified-or better, which cannot be rejected-without violating the respect for others as beings with their own perspectives, needs, and interests. To speak of a right here-and, indeed, of that most basic of all rights of every human being-is to say that it expresses a fundamental, absolutely binding subjective claim that cannot be denied intersubjectively. As long as rights are understood as a certain sort of reciprocally and generally

A teoria de Forst também é útil ao trabalhar com os problemas da tolerância. Por hora tal conceito exerce um papel político fulcral apesar de seu significado flutuante: o frequente uso dessa palavra por posições políticas dissidentes que sempre tentam propagar-se como tolerantes enquanto descrevem o outro como intolerante acaba por esgarçar o significado, dificultando assim estabelecer limites para a palavra e instrumentalizá-la para responder questões práticas.

Discutir sobre tolerância é antes discutir sobre seus elementos constituintes. Qual é a relação quem tolera e quem é tolerado? Familiar, política, amizade, com o Estado? Qual a diferença entre tolerância e indiferença ou a mera necessidade de suportar o objeto? Em que ponto está a diferença entre tolerância e aceitação (concordar com o objeto ao ponto de não mais precisar exercer a tolerância) e a rejeição, (a diferença ser maior que os motivos que levem ao exercício da tolerância)? (FORST, 2009. p. 19)

A resposta dessas perguntas reside em três componentes da tolerância, a rejeição, aceitação e refutação. Ser objeto da intolerância é ser avaliado como incorreto, ser *rejeitado*, e ao mesmo tempo ser protegido por motivos que levem a considerar ainda mais incorreto que o objeto a recusa à convivência com este - a de certa forma *aceitá-lo*. Não obstante, as razões que levam a essa aceitação não são razões últimas, havendo condições para que ela desague em *refutação* completa. Há assim três áreas a serem abordadas ao tratar da tolerância, uma área sombria, onde estão objetos que não a merecem, uma purificada, onde não é necessário exercê-la pois há mera concordância com o objeto ou a ele se é indiferente e uma zona cinza, onde a discordância convive com aceitação e é nesta que a tolerância é exercida (FORST, 2015, p. 151). Nesta, um dos requisitos para se oferecer a tolerância é a voluntariedade, pois, aquilo com que necessariamente tem de conviver-se, por mais que se rejeite, está no campo da mera resignação.

Segundo Forst a concepção vigente de tolerância é aquela vista como *permissão* – isso implica que há dois grupos com diferenças de nível de poder. Um mais forte, dominante, governa sobre outro mais fraco e estabelece limites para as práticas destes. O grupo mais fraco é então, destituído de certas liberdades compartilhadas por aqueles que fazem parte do grupo mais forte. Ele ainda poderá efetuar suas práticas, mas em condições restritas, em nome da paz social esse grupo não será eliminado pelo mais forte por conta do alto custo disso, mas

indisputable and legitimate claim, it is appropriate to call the right to justification (a) a moral right and (b) the basic right; for by itself it is not a specific, intersubjectively established and recognized human right, but rather the basis of the justification of concrete rights.”

deverá seguir regras de conduta adicionais principalmente no que tange às características não compartilhadas pelo grupo mais forte.

Foi baseado nisso que Goethe afirma que “tolerar significa insultar” e que a tolerância deveria ser apenas um passo para o reconhecimento pleno. A situação descrita é exemplificada pelo Édito de Nantes que reconhecia os huguenotes³⁴ como cidadãos franceses de segunda classe e impunha restrições à liberdade de religião destes. Se por um lado a minoria calvinista estava protegida pelas leis francesas, estes eram preteridos em relação aos católicos – era uma avanço em relação à total inimizade e perseguição, mas ainda era uma posição vulnerável e dependente da disposição da autoridade para a manutenção desses direitos recém adquiridos. A tolerância aqui implica que a autoridade ainda detém o poder de coagir os tolerados em suas práticas, mantendo a situação enquanto os tolerados resignam-se em sua posição vulnerável. (FORST, 2015, p. 153)

A esta concepção de tolerância como permissão, Forst contrapõe a tolerância como *respeito*. Isso é resultado direto de sua diferença entre os contextos e pessoa moral. Em suma a pessoa moral dita os limites refutação/aceitação, e a pessoa ética determina a outra fronteira, rejeição/concordância ou indiferença. Assim como os direitos humanos baseiam-se em um direito fundamental à justificação, direito este devido ao contexto moral, não ético, o mesmo princípio universal determina os limites da tolerância; as justificativas morais para normas coercitivas requerem validade recíproca então o limite da tolerância reside na própria reciprocidade (FORST, 2015, p. 165).

Se no caso da tolerância por permissão, a aceitação, rejeição e por fim reputação são traçadas pelo contexto ético que aquela sociedade ou os seus governantes adotam, no exemplo do Édito de Nantes, a França, no caso da tolerância como respeito a rejeição é feita com base ética, a aceitação é pensada de forma se os motivos que levaram a essa rejeição são graves o suficiente para levar a uma refutação – feita, novamente pelo procedimento da universalidade e reciprocidade. A refutação moral é baseada em motivos que ninguém poderia razoavelmente rejeitar (FORST, 2015, p. 166). Nas palavras de Forst:

Os limites da tolerância são, portanto, atingidos quando um grupo tenta dominar os demais fazendo de suas visões rejeitáveis a norma geral. Tal negação do direito à justificação é uma forma de intolerância que não pode ser tolerada. Não tolerá-la, entretanto, não é absolutamente mais uma forma de intolerância, pois é justificado pelo próprio princípio da justificação e não absolutiza uma concepção ética controversa. A determinação dos limites da tolerância é, ela mesma, reflexiva e pode sempre ser questionada por aqueles que se veem excluídos. Em oposição a isso, o

³⁴ Assim eram denominados os protestantes franceses durante os conflitos religiosos ocorridos na França no século XVI.

modo pelo qual a concepção como permissão estabelece os limites da tolerância é parcial e potencialmente repressivo em relação às minorias (FORST, 2009. p. 23).

As consequências desta medida vão além da simples participação ou veto político no tocante à partidos que preguem a intolerância ou perseguição que Popper fala em seu famoso Paradoxo da Tolerância³⁵. Se a diferença ética é o domínio da tolerância, aquém da concordância mas além da refutação, a imposição de uma concepção parcial de verdade à outros grupos e tornar isso fundamento de normas obrigatórias – negar a tolerância quando ela é exigida, é uma forma de injustiça. Tolerar implica em acreditar que as concepções de boa vida são erradas e mal formadas, porém respeitá-las assim mesmo, por saber que suas objeções éticas, apesar de boas e essenciais para a auto compreensão, não são suficientes para a rejeição recíproca e universal (FORST, 2009. p. 23). A base epistêmica de tal afirmação é insuficiência da razão em contemplar uma única noção de boa vida e assim demonstrar o erro das outras (FORST, 2015, p. 165).

Exemplo dessa imposição ocorreu na Bavária, Alemanha. A decisão de considerar inconstitucional uma lei que tornava obrigatória a instalação de símbolos religiosos em escolas foi revista pela Corte Constitucional. Para a Corte, a presença de tais símbolos seria manifestação da liberdade religiosa, uma expressão da exteriorização de seu credo em uma religião. Quando a Corte afirma que a cruz simboliza os valores liberais, e ainda que a presença das mesmas é a manifestação religiosa, ao tempo que afirma que isso é mais importante que o direito ao credo do demandante de ver-se livre de religião ela trabalha, nas palavras de Forst, na concepção de tolerância como permissão. Coloca a Bavária como o ente que requer tolerância e o demandante como intolerante. Ao usar as crenças da maioria como âncora para a decisão e como base para instituições públicas se comportarem a Corte não tratou o demandante com a reciprocidade que lhe era merecida (FORST, 2009. p. 23s).

Caso semelhante ocorreu no Estado do Piauí, Brasil, onde o Ministério Público Estadual, acionou o governo estadual para que este retirasse símbolos religiosos, no caso cruzeiros cristãos, de repartições públicas alegando afronta à laicidade do Estado declarada no Art. 19, I da Constituição Federal (Ação Civil Pública 239712010)³⁶. A ação foi negada com a justificativa de que a mera presença de símbolos não constituiria afronta ao exposto na Constituição. O Conselho Regional de Serviço Social (CRESS) do Piauí porém, em

³⁵ O paradoxo é descrito no livro “A sociedade Aberta e seus Inimigos” (1987). Em suma Popper trata se uma sociedade tolerante deveria tolerar os intolerantes ou não.

³⁶ A diferença dos casos é que na Bavária, havia uma lei que tornava obrigatória a presença de crucifixos, no do Piauí, não há dispositivos legais neste sentido, com os crucifixos apenas estando no local.

determinação dada pelo Conselho Federal de Serviço Social (CFESS) retirou os símbolos como resposta à decisão referida.

Fundamentar decisões de maneira diferente, a partir da justificação recíproca, não implica em renunciar a própria identidade. Pode-se imaginar que isso requer uma cisão de espírito, ou certa “esquizofrenia”, afinal, se alguém acredita firmemente que este símbolo religioso remete à verdadeira fé pode ser difícil conformar isso com a afirmação de que não seria correto uma lei que disponha sobre a colocação dos mesmos. Essa cisão não é requerida, apenas o esforço de ver a si mesmo e aos outros a partir de um ponto de vista que considere a todos com o direito à justificação recíproca (FORST, 2015, p. 168). Nas palavras de Forst:

A autorrelativização ética em questões de legitimação universal não significa abdicar da própria identidade ética, mas sim a disposição de, em contextos de justiça relevantes (e somente ali), limitar os valores próprios, determinantes da identidade, frente à identidade ética do outro, de tal modo que o valor da identidade da outra pessoa é respeitado *por si mesma*. A tolerância recíproca fundamenta-se não na dúvida quanto à validade ética dos valores próprios (ou de valores em geral), mas no reconhecimento do que significa ter uma identidade ética (FORST, 2010, p. 62).

Por fim, há outra questão prática que a teoria de Forst ajuda a análise. A região do Québec é composta por franco-canadenses que desejam preservar suas origens francesas e para que isso ocorra ela precisa de maior autonomia e poder para restringir filhos de franco-canadenses de frequentarem outras escolas que não as de língua francesa. Se por um lado os liberais temem essa restrição, alegando que isto fere a autonomia dos pais e dessas crianças de perseguir uma outra cultura que não seja a da maioria, por outro, os comunitários afirmam a capacidade do estado de perseguir objetivos comuns. Foi nesse contexto que Taylor alegou a necessidade de distinguir direitos inalienáveis de privilégios importantes, e ainda que preferia uma forma de liberalismo que aberto a bens culturais do que um liberalismo exageradamente rigoroso (TAYLOR, 1994, p. 54).

A questão em princípio parte de saber se é possível justificar direitos coletivos de grupos que buscam por proteção cultural. Em que fundamento elas podem reivindicar, até onde vai esta reivindicação e por fim, se a prioridade a ser dada deve ser ao grupo ou aos membros deste grupo. Se por um lado é o medo de que um grupo retire a autonomia do indivíduo que faz com que o liberalismo opte por um caminho alheio à esses direitos, Kymlicka afirma que, “embora Rawls não inclua o apoio estatal à cultura em sua teoria de justiça, já que pensa que a operação dos dois princípios protegeria, na verdade estas condições de uma cultura diversa, não há nenhuma razão pela qual deveria rejeitar tal apoio se não fosse este o caso.” (KYMLICKA, 2006 p. 182).

Kymlicka está entre os que acreditam que a autonomia individual deve prevalecer ante aos direitos do grupo, a pertença a um grupo seria assim um direito, e não um dever. Como consequência do eu, normativamente, ser anterior aos fins de Rawls, a possibilidade de sair de um grupo acompanha o seu direito ao pertencimento. Com isto convivem razões morais para a manutenção de uma cultura que possa ser exigida por um grupo – indígenas as possuem pelo fato de que eram uma cultura que já existia antes no território e foram perseguidos. Há aqui duas tensões, a de um grupo minoritário contra uma maioria, e a de um indivíduo contra o grupo minoritário: enquanto membros de grupos minoritários têm determinados direitos em relação à comunidade política maior, não possuem esses mesmos direitos em relação à outros membros (FORST, 2010, p. 101).

Para Taylor, isto não basta. Pode bastar para o sustento desta cultura agora, mas o desejo de manutenção de determinada cultura não é um desejo simplesmente por vive-la, e sim um desejo de que ela seja preservada à futuras gerações. (TAYLOR, 1994, p. 41). O liberalismo completamente neutro não pode proporcionar isto, o que faz com que Taylor não lhe seja favorável. Assim, para a sobrevivência da cultura o governo deveria abandonar uma neutralidade tão estrita e poder regular a escolha das escolas de filhos de pais francófonos, imigrantes, que negócios com mais de 50 pessoas tenham de ser em Francês, anúncios públicos e outros. A sobrevivência de uma cultura seria então um bem maior que valeria tais restrições (TAYLOR, 1994, p. 52).

Habermas aponta dois problemas na abordagem de Taylor: em primeiro lugar a análise dele é unilateral e esconde que os direitos de proteção devem ser determinados reciprocamente no debate político. Se, conforme afirmado, grupos tenham direitos morais à preservação de sua cultura, como no já falado caso dos indígenas, permanece o direito de membros deste grupo optarem por uma linha diferente, não podendo a preservação ser colocada como prioridade sobre os mesmos por meios administrativos (HABERMAS, 1994, p. 130). O segundo ponto é que a tendência homogeneizante (HABERMAS, 1994, p. 43), que Taylor acusa o liberalismo é mais provável que aconteça no caso de sua política do bem do que no caso do liberalismo: a não ser que todo o Québec, e lá, nenhuma minoria se imponha, isso seria uma dominação cultural e política (FORST, 2010, p. 103).

Este é um exemplo concreto do caso de Neutralidade do Estado que em teoria foi visto no capítulo um que envolve o ethos da democracia, que Taylor gostaria de preservar, do capítulo dois. Os conceitos de autonomia, separação entre pessoa ética e pessoa cidadã são úteis aqui. Utilizando-os para explicar os argumentos usados até então pode-se dizer que um grupo ético pode ter direitos morais para sua preservação ante à uma minoria, mas nunca ante

à autonomia dos indivíduos, e que, o Estado deve separar o contexto ético do político ao tempo que considera o contexto moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica comunitarista de que os problemas práticos sempre ocorrem com sujeitos “dialéticos” (Taylor), “situados” (Sandel), “dentro de estruturas narrativas dadas pela comunidade” (MacIntyre) e assim devem ser resolvidos dentro de tais contextos não deve ser desprezada, mas há diferenças entre contextos que merecem ser apontadas. Os contextos em que tais questões surgem não são os mesmos e a justificação delas merece tratamento diferenciado. Tais contextos podem ser definidos como a identidade ética, a proteção jurídica, a comunidade política e a fundamentação moral. Esses contextos são formados, não como a crítica comunitarista afirma, intersubjetivamente (FORST, 2010, p. 345). Forst ainda considera como “falácia comunitarista” assegurar a inexistência de princípios morais por meio da deontologia por conta de uma pretensa falta de intersubjetividade (FORST, 2010, p. 277).

A novidade do trabalho de Forst impede a avaliação total das consequências de sua teoria. Por hora, há a crítica de Kymlicka que afirma que ela desconsidera sujeitos que não podem fazer parte do discurso de justificação, por exemplo, crianças, animais e deficientes mentais. Isso faria com que estes grupos fossem alheios às considerações sobre justiça (BRUM, 2017, p. 48-68; KYMLICKA, 1997 p. 72-87). A teoria de Forst ainda enfrenta críticas não apenas em sua aplicação prática, mas em seus fundamentos. Allen afirma que a concepção de razão prática de Forst obscurece em vez de iluminar os vários emaranhados com que certos tipos de relação de poder, particularmente para com de autoritarismo e sujeição que são encontradas em várias relações de subordinação e isso pode assumir formas especificamente perigosas no contexto do colonialismo. (ALLEN, 2016, p. 146).

Outro ponto debatido sobre a teoria dos contextos de justificação em Forst é seu caráter construtivista; Rúrion Melo está entre aqueles que acreditam que o método construtivista possui falhas quando fundamenta críticas sociais justamente por ser um método com déficits sociológicos. (MELO, 2013 p. 25ss). Forst afirma que seu método não é construtivista mas fundado no princípio da justificação, embora reconheça que há semelhanças entre eles (FORST, 2010, p. 242). Ainda resta saber se o déficit está na parte do construtivismo que Forst acolhe ou na que ele evita.

Por fim, ao fundamentar o contexto moral como parte de um universalismo que sobrevive às críticas de Taylor e MacIntyre ao tempo que afirma o contexto ético como importante o suficiente para definir a identidade pessoal, acolhendo assim o que os comunitários têm de mais caro, Forst, reforça o que cada escola de pensamento preza. Por outro lado, o contexto jurídico como “mera capa protetora” e o contexto político formado

como amálgama de outros contextos pode não bastar para a solução dos dilemas que Forst se propõe. Ao bem fundamentar o contexto ético e moral e tornar discutível o contexto jurídico e político, Forst reforça os extremos e fragiliza o meio, podendo assim aprofundar a celeuma que pretende resolver.

Portanto, este trabalho procurou apresentar as ideias de Forst dos contextos normativos de justificação da justiça. Foi demonstrado como Forst chega a estes conceitos e como eles podem ser utilizados para a solução de questões práticas. Resta saber por quanto tempo elas bastam e se elas marcam, como deseja o autor, o fim do debate comunitarismo versus liberalismo ou uma nova rodada por ele não prevista.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Amy. *The end of progress: Decolonizing the normative foundations of critical theory*. Columbia University Press, 2016.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, 1973.

ARISTÓTELES, *A Política*, trad. de Roberto Leal Ferreira, 1998.

BRASIL, Constituição Federal. *Constituição federal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1988.

BRUM, Henrique. *Implicações da teoria normativa de Rainer Forst para a sua concepção de pessoa*. Revista Opinião Filosófica, [S.l.], v. 7, n. 2, p. 48-68, mar. 2017. ISSN 2178-1176. Disponível em: <<http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/688>>. Acesso em: 01 jan. 2019.

FORST, Rainer. *Os limites da tolerância*. Novos Estudos-CEBRAP, n. 84, p. 15-29, 2009.

FORST, Rainer. *Contextos de Justiça: Filosofia Política para Além do Liberalismo e do Comunitarismo*, Boitempo Editorial, 2010.

FORST, Rainer. *Justificación y crítica: Perspectiva de una teoría crítica de la política*. Katz Editores, 2015.

FREEMAN, Mark. *Rewriting the self: History, memory, narrative*. Routledge, 2015.

GAZZANIGA, Michael; HEATHERTON, Todd; HALPERN, Diane. *Ciência psicológica*. Artmed Editora, 2005.

GRIFFIN, James. *Human rights and the autonomy of international law*. 2010.

HABERMAS, Jürgen et al. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. In *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton University Press, 41 William St., Princeton, NJ 08540. 1994.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Inclusão do outro*. Edições Loyola, 2002.

HEGEL, Georg et al. *Werke: 1-20*. Suhrkamp, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Ed34, 2003.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KYMLICKA, Will. *Do we need a liberal theory of minority rights? Reply to Careens, Young, Parekh and Forst*. *Constellations*. 04, n. 1, p. 72-87, 1997.
- KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. Martins Fontes, 2006.
- LIMA, Francisco Jozivan Guedes de; ASSAI, José Henrique. *Modelos normativos de democracia segundo Habermas: liberal, republicano, deliberativo*. Em *Filosofia e direito*. Org. Draiton Gonzaga de Souza, Keberson Bresolin. – Caxias do Sul, RS: EducS, 2018.
- MACINTYRE, Alasdair C. *Whose justice? Which rationality?* London: Duckworth, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair C. *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Open Court Publishing, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair C. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Edusc, 2001.
- MELO, Rúrion. *Crítica e justificação em Rainer Forst*. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 22, p. 11-30, 2013.
- MILL, John Stuart. *A sujeição das Mulheres*. Editado por António de Araújo. Coimbra: Almedina, 2006.
- NAGEL, Thomas. *Moral Conflicts and Political Legitimacy*. *Philosophy and Public Affairs*. Princeton, Princeton University Press, 1987
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. Edições Loyola, 1993.
- POPPER, Karl Raymond. *A. Sociedade Aberta e seus Inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- RAMOS, Cesar Augusto. *Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 129, p. 61-77, June 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2014000100004&lng=en&nrm=iso>. Access on 17 Dec. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2014000100004>.
- RAWLS, John. *The Idea of an Overlapping Consensus*. *Oxford Journal of Legal Studies*. V. 7, n.1, 1987.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. 2ª ed., São Paulo. Editora Ática, 2000.

RAWLS, John. *O direito dos povos*. Martins Fontes. 2001.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1998.

SULLIVAN, William M. *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley, University of California Press, 1982.

TAYLOR, Charles et al. *The politics of recognition*. In *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton University Press, 41 William St., Princeton, NJ 08540. 1994.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Edições Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *Hegel's Ambiguous Legacy for Liberalism*. *Cardozo Law Review*. V 10, n. 5-6, 1989.

TAYLOR, Charles. *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press, 1989.

WALZER, Michael et al, In *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton University Press, 41 William St., Princeton, NJ 08540. 1994.